

HISTORIA

Buñuel rumbo a México. Iluminaciones de una correspondencia inédita con Ricardo Urgoiti
Javier Herrera Navarro

Los olvidados, de Luis Buñuel: el exilio republicano español y la revitalización del cine social en Latinoamérica
Manuel Palacio / Juan Carlos Ibáñez

El Cristo negro en la tradición del Camino Real de Tierra Adentro
José de la Cruz Pacheco Rojas

ANTROPOLOGÍA

El impacto de la secundaria por televisión en la educación y en la identidad india
Ma. Sara Molinari Soriano / Íñigo Aguilar Medina

Mujeres indígenas migrantes: violencia intrafamiliar y factores de cambio en las relaciones de género
Marta Romer

El Señor del Santo Entierro de Santiago Papasquiari y la definición de una comunidad religiosa en el viejo Camino Real de Tierra Adentro
J. Antonio Reyes V.

Un modelo de evaluación de los programas de vinculación social de la Universidad Veracruzana
Selene Álvarez-Larrauri / Berenice Pérez

La construcción social de la identidad en Tultitlán, Estado de México
Fermín Alí Cruz Muñoz / Ma. Estela Muñoz Espinosa / Alejandro Alí Cruz Muñoz

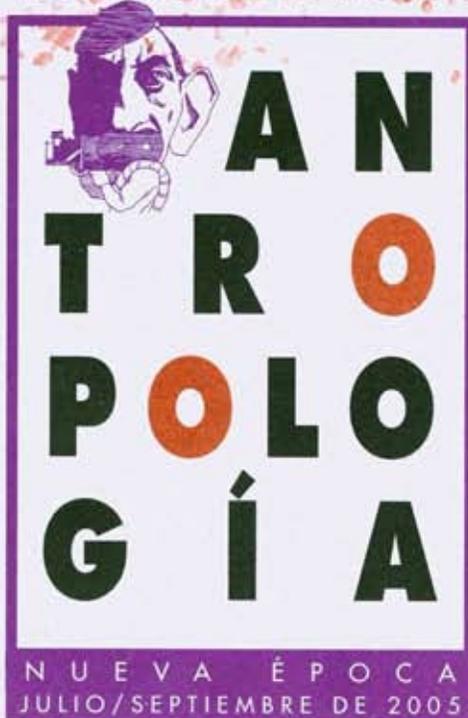
ARQUEOLOGÍA

La capilla colonial de Tamalcab, Quintana Roo
Fernando Cortés de Brasdefer / Bandini Cortés de Brasdefer Romano

RESTAURACIÓN

Estudio anatómico de la madera del retablo de *Santa María de la Asunción* del templo de San Bernardino de Siena, Xochimilco
Pablo Torres Soria

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO



NACIONAL DE ANTRPOLOGÍA E HISTORIA

79

ISSN 0188-462X

*Director General***Alfonso de María y Campos***Secretario Técnico***Mario Pérez Campa***Secretario Administrativo***Luis Ignacio Sáinz***Coordinador Nacional de Difusión***Benito Taibo***Director de Publicaciones***Héctor Toledano***Editor***Benigno Casas***Diseño***Efraín Herrera****Correspondencia:**

Benigno Casas / Benito Taibo,
 Coordinación Nacional de Difusión,
 Liverpool 123, segundo piso, col. Juárez,
 06600, México, D. F., tel. 5061 9000
 ext. 8311 / fax 5061 8320.
 Correo electrónico:
 bcasas.cnd@inah.gob.mx

El *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología* es una publicación trimestral. Editor responsable: el titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Número de certificado de reserva otorgado por Derechos de autor: 04-2001-011517322000-106. Número de certificado de licitud de título y contenido, en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, 09840 México, D. F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, col. San Nicolás Tolentino, 09850, México, D. F.

Colaboradores

Marcelo Abramo Lauff	Alejandro Martínez Muriel
José Íñigo Aguilar Medina	Eduardo Matos Moctezuma
Solange Alberro	Jesús Monjarás-Ruiz
Paulina Alcocer	J. Arturo Motta
Beatriz Braniff	Enrique Nalda
Fernando Cámara Barbachano	Johannes Neurath
María Gracia Castillo Ramírez	Margarita Nolasco
Beatriz Cervantes	Eberto Novelo Maldonado
Eduardo Corona Sánchez	Julio César Olivé Negrete
Jaime Cortés	Benjamín Pérez González
Fernando Cortés de Brasdefer	Gilberto Ramírez Acevedo
Roberto Escalante	José Abel Ramos Soriano
Marisela Gallegos Devezze	Catalina Rodríguez Lazcano
Roberto García Moll	Salvador Rueda Smithers
Carlos García Mora	Antonio Saborit
Leticia González Arratia	Cristina Sánchez Bueno
Jorge René González M.	Mari Carmen Serra Puche
Eva Grosser Lerner	Jorge Arturo Talavera González
Paul Hersch Martínez	Rafael Tena
Jesús Jáuregui	Pablo Torres Soria
Irene Jiménez	Julia Tuñón
Fernando López Aguilar	Víctor Hugo Valencia Valera
Gilberto López y Rivas	Françoise Vatan
Laura Magriñá	Samuel Villela
Rubén Manzanilla López	Marcus Winter

Ilustraciones de cubierta e interiores: Ma. Teresa Gaos y Arturo Hinojos.

HISTORIA

Buñuel rumbo a México. Iluminaciones de una correspondencia inédita con Ricardo Urgoiti
Javier Herrera Navarro
3

Los olvidados, de Luis Buñuel: el exilio republicano español y la revitalización del cine social en Latinoamérica
Manuel Palacio / Juan Carlos Ibáñez
14

El Cristo negro en la tradición del Camino Real de Tierra Adentro
José de la Cruz Pacheco Rojas
21

ANTROPOLOGÍA

El impacto de la secundaria por televisión en la educación y en la identidad india
Ma. Sara Molinari Soriano / Íñigo Aguilar Medina
36

Mujeres indígenas migrantes: violencia intrafamiliar y factores de cambio en las relaciones de género
Marta Romer
53

El Señor del Santo Entierro de Santiago Papasquiari y la definición de una comunidad religiosa en el viejo Camino Real de Tierra Adentro
J. Antonio Reyes V.
60

Un modelo de evaluación de los programas de vinculación social de la Universidad Veracruzana
Selene Álvarez-Larrauri / Berenice Pérez
73

La construcción social de la identidad en Tultitlán, Estado de México
Fermín Alí Cruz Muñoz / Ma. Estela Muñoz Espinosa / Alejandro Alí Cruz Muñoz
86

ARQUEOLOGÍA

La capilla colonial de Tamalcab, Quintana Roo
Fernando Cortés de Brasdefer / Bandini Cortés de Brasdefer Romano
96

RESTAURACIÓN

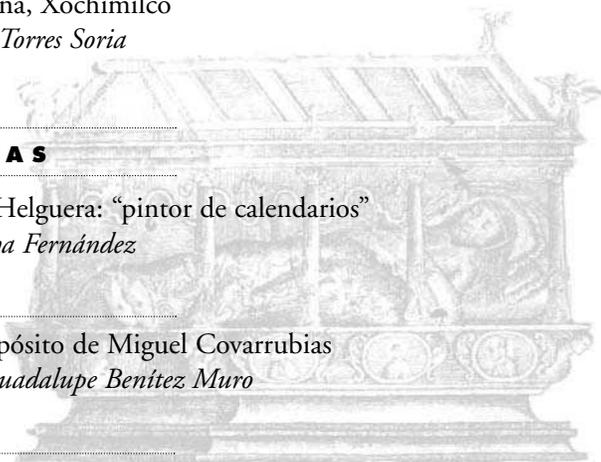
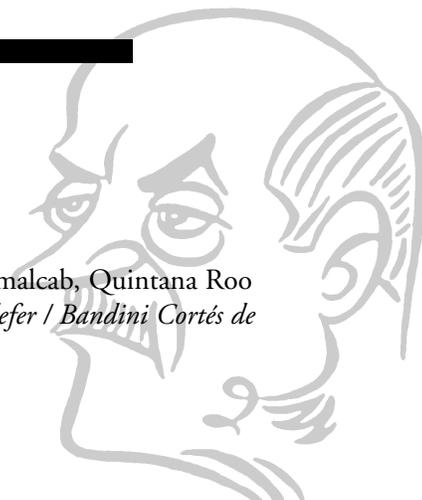
Estudio anatómico de la madera del retablo de *Santa María de la Asunción* del templo de San Bernardino de Siena, Xochimilco
Pablo Torres Soria
105

NOTAS

Jesús Helguera: "pintor de calendarios"
Martha Fernández
114

A propósito de Miguel Covarrubias
José Guadalupe Benítez Muro
117

Discurso historiográfico, universidad y democracia en América Latina
Carlos M. Tur Donatti
120





Buñuel rumbo a México. Iluminaciones de una correspondencia inédita con Ricardo Urgoiti

Fue hasta junio de 1946, cuando Ricardo Urgoiti, el empresario amigo y dueño de la productora Filmófono donde Buñuel trabajaba los dos años anteriores a la guerra civil española, le escribió para comunicarle que se encontraba rumbo a Estados Unidos.¹ No existía contacto entre ellos desde finales de 1940,² y sin embargo consta que unos días antes Urgoiti le escribió a Alfonso Buñuel acerca de las participaciones de su hermano en las películas de Filmófono anteriores a la guerra, con el fin de proceder a su liquidación.³ Desde Hollywood, Buñuel contestó a esa carta de junio de Urgoiti:

Recibí ayer con gran alegría tu carta aunque no con sorpresa pues sabía por mi madre que te hallabas rumbo a este atómico país. Me intriga que vivas en Rye y como buen curioso me gustaría saber cuál es el objeto de tu viaje. Ni qué decir tiene las ganas FEROCES que tengo de hablar contigo. ¡La cantidad de cosas que seguramente tenemos que comunicarnos! Pero si tú no vienes va a ser difícil realizar mi deseo. Sabes que cuentas aquí con tu casa y si vinieses no te costaría nada el vivir pues tendrías cuarto y un trozo de pan soso como el que se estila por aquí.

Yo acabo de llegar de Méjico en donde he pasado mes y medio. Mi viaje ha sido fructuoso. Me han encargado un film sobre el que ya estoy trabajando —horrorízate, con Negrete— y he firmado para ir a Francia en Noviembre a realizar “La casa de Bernarda Alba” en francés, con la productora SYNOPS.

* Filmoteca Española, Madrid. javier.herrera@filmoteca.mcu.es

¹ Esta carta no se conserva en el legado Urgoiti de Filmoteca Española: a ella es a la que responde Buñuel en esta nueva secuencia de su relación epistolar.

² Hemos tratado la estancia de Buñuel en Estados Unidos de América a través de esta correspondencia inédita, en “The Decisive Moments of Buñuel’s Time in the United States: 1938-40. An Analysis of Previously Unpublished Letters”, en Peter William Evans e Isabel Santaolalla (eds.), *Luis Buñuel. New Readings*, London, British Film Institute, 2004, pp. 43-64.

³ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Carta de Urgoiti a Alfonso Buñuel. Madrid, 29 de mayo de 1946.





¿Qué piensas hacer tú? ¿Volver a España? ¿Sigues haciendo cosas de cine y radio? No pierdo la esperanza, aunque no sé cuándo ni dónde, de volver a trabajar contigo. Recuerdo con gran placer nuestra época filmofónica. Aunque en Méjico hay ahora una gran crisis de producción creo sin embargo que te abrirías camino muy bien. Hay un ambiente estupendo y un gran deseo de hacer cosas buenas. Pero como no sé ni tus proyectos ni el objeto de tu viaje tal vez sea inútil seguir hablándote de tus posibilidades allí. He hablado mucho de ti con Carlos Castillo que es uno de tus buenos amigos con el que puedes contar para todo. Al saber que venías a América se animó creyendo que te llegarías hasta Méjico. *Idem* con Ana María Custodio tan simpática como siempre.⁴

En esta carta se manifiesta ya una serie de tendencias que caracterizan esta nueva etapa de Buñuel: de una parte, las secuelas en su ánimo del final de la segunda guerra mundial, con el lanzamiento de la bom-

⁴ Filmoteca Española. Carta de Buñuel a Urgoiti. Hollywood, 25 de junio de 1946.

ba atómica (de ahí la sorna implícita en la identificación de Estados Unidos como un “atómico país”), y de otra la apertura de horizontes que se le abren a partir de su primer viaje a México, el lugar idóneo que le había recomendado el amigo unos años antes y que a la postre será su definitivo lugar de residencia. A continuación le habla de los poderes que ha otorgado a su hermano Alfonso para cobrar la liquidación de Filmófono y de lo bien que le vendría el dinero para tener algo ahorrado, para después proseguir, en un párrafo muy jugoso, hablando sobre España y sus planes futuros:

¿Qué crees del porvenir inmediato de España? Sobre este punto sólo podríamos estar hablando durante horas. Comprendo que es delicado, sobre todo para ti, el tratar de ello por carta. De todos modos y sin comprometerte mucho podrías resumir en una sola frase tu opinión, por ejemplo: “Creo que pronto estarás por allí produciendo films conmigo” o por el contrario “Si no es en la China, Luis, no creo que volvamos a trabajar juntos por lo menos en España”. En fin, dime algo aunque sea sibilino. *Yo no tengo grandes esperanzas de volver pronto a España y por eso me abro nuevos caminos en Latin América y Francia. He cambiado un poco en bastantes aspectos. Me retiro por completo de toda actividad política, aunque sigo siendo fiel a mis antiguas ideas. Me repugna el mundo y la sociedad tecnológica en que vivo, y tengo la tendencia antivital de refugiarme en el pasado. Como último recurso y sin creer mucho en él, me agarro al cine para no caer demasiado en la vida contemplativa. Ahora más que nunca deseo hacer cosas e intento emprender aventuras como el film con Jorge Negrete para triunfar sobre ellas en vez de, como antes, despreciarlas y encerrarme en torres de marfil.*⁵

Esta carta, importantísima, merece un comentario pormenorizado, especialmente en lo que respecta al último párrafo. De un lado, con la guerra mundial termi-

⁵ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Carta de Buñuel a Urgoiti. Hollywood, 23 de junio de 1946. *Negrita* nuestra.



nada, en plena autarquía del régimen franquista, resulta complicado hablar de España sobre todo por carta; de otro, se constata la falta de esperanza de Buñuel de volver pronto. Inmediatamente después todo un nuevo ideario que marcará en plena madurez su desarrollo posterior, y que se resume en una frase: “He cambiado un poco en bastantes aspectos” pero que no hace sino culminar el proceso iniciado ya a comienzos de 1939, recién llegado a Estados Unidos, cuando Buñuel comienza a ser consciente respecto a sí mismo de que ha dejado de ser Buñuel —al menos en el sentido práctico—, una muerte ficticia⁶ pero real que él atribuye “en parte a nuestra ‘confabulación’ de Madrid ‘Juan-simonésca’ y a los malos ratos que he pasado en este país”.⁷ Ese dejar de ser Buñuel y poder ser un “Durán cualquiera”, en el sentido que hemos apuntado, supone fundamentalmente, aunque no todavía en el terreno moral (pues su “encastillamiento” en este aspecto será una constante de toda su vida), abandonar como director los prejuicios artísticos de índole vanguardista y aceptar las leyes de la industria cinematográfica; es decir, trabajar desde dentro del sistema para intentar sobrevivir con su impronta personal y sin pretender la transformación revolucionaria de las estructuras de producción y las ideologías subsiguientes: una claudicación en toda regla, partiendo del criterio de utilidad pero, eso sí, intentando no dejar de ser fiel a sus principios e ideales de siempre. Cambio que se concretará, una vez que veamos todas las cartas, en una serie de giros decisivos en su personalidad, su pensamiento y su actitud ante la vida y que se explicitan a manera de resumen en las posteriores frases de ese párrafo.

El reportaje de la revista *Oiga*

El comienzo de la difusión de la figura de Buñuel en México tuvo lugar en el reportaje-entrevista de Osvaldo Díaz Ruanova, titulado escandalosamente “Buñuel anuncia la muerte del cine”, publicado en la revista

⁶ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Véase la carta del 30 de enero de 1939, comentada en nuestro ensayo antes citado: “The Decisive Moments...”.

⁷ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Véase la carta del 1 de abril de 1940, estudiada en “The Decisive Moments...”.

Oiga en su número del mes de junio de 1946, con todo lujo de detalles: cinco fotografías, una de ellas junto al escritor Juan Tomás, entonces jefe de publicidad de Grovas, una de las productoras más fuertes del cine mexicano de la época. Como veremos, las ideas expuestas por Buñuel acerca de la naturaleza tecnológica del cine responden a sus preocupaciones del momento, que sin tanta radicalidad se corroboran en las cartas. Presentado como maestro del surrealismo, autor de las celeberrimas películas *Un perro andaluz* y *La edad de oro*, aragonés imbuido de cultura francesa, llevado de la mano de Ramón Gómez de la Serna y del Fritz Lang de *Der Müde Todd* (*Las tres luces*), a caballo de sus estancias precedentes en Francia y América (oposición entre las “ideas” y las “máquinas”), se le identifica como un sufridor existencialista que padece la “angustia de evasión” del hombre moderno, provocada por la guerra “y que lleva a los hombres a huir de sus contornos geográficos y de sí mismos”.

Se citan *in extenso* sus certeras apreciaciones sobre Henry Miller, contenidas en su *The Cosmological Eye*; también se dice que viene a México para hacer “varias películas y un documental etnográfico que presente el drama indio sin proponerle solución”.⁸ Pero la máxima enjundia se encuentra en sus reflexiones sobre el cine, territorio donde se confiesa admirador de Renoir y Feyder, amigo de Clair, del cine ruso “como instrumento de lucha política”, de *Días sin huella* de Wilder, al que considera “un film sencillamente extraordinario. Hollywood llega con él a uno de sus momentos plenarios, culminantes. Anuncia esta obra una época de cine que vuelve a cinematizarse en un necesario retorno a lo suyo, a la imagen, a la sugestión plástica, aunque la aplanadora industrial no le permita en Hollywood ni en parte alguna de la tierra, llegar a la pureza de pasadas épocas”, al tiempo que confiesa su ignorancia del cine mexicano aunque cita a *María Candelaria*, de la que destaca la primera parte “suave, pintoresca e idílica”, frente a la segunda de “una violencia convencional y americanizada”. En dichas reflexiones se traslucen las

⁸ Es la primera referencia que tenemos al respecto; ¿acaso una continuación del espíritu de *Las Hurdes*? Lo cierto es que *Los olvidados* responde a ese planteamiento.

contradicciones intelectuales que siempre tuvo respecto a la consideración artística del cine debido a su filiación eminentemente técnica:

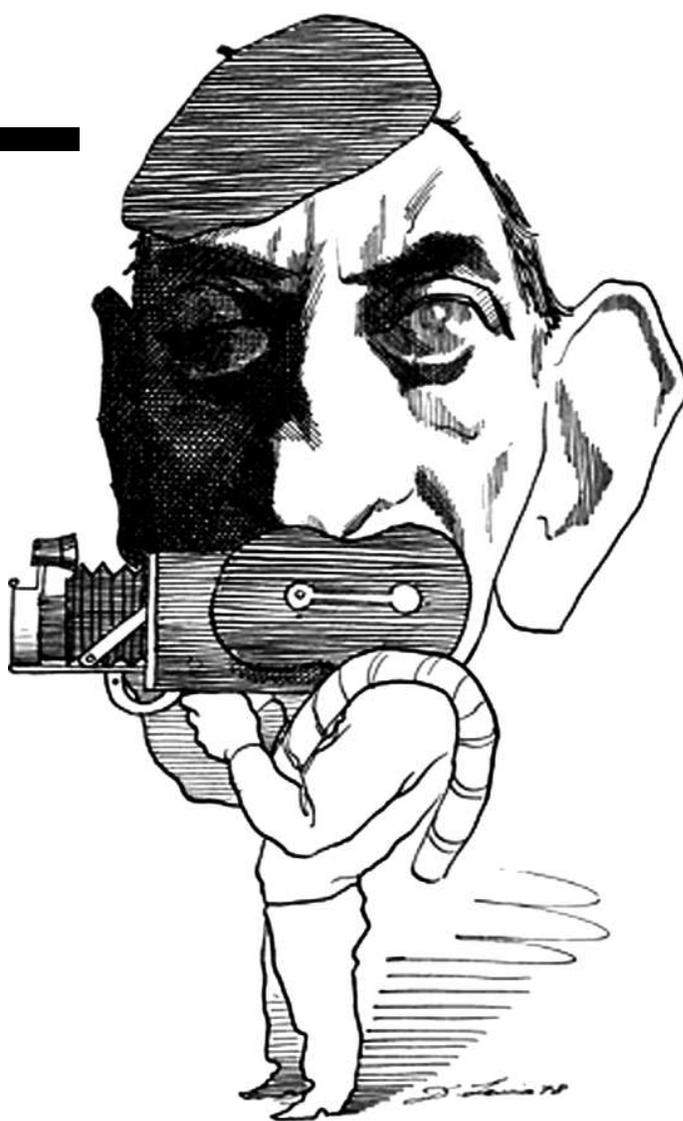
El cine —dice— es un hijo dilecto de la tecnología. Ésta cambia y el arte permanece. Como una máquina o un automóvil, está hecho el cine de perforaciones, de piezas complicadas, de engranajes, de trucos mecánicos, corrigiendo en el tiempo el perfil de su naturaleza. Los films y los automóviles antiguos hoy sólo son curiosidades, referencias. No es, pues, un azar sino un hecho significativo que el cine haya evolucionado más en treinta años que las otras artes en trescientos...

Más adelante insiste con algunas matizaciones de interés: “Sólo es arte en relación y como expresión de lo efímero. Niego al cine no su influencia sino su permanencia dentro de una civilización o una cultura. Jamás dará personajes de la talla dramática de Hamlet o el Quijote... No es nuestro gusto lo que cambia: es la naturaleza siempre inacabada del cine lo que constantemente se transforma y nos impide, aunque parezca paradójica, acercarnos demasiado a la esencia de las cosas. Por otra parte el cine ha hurtado el estilo de su siglo, pero su siglo no puede prescindir del estilo del cine”, para finalmente destacar su ilusionismo: “el cine ha puesto la técnica al servicio de la ilusión” y con el surrealismo: “Gustó el cine como la más alta expresión del sueño y de su mecanismo... El período de cine más próximo a lo absoluto y a lo puro corresponde al surrealismo francés... Más tarde la palabra inició un retorno a los rigores clásicos del teatro que entonces los surrealistas combatimos en nombre de la imagen, aunque después de 15 años, muchos de nosotros estemos convencidos de las excelencias sonoras y sus riquísimas posibilidades”.

La respuesta de Urgoiti

“Años de conversación, o toneladas de papel serían necesarios para satisfacer nuestros deseos de intercomunicación acumulados durante estos años”.⁹ Ése es el

⁹ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Carta de Urgoiti a Buñuel. Rye, N.Y., 5 de julio de 1946.



inicio de la respuesta de Urgoiti efectuada unos pocos días después. Acto seguido nos enteramos del objeto de su viaje a Nueva York:

Respirar oxígeno, y labor de prospección para el futuro, pues soy un “sin trabajo” y “sin programa”. Estoy viendo de cerca las nuevas técnicas electrónicas... así como otras novedades de tipo técnico para ver si alguna de ellas puede tener aplicación práctica en España, cuando allí se pueda trabajar en serio. He estado en Schenectady donde hace veintitrés años incubé la idea del organizar el broadcasting en España. Ahora tengo 46 empiezo de nuevo, con la sola diferencia de haber duplicado la edad y llevar mujer y cuatro chicos sobre los hombros; tengo la ventaja, en cambio, de sentirme más joven que entonces.¹⁰

Tras la liquidación de Filmófono y su victoria en el pleito que interpuso a los traidores —una vez regresa-

¹⁰ *Idem.* Urgoiti solía conservar una copia de cada una de las cartas que enviaba; en este caso, es decir de las cartas cursadas en 1946, sólo conservó ésta.



do de un largo exilio—, Urgoiti parecía desengañado de la producción de películas, pero dada su inquietud innata proseguiría buscando como siempre nuevas posibilidades en el campo de la electrónica. Es curioso constatar que ese desengaño haya coincidido con el comienzo de la recuperación —sería mejor decir inicio— de la carrera profesional de Buñuel como director, pues hasta ese momento lo realizado podría conceptuarse más como producción experimental e independiente, de un lado (desde *Un chien andalou* hasta *Las Hurdes*), y de otro con un sinfín de actividades relacionadas con la producción en sus diversas facetas: supervisión, regidor, montaje, doblaje, etcétera (desde Filmófono a la época de Hollywood).¹¹ Dicho alejamiento se manifestaba en poner al día a su amigo de su última experiencia cinematográfica, la ya citada *Mi cielo de Andalucía*, donde Urgoiti hizo prácticamente de todo:

Mi última “realización” fue una película muy folk-lórica (*sic*), flamenca, españolaza y andaluza (salvo que los caballos que intervenían en las escenas camperas eran más percherones que anglo-árabes, pues el presupuesto no permitía otra cosa), que titulé “Mi cielo de Andalucía”, que cantó Angelillo, y que se portó bien en las taquillas. Limitaciones en el presupuesto y necesidad de tener todos los hilos en la mano, pues me jugaba en ella hasta la camisa y algo más, me obligaron a hacer de guionista (esto con colaboración), *script-writer*, productor, cajero, director y empuja-reflectores. (También en esto con colaboradores.) Bautista la musicó y ayudó en la administración. Quedé “altamente satisfecho” de mi debut como director, pues conseguí ese “máximo del mínimo” que aprendí de ti. Me refiero al equilibrio en el complejo producción-presupuesto que es la esencia de la producción comercial. ¡Gracias, maestro! Si después de este feliz debut en Argentina, no he vuelto a hacer nada en España, es porque todavía no siento vocación de “racketeer”.¹²

Y acto seguido, parafraseando este “raquetismo”, insinúa que ya no tiene nada que ver con la radio ni

¹¹ No se ha destacado lo suficiente y merece un estudio pormenorizado el caso verdaderamente insólito que Buñuel introduce en la historia del cine.

¹² Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Cartas de Urgoiti. Rye, N.Y., 5 de julio de 1946. Literalmente “raquetero”, que figuradamente podría traducirse por “bullanguero”.

con el cine debido a la “conducta de mis antiguos jefes, capitalistas, consejeros, etc. ¡Qué marranos!”, para terminar por aclarar en referencia al pleito:

...te diré que me ha costado dos años conseguir que los de Filmófono me liquidaran las películas. Ahora estoy asesorando a tu hermano (con la experiencia adquirida) sobre este mismo asunto. Mi impresión es que tendrán que acabar por pagar, aunque no escatimarán medios (de toda índole) para evitarlo o dilatarlo. No necesito decirte que ayudaré sin reserva de ninguna clase, a conseguir la restitución. Algún día te contaré la pintoresca historia de este “affaire” bochornoso y sintomático. Desde una supuesta pérdida de libros, hasta amenazas de denunciarme por rojo, toda clase de argucias y armas han esgrimido, pero al final han tenido que pagarme y ha quedado el camino abierto para los demás partícipes como tú y Sobrevida.¹³

Y, por supuesto, sin efectuar ningún tipo de comentario sobre la situación española (como le pedía Buñuel), salvo una alusión genérica al final, a modo de despedida, tras expresar sus serias dudas sobre volver a trabajar juntos:

Yo creo —dice— que muchas cosas tienen que pasar y muy difíciles de que pasen bien, para que tú y yo nos encontremos otra vez allí trabajando en el mismo equipo.

Soy muy pesimista respecto del porvenir, y como reacción procuro cultivar el optimismo interior, para poder seguir andando aunque sea sin rumbo.¹⁴

Ésta sería la última carta de Urgoiti conservada de la relación epistolar con Buñuel.

La contestación de Buñuel la dio el 30 de julio, y en su preámbulo se remite a otro anterior silencio —aunque no tan prolongado— de Urgoiti, entre diciembre de 1938 y marzo de 1940, cuando el cineasta estaba recién llegado a Estados Unidos y el empresario le decía: “Se me hace extraordinariamente difícil escribir esta carta. Solamente tu sentido y tu devoción por lo irracional, podrán servirte para explicar un silencio mío,

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Idem*.

que si a ti te habrá causado contrariedad, enojo, amargura y quizás algo más, a mí mismo me desconcierta profundamente”,¹⁵ pero una de las razones últimas del silencio la esgrime unos párrafos más adelante cuando confiesa que ha sido por la “imposibilidad de remediar tus dificultades”.¹⁶ Sin embargo, lo que recuerda Buñuel exactamente con relación a ese anterior silencio es lo que sigue a continuación y que en cierta medida supone una de las razones objetivas del inmediato desencuentro:

Ante tu amenaza de no considerarme un buen amigo tuyo, hago el supremo esfuerzo de voluntad de escribirte, aunque si no lo hiciese “tú sólo podrías comprender las razones ocultas, subconscientes, que harían que la pluma o la *typewriter* cayesen de mis manos”. (Son palabras textuales¹⁷ tuyas en una carta que me escribiste el 39 de la

¹⁵ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Carta de Urgoiti a Buñuel. Buenos Aires, 19 de marzo de 1940.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Es evidente que no son las palabras textuales de Urgoiti, sino lo que interpreta Buñuel de lo que Urgoiti exactamente dice: “So-

Argentina. ¡Vaya memorió el mío! Pero te aseguro que esas razones me convencieron y te perdoné tu obstinado silencio.)

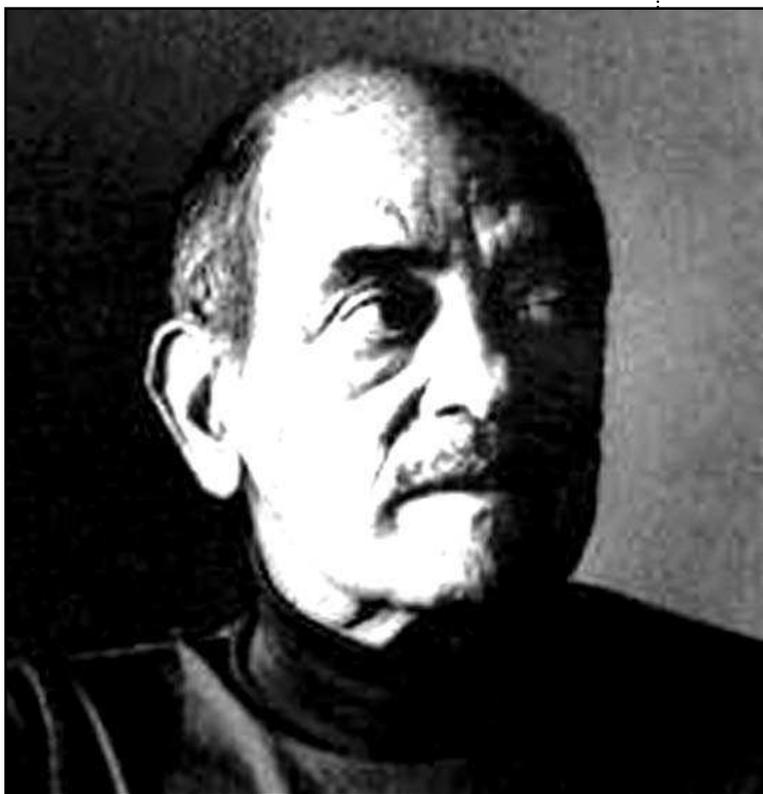
Sería inútil el ocultarte que tu carta, aparte de la gran alegría que me produjo, me llenó de tristeza, y no intentaré explicarte esa paradoja. Lo de tristeza porque veo lo que has debido pasar en España donde tantos te debían cosas importantes, ya por lo que hiciste a su servicio o en el terreno de la pura amistad. Esta escapada tuya a New York, como ya nos lo hemos comunicado Castillo y yo, no es más que el termómetro de tu inquietud actual, sobre todo cuando dices que vas a estudiar ahí nuevas técnicas para aplicarlas en España “cuando allí se pueda trabajar en serio”. ¿Cuándo se podrá trabajar allí en serio? Si me lo dijese, eso sólo me explicaría tu actitud frente a nuestro mundo de hoy, nacional e internacionalmente. Por eso me da pereza y me desanima el sostener una correspondencia. Nada sabe uno en concreto del amigo ausente después de haberse cruzado entre los dos varias cartas. Pero más vale algo que nada y en ese sentido bien están las misivas.¹⁸

En el último párrafo Buñuel da en la diana de lo que supone una relación amistosa solamente basada en la correspondencia epistolar: siempre se ocultan los entresijos profundos, las tomas de partido y las causas que fundamentan las decisiones importantes; todo ello centrado en España y en las posibilidades reales de “trabajar allí en serio”; un pensamiento, una razón en la que se pueden concitar todas las opciones que el individuo puede tener en cuenta en un determinado momento. De ahí el descreimiento en mantener una correspondencia con los amigos, una actitud que a partir de aquí irá *in crescendo* en Buñuel, y que él mismo reconocerá en diversas ocasiones en sus propias cartas.

No obstante, Buñuel se muestra inasequible al desaliento porque aún a estas alturas y teniendo en cuenta el “realismo” de Urgoiti, se

lamente tu sentido y tu devoción por lo irracional, podrán servirte para explicar un silencio mío...”

¹⁸ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Carta de Buñuel a Urgoiti. Hollywood, 30 de julio de 1946.





atreve a rebatirle su desesperanza en la futura colaboración con un canto nostálgico a la primera época de Filmófono:

Tu pesimismo sobre nuestra futura colaboración me parece excesivo. No creo que sea mañana ni pasado pero cuando dos personas quieren una cosa esta se realiza. Basta que uno de los dos triunfe para que le ofrezca al otro la inmediata oportunidad. Si no es en España, por el momento, puede ser en otro país. Pero algo me dice interiormente que volveremos a trabajar juntos. ¡Qué lástima que terminase lo de Madrid! A estas alturas ¿que no hubiéramos hecho ya? Yo guardo un gran recuerdo de nuestra colaboración y amistad de aquella época.¹⁹

Luego le hace partícipe de nuevo de sus proyectos:

Abandono los Estados Unidos. Voy a hacer una película en Méjico y sólo espero el O.K. de Negrete —que no sé si okeyara (*sic*)— de mi adaptación. Después, en Diciembre, a Francia para hacer “La casa de Bernarda Alba”, en francés. Luego, Cine France, quiere que me encargue de su departamento de corto metraje. En esta última casa trabaja Gremillon. También en Méjico tengo otras proposiciones pero creo que no volveré a este continente. América para los americanos (*sic*). Odio cada día más nuestra época tecnológica, la más inmoral y antiespiritual de la historia. Si hubiera un rincón olvidado en el mundo y pudiera comer en él, allí me iría. En Hollywood y en New York he comenzado a sentir hondamente la Edad Media. Hablo en serio, pero no sigo porque no te escribo para teorizar...²⁰

En este párrafo se manifiestan los cambios de ánimo respecto a la posibilidad de ir a Méjico y que se concretarían aún más unos días después: es claro que de las diversas opciones que barajaba, la que menos entusiasmo le proporcionaba era la de permanecer en América, símbolo de lo que en ese momento más detestaba. En

¹⁹ *Idem*. Este párrafo es antológico como demostración del sentimiento de amistad que poseía Buñuel, y que fue una constante hartamente repetida por sus exégetas.

²⁰ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Cartas de Buñuel. Hollywood, 30 de julio de 1946. En este último párrafo, los acentos consignados han sido corregidos a mano por el mismo Buñuel en el manuscrito original.

otro párrafo posterior le toca el tema peliagudo del dinero adeudado:

Mi madre —dice— está muy contenta porque ya ve en sus manos, para mí, las aproximadas 180.000 pesetas de Filmófono, que tú le dijiste. En Méjico dejé todo arreglado para que me hicieran poderes a través del consulado Portugués pero ésta es la fecha en que no me han enviado nada ni sé lo que pasa. Desde luego haré lo que sea necesario para obtenerlos y enviarlos a España a nombre de Alfonso. Espero que con tu consejo podamos sacarles algo a esos tipos. Gracias de antemano.²¹

Esta carta debió incomodar a Urgoiti no sólo porque la contesta el mismo día que la recibió, el día 1 de agosto, según consta en una anotación manuscrita a lápiz,²² sino a juzgar también por la respuesta obtenida del mismo Buñuel el día 6 de agosto:

Me ha asombrado enormemente, y reconozco que me ha amoscado, el que leyese entre líneas en mi penúltima carta reservas y reticencias. Indudablemente tu interpretación es equivocada o yo sin quererlo me expresé mal. No guardo copia de esa carta pero como me conozco y sé que mis sentimientos hacia ti son de una absoluta cordialidad puedo garantizarte que o escrito por mí o imaginado por tí nada puede haber ofensivo en esa funesta misiva. Si citaba tu propio párrafo de hace unos años fue porque, entonces, me convenció y encontré que era un buen argumento para justificar tu silencio. La prueba de que me gustó fue que aún me acordaba. Repito: me ha asombrado el que vieras reservas en mis líneas.²³

²¹ *Idem*. Estos datos conectan con la carta de Urgoiti a Alfonso Buñuel del 29 de mayo de ese mismo año, y con la nota del 1 de agosto en la que textualmente dice: “...hoy sólo te pongo unas líneas para decirte que mis poderes para mi hermano estarán listos mañana según me escribe Castillo. O sea que saldrán para España apenas los reciba yo aquí. Mucho te agradeceré que aconsejes a mi hermano lo que ha de hacer, y naturalmente que siga tu consejo pero con un buen abogado junto a él”.

²² Desafortunadamente no se conserva copia de esta carta.

²³ El párrafo de marras al que alude Buñuel y que le escribió al comienzo de la carta del 30 de julio es textualmente como sigue: “Ante tu amenaza de no considerarme un buen amigo tuyo, hago el supremo esfuerzo de voluntad de escribirte, aunque si no lo hiciese ‘tu sólo podrías comprender las razones ocultas, subconscientes, que harían que la pluma o la *typewriter* cayesen de mis manos’. (Son palabras textuales tuyas en una carta que me escribiste el 39

A continuación expresa su discrepancia con las tendencias “atómicas” del amigo y aprovecha para lanzar su teoría sobre la situación presente del mundo tras el término de la segunda guerra mundial y el impacto de la energía nuclear, en unas líneas que no tienen desperdicio y que serán definitorias de su poética y de su filosofía de la vida a partir de este momento:

Todo lo que sea colaborar con nuestra inmundada época tecnológica me repugna... Y si yo personalmente contribuyo a mi modo con la “perecedera forma de sub-arte” que es el cine es bien a pesar mío y por no hallar ni saber expresarme mejor con otro instrumento artístico de más tradición y eternidad. La física del átomo no me epata (*sic*) más que la presión del vapor, por ejemplo, y los hombres podían pasarse muy bien sin ambas cosas. No niego con esto, ni me opongo porque estaría loco, a la terrible y prosaica realidad tecnológica de nuestros días: simplemente quiero hacer constar que no le tengo ni admiración ni simpatía, ni despierta mi interés. El átomo no me ha descubierto otra cosa, mejor dicho me ha confirmado, la baja moral de estos tiempos. Como ejemplo y síntoma de ellos escojo la frase de Churchill —personaje tan vil como Hitler, pero sin la aureola paranoica de éste—. “La Divina Providencia ha puesto en nuestras manos —de las Naciones Anglosajonas— este terrible medio de destrucción. ¿Qué hubieran hecho nuestros enemigos si el azar lo hubiera colocado en las suyas?” Esto lo dijo en un discurso al día siguiente del criminal atentado contra Hiroshima. Ese cinismo, cruel y blasfemo, contenía ya todo el programa “social” del átomo que luego hemos visto puesto en práctica. Y lo que te rondará morena. No puedo alargarme más sobre este tema. Hombres de buena voluntad ya lo andan desarrollando

(*sic*) de la Argentina). ¡Vaya memoriación el mío! Pero te aseguro que esas razones me convencieron y te perdoné tu obstinado silencio”. Aquí Buñuel, a pesar de presumir tener un “memoriación” se equivoca: la carta citada fue del 19 de marzo de 1940 y lo que transcribe como palabras textuales de Urgoiti es una versión suya y particular de lo que realmente escribió el empresario, aunque la idea básica sigue siendo la misma. Las palabras exactas de Urgoiti fueron: “Se me hace extraordinariamente difícil escribir esta carta. Solamente tu sentido y tu devoción por lo irracional, podrán servirte para explicar un silencio mío, que si a ti te habrá causado contrariedad, enojo, amargura y quizás algo más, a mí mismo me desconcierta profundamente”, y se encuentran contextualizadas en el corpus de este artículo.

por ahí. Pero son una minoría inescuchada y no pesan para influir en la opinión de los que manejan los cañones y las finanzas.²⁴

El siguiente párrafo de la carta también es ilustrativo de la curiosidad innata de Buñuel y de cómo le interesaba todo lo que se dijera sobre él, pues le pide al amigo “que si tienes tiempo me pusieras unas líneas, con toda franqueza y objetividad, de lo que hayas oído sobre mí en España a los ardientes defensores del llamado Caudillo. Tal vez sea infantil y masoquista este interés mío pero es una realidad. Claro que no te insisto porque supongo que no tendrás ya tiempo de escribirme y además tal vez no te agrade. Ya satisfarás mi insana curiosidad en otra ocasión”.²⁵

Pero, acaso lo más interesante, es la apostilla manuscrita (el resto de la carta al igual que las otras están

²⁴ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Cartas de Buñuel. Hollywood, 6 de agosto de 1946.

²⁵ *Idem.*





mecanografiadas) que figura tras la firma y que reza de la siguiente manera:

Todos los proyectos que te contaba en otra carta y a pesar de haber firmado contratos y opciones no pasan por el momento de proyectos. Mientras tanto estoy a las últimas monetariamente. No he podido ni pagarme un viaje a New York para verte y arreglar al mismo tiempo unos asuntos. Con Hollywood me siento incompatible. Con Méjico todavía más. Lo mejor y lo único de América es New York.²⁶

Sin embargo, a pesar del desánimo manifiesto, acuciado sin duda por los problemas económicos, partiría casi de inmediato rumbo a México para preparar *Gran Casino*, de donde regresaría el 24 de septiembre a Los Ángeles para llevarse a su familia.

Y aquí comienza otra historia y la separación definitiva del amigo. Seguramente no volverían a verse sino hasta el 14 de junio de 1960, día en el que Urgoiti, de su puño y letra, anota en una cuartilla: “Buñuel según me dice en Madrid el 14/6/60. En proyecto: ‘Ángel Guerra’ de Galdós. Coproducción: Gonzalo Elvira, Walenstein- México con Uninci (España)-Dominguines, Rabal, etc. Enero-Abril 1961. Alternativamente. ‘Baucluse’? en Paris.”²⁷

Los giros decisivos en la trayectoria de Buñuel

De todo lo que antecede pueden sacarse interesantes conclusiones que ayudan al mejor conocimiento de Buñuel en esta etapa tan decisiva de su vida.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Creemos que esta anotación es sumamente importante para conocer la génesis de *Viridiana*, ya que la adaptación de la novela de Galdós, *Ángel Guerra*, parece ser la primera idea que Buñuel tuvo *in mente*, aspecto que hasta ahora ha sido señalado muy de pasada por Agustín Sánchez Vidal, quien a propósito de su comentario sobre *Nazarín* dice: “Igualmente hay elementos de *Ángel Guerra* —otra obra del novelista que el realizador siempre quiso rodar— que se han colado de rondón en estos filmes [se refiere tanto a *Nazarín* como *Viridiana*] y en *Tristana*”. Cfr. Agustín Sánchez Vidal, *Luis Buñuel*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 210. Véase igualmente Ramón Navarrete Galiano, “Viridiana: una recreación cinematográfica de Leré”, en *Actas del Quinto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos* (1992), Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1995, vol. II, pp. 61-68.

Retirada de la actividad política

El tema de la política en Buñuel siempre es peliagudo y resbaladizo porque en vida, aunque los hechos se empeñaban en insinuar lo contrario, siempre se mostró ambiguo y calculadamente aséptico; sin embargo, esta afirmación hecha a Urgoiti: “Me retiro por completo de toda actividad política, aunque sigo siendo fiel a mis antiguas ideas” es un reconocimiento explícito de su compromiso político con la Segunda República Española y con el Partido Comunista tanto francés como español, tal y como en su momento demostramos,²⁸ así como de su total desvinculación de cualquier directriz partidista. A partir de ahora tendremos a un Buñuel cada vez más acentuadamente individualista, amén de prudente en todas sus manifestaciones públicas y artísticas, sobre todo si la consigna era sobrevivir y “hacer cosas” en medio de la jungla industrial del cine mexicano, aunque la fidelidad a sus “antiguas ideas” no dejará de estar presente, como un hilo conductor subliminal, en la mayor parte de las obras que firmó durante ese periodo, entre 1946 y *Viridiana*.

Me repugna el mundo y la sociedad tecnológica en que vivo

Primordialmente europeo, y franco-español por más señas, no dejó de estar incómodo en América, sobre todo en Hollywood y en Estados Unidos, a partir del “criminal atentado” contra Hiroshima, aunque se mostrara más complaciente (diríamos “contradictoriamente complaciente”) con Nueva York. Para él, moralista empedernido, era la sociedad americana en la que había vivido ocho años la abanderada del progreso tecnológico que había provocado la masacre en nombre de la civilización y la que representaba con mayor pureza la “bajeza moral” de la época; por eso, sin negarla ni opo-

²⁸ Luis Buñuel, “Me adhiero al PCE, dejo el surrealismo”, trad. y comentario de Javier Herrera, en *Buñuel 100 Años*, núm. monográfico de *El Cultural*, 13 de febrero de 2000, pp. 6-7. Posteriormente, Román Gubern y Paul Hammond, en “Buñuel. De ‘L’Union Libre’ au ‘Front Rouge’”, publicado en *Positif*, núm. 482, abril de 2001, pp. 63-67, contextualizan el tema y lo dejan meridianamente claro. Por otra parte, el tema de la actividad y las ideas políticas, sobre todo su amistad con declarados miembros del Partido Comunista durante toda su vida, es tan sugestivo que merecería todo un largo ensayo, aún no realizado.

nerse del todo a ella, porque eso supondría estar loco (esa dialéctica no radical es nueva en su pensamiento), sí le niega, en cambio, su admiración, su simpatía y su interés; es decir, aunque le repugne dicha realidad es preciso convivir con ella porque no hay más remedio si se quiere vivir (sobrevivir) en este mundo tal como es. Puede decirse, si nos atenemos a estos documentos, que el mejor exponente del cambio operado es esta crítica furibunda a la tecnología, temática que a partir de entonces se convertiría en una obsesión²⁹ hasta el final de sus días y que teñiría por activa o por pasiva el conjunto de su obra. Ya lo dice él mismo: el *refugio* es el pasado, pero también la *huida* del mundo; en efecto, si lo primero es patente en ese deseo constante de retornar a la época anterior a la guerra civil, es decir a Fil-mófono, intentando por todos los medios tender puentes con el amigo y resucitar esa “edad de oro” (respecto de lo cual Urgoiti es, como hemos visto, desde siempre escéptico como buen ingeniero y hombre de empresa), lo segundo, ese “menosprecio de corte y alabanza de aldea”, la isla desierta, ese “rincón olvidado en el mundo” al que se iría si “pudiera comer en él”, se manifestará de manera muy explícita en su *Robinson Crusoe*.³⁰ Pero en última instancia lo que late en esta dualidad es el desengaño por haberse encontrado en el lugar más insospechado y sorprendente, la moderna América, la mítica Hollywood, de nuevo con la Edad Media, con el mundo medieval que tanto le atraía y repelía al mismo tiempo en su tierra natal, refugio y huida, atracción y repulsión que afectarían su manera de entender la vida y en consecuencia al medio con el que se gana la subsistencia, el cine.

²⁹ La obsesión por el progreso tecnológico iba pareja a la del terrorismo internacional, un tema muy presente en sus últimas películas y que dejaría *Agón*, un guión inédito que hubiera significado su última película. Sobre dicha cuestión, en la que se mostró especialmente agorero respecto a la eclosión del terrorismo islamista, y las masacres recientes que ha perpetrado, ha escrito con su habitual lucidez Víctor Fuentes en su último libro, *La mirada de Buñuel. Cine, literatura y vida*, Madrid, Tabla Rasa, 2005, especialmente el cap.11, pp. 341-364.

³⁰ Véase la reciente edición del guión de esta película por Peter Evans, publicado en la colección Buñuel del Instituto de Estudios Turolenses.



Nueva concepción del cine

Pero en lo que más le afectó ese cambio de mentalidad fue en su nueva concepción acerca del cine, como consecuencia de una reflexión sobre su naturaleza esencialmente técnica, llegando a la conclusión de que precisamente su carácter efímero y perecedero lo alejaban de la tradición artística, convirtiéndolo en “sub-arte”. Este es, desde luego, un cambio sustancial respecto a la época surrealista en la que —como él mismo manifestó— estaba sumido, con sus actitudes despreciativas respecto al cine comercial y a la industria. Como consecuencia de ello vino el repliegue y la cerrazón en la “torre de marfil”, para no ver cómo era realmente la realidad; en este sentido, resulta todo un manifiesto de la nueva época la frase: “Ahora más que nunca deseo hacer cosas e intento emprender aventuras como el film con Jorge Negrete para triunfar sobre ellas”; es decir, hay que salir invicto sobre las cosas que no gustan para, llegado el caso, saborear el triunfo y hacer lo que uno desea. Su descreimiento en el propio medio de ex-



presión lo hacía aferrarse a él —a pesar suyo—, como último recurso “por no hallar ni saber expresarme mejor con otro instrumento artístico de mas tradición y eternidad”. Así, vería el alumbramiento de las obras de su periodo mexicano, desde *Gran Casino* (1946) hasta *Nazarín* (1958), las cuales, a manera de antítesis respecto a la etapa surrealista, traerían como consecuencia la síntesis definitiva de la concepción del cine como “instrumento de poesía”,³¹ materializada en el logro de ese *documentalismo psicosocial*, definitorio de su inimitable estilo. Es en ese sentido —de olvido de la poética vanguardista— que hay que entender sus apelaciones a la “muerte del cine”, expresadas en sus declaraciones a *Oiga*; seguir en la senda de la independencia creativa como un *auteur*, pero aceptando los condicionamientos derivados de su filiación tecno-industrial como un producto influyente socialmente hablando.

El síndrome del exiliado

La permanente obsesión de Buñuel en sus cartas al amigo Urgoiti de volver a trabajar con él en un resucitado Filmófono, no es sino la más patente expresión de la presencia de España y de lo “español” en su cine.³² Se ha dicho, no sin razón, que sus películas mexicanas sólo tienen de mexicano la epidermis, el préstamo de los actores, lugares y ambientes, y que en realidad lo que hizo Buñuel fueron obras de raíz y esencia españolas. Consecuente con esa línea de actuación sería la continuación del “estilo arnichesco”, es decir, el espíritu del sainete propio de Filmófono, con las películas más folclóricas, incluida la nueva versión de *Don Quintín el amargao* (1951), también conocida como *La hija del engaño*. Todo ello sin hablar de las conexiones evidentes de *Las Hurdes-Tierra sin pan* con *Los olvidados* (1950); *El río y la muerte* (1954) y el documentalismo psicosocial que impregna *Subida al cielo* (1952), *Él* (1953), *Ensayo de un crimen* (1955) o *Los ambiciosos* (1959); pero también de esta época es, no se olvide, la asimilación

³¹ Véase nuestra edición de “El cine, instrumento de poesía”, en *Litoral*, núm. 235, Málaga, 2003, pp.158-163. Número monográfico dedicado a *La poesía del cine*.

³² Frase de Emilio García Riera: “Buñuel trataba de evocar España a través de los rostros y paisajes mexicanos”, cit. en Agustín Sánchez Vidal, *op. cit.*, p. 230.

que lleva a cabo de la obra de Benito Pérez Galdós,³³ cuya primera y genial plasmación es *Nazarín* (1958), para seguir con *Viridiana* (1961) y culminar con *Tristana* (1970).

Los comienzos en México

Sería precisamente Ricardo Urgoiti —ya exiliado por tierras americanas—, quien en febrero de 1938 hablaría primero a Buñuel (que a la sazón trabajaba en París) de México, como un lugar idóneo para afincarse: “México te encantaría —le decía—. No recuerdo si cuando estuviste en Hollywood hiciste alguna escapada, pero bien vale la pena.”³⁴ El caso es que a medida que su continuo trasiego entre Nueva York y Hollywood no empezaba a dar los resultados requeridos, fue cuando a través de Denise Tual (a quien conoció en la casa de René Clair en Hollywood) visitó México por vez primera, volviéndose a encontrar con Oscar Dancigers, surgiendo de ese cruce de azares la posibilidad de realizar *Gran Casino*, su primera película mexicana. La historia posterior ya es bastante conocida, a pesar de esa “incompatibilidad” que *a priori* atisba en su nuevo país de adopción, lo que no fue óbice para que realizara ese buen puñado de obras maestras antes citadas, e incluso para que a su vez —¿paradojas del destino o agradecimientos del subconsciente?— recomendará al amigo Urgoiti venir a México en 1946 a producir.



³³ Víctor Fuentes, exiliado como Buñuel, ha hablado acertadamente a propósito de esta línea galdosiana de “redención del exilio”. Véase *Los mundos de Buñuel*, Madrid, Akal, 2000, pp.139-159. También desde una perspectiva similar, Carlos Barbachano, “Algunas consideraciones sobre la obra mexicana de Luis Buñuel” (1996), en su recopilación *Entre cine y literatura*, Zaragoza, Prames-Las Tres Sorores, 2000, pp. 43-62.

³⁴ Filmoteca Española. Archivo Urgoiti. Carta de Ricardo Urgoiti a Buñuel. México, 22 de febrero de 1938.



Los olvidados, de Luis Buñuel: el exilio republicano español y la revitalización del cine social en Latinoamérica

...si la madre España cae,
—digo, es un decir—, salid, niños del mundo, id a buscarla!...
César Vallejo

En 1994, cercana ya la conmemoración del centenario del cinematógrafo, la revista mexicana *Somos* convocó a un escogido grupo de críticos, historiadores y profesionales —entre los que se encontraban Jorge Ayala Blanco, Nelson Carro, Carlos Monsiváis, Tomás Pérez Turrent, Eduardo de la Vega Alfaro, Gustavo García o Gabriel Figueroa, por citar algunos nombres— para que nominaran las cien mejores películas de la historia del cine mexicano. *Vámonos con Pancho Villa* (1935), de Fernando de Fuentes, ocupó el primer puesto en la lista. El segundo lugar correspondía a *Los olvidados* (1950). Más allá de las reflexiones o valoraciones que pueda sugerirnos el hábito contemporáneo de los *rankings* o de mecanismos similares de *aminoración selectiva* —en palabras del poeta Pedro Salinas—, podría afirmarse que *Los olvidados* llega a nuestros días en calidad de obra maestra, en inmejorable disposición para ser considerada como uno de los trabajos más logrados de la historia del cine mexicano. Pero hasta alcanzar tan altas cotas de prestigio, sin embargo, el filme tendría que cumplir un accidentado periplo, ya que su acogida inicial no fue tan favorable como podría deducirse de la lectura de la lista publicada por *Somos*. La película era tan dura e innovadora, tan crítica y arriesgada en sus planteamientos, que en sus primeros pases los espectadores reaccionaron con indignación ante las pretendidas señas de mexicanidad activadas por Luis Buñuel. *Los olvidados* se atrevía a abordar el problema de la delincuencia infantil y juvenil en los barrios más humildes de la Ciudad de México, y lo hacía apelando, como nunca antes se había hecho en el cine latinoamericano, a la verosimilitud del relato.

Buñuel no dudó en desplegar tres operaciones de alcance: una estética, que asegurase la renovación de la expresión cinematográfica (el cine como

* Universidad Carlos III de Madrid.



instrumento de poesía), una ideológica y política, que dotara a su argumento de un cuerpo de denuncia social estrictamente revolucionario (la crítica por la izquierda del neorrealismo, tal y como habían hecho los surrealistas en los años treinta con el realismo social proveniente de la Unión Soviética), y una cultural que permitiera ensamblar ambas pretensiones en la emergencia de nuevos procesos identitarios (la consecución de un filme que inyectara los valores de la cultura occidental en los moldes tradicionales de la América emergente). Su acierto en la integración de los objetivos descritos explica las razones de la privilegiada posición que corresponde a *Los olvidados* en la historia de la cinematografía, y la enorme influencia de su imaginario en el cine social que comenzaría a ponerse en marcha en Latinoamérica desde mediados de los años cincuenta. Veamos de qué modo se vincula lo verosímil con lo poético en la propuesta de un nuevo concepto de identidad.

Al final de los créditos iniciales de *Los olvidados* puede leerse el siguiente rótulo: “Esta película está basada íntegramente en hechos de la vida real y todos sus personajes son auténticos.” A continuación, los nombres de las instituciones públicas y los especialistas que han contribuido a perfilar la credibilidad de lo que va a contarse. La intención de advertir al espectador sobre este punto no termina aquí, sino que continua con el prólogo documental que da comienzo al filme. Mientras desfilan ante nuestros ojos los suntuosos y magníficos edificios de Nueva York, París y Londres, una voz en *off* nos informa sobre la existencia en estas ciudades de hogares miserables, “que albergan niños malnutridos, sin higiene, sin escuela, semilleros de futuros delincuentes”. La Ciudad de México, concluye el narrador, “no es excepción a esta regla universal”. Así queda planteado el marco de la ficción, que da comienzo con el retorno del cruel *Jaibo* a sus funciones de líder de pandilla, recién fugado de su internamiento en una correccional.

Todos los niños y jóvenes de su grupo rondan la miseria y viven un terrible sentimiento de abandono, mezcla de orfandad paterna y desatención maternal.



Cuando aparece tímidamente la figura paterna, la misma que ha abandonado a Pedro o al *Ojitos*, lo hace en condiciones de absoluta decrepitud: el pusilánime abuelo de Meche o el padre alcohólico de Julián son buena muestra de ello. Las madres, aunque presentes, apenas pueden hacerse cargo de sus hijos. La madre de Pedro, lejos de intentar interpretar los gestos de su rebeldía, le desprecia sin compasión, en nombre de los principios de la moral. La de Meche permanece postrada en una cama. En medio de este infierno pronto surgirá la tragedia: *Jaibo* se sirve de Pedro para darle un escarmiento a Julián, a quien acusa de haberle delatado. El asesinato de éste a manos de *Jaibo* hace recapacitar a Pedro sobre su destino. Pero el despiadado delincuente truncará cualquier alternativa. En una primera ocasión, provoca su ingreso en una granja de reeducación infantil. Más tarde, cuando el director del reformatorio pone a prueba a Pedro, *Jaibo* le arrebató el dinero que le habían entregado, sumiéndole en la desesperación.

Ante las humillaciones y la paliza que recibe de su antiguo jefe de pandilla cuando intenta rendir cuentas, Pedro se venga acusándolo en público de asesinato. Por la noche, *Jaibo* va al encuentro de Pedro en el establo de Meche y acaba a palos con la vida del niño, tal y como había hecho con Julián. Finalmente, gracias al aviso



de un viejo ciego ruín, una de sus muchas víctimas, la policía cerca a *Jaibo* y le abate a tiros en su intento de huida. Sobre el primer plano de su rostro agonizante vemos imágenes de su delirio y oímos su diálogo con la voz de la madre imaginaria y ausente: “¡Estoy solo, solo! —Como siempre, mi’ hijito, como siempre. Ahora duérmase y no piense. Duérmase, mi’ hijito, duérmase!”.

La crueldad del filme desató las iras de algunos integrantes del propio equipo de rodaje, incluido el del dialoguista Jesús Camacho, Pedro de Urdimalas, que prefirió no ser citado en los títulos de crédito de una película a su juicio engañosa y “miserable”. Tras su estreno, influyentes personalidades de la vida cinematográfica e intelectual mexicana acusaron a Buñuel de traicionar al país que le había acogido, de presentar una falsa imagen de México. La película sólo resistió cuatro días en las pantallas de la capital. Cuando todo indicaba que se repetiría el caso de *Tierra sin pan*, que *Los olvidados* corría el riesgo de convertirse en otra obra maldita de Buñuel, algunos de sus fieles entusiastas, como Octavio Paz, consiguen presentarla a concurso en el Festival de Cannes. Luis Buñuel volverá a fascinar en Francia veinte años después de la presentación en sociedad de *La edad de oro* (1930). Su espectacular triunfo europeo contribuyó a aplacar los ánimos y a diluir de paso muchos y arraigados prejuicios en México, donde el público comenzó a ver con otros ojos los hallazgos narrativos y estéticos del cineasta aragonés. *Los olvidados* empezaba a reconocerse, por fin, como algo muy cercano.

Estas consideraciones sobre el hecho de que *Los olvidados* —primera película “de autor” que Buñuel abordaría en el exilio tras diecisiete años de trabajos propagandísticos o comerciales— sea tomada como un filme representativo del cine mexicano, de que sea valorada su genuina mexicanidad, no se han acompañado, por desgracia, de una reflexión de conjunto sobre algunas ideas que gravitan en la vida intelectual del exilio republicano. En otras palabras: ¿cómo explicar la razón de que una obra tan mexicana sea puesta en pie por un equipo de españoles (Luis Buñuel, Max Aub, Juan Larrea, Luis Gustavo Pittaluga, Luis Alcoriza), que conservan y exhiben una altísima conciencia de

serlo y de sentirlo, por un grupo de creadores adscritos al recién inaugurado exilio republicano español (“trans-terrados”, como los denominaría y se autodenominaría de paso el filósofo José Gaos)? Para contestar a esta pregunta quizás convenga repasar los pormenores que rodearon la concepción del filme.

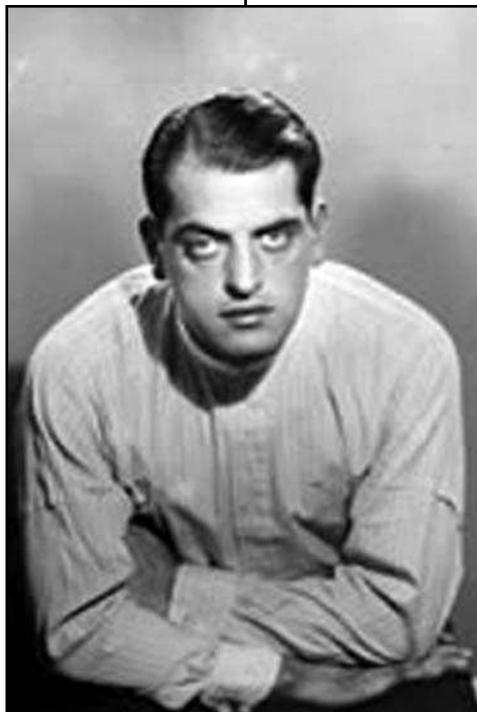
Por aquel entonces, los últimos años de la década de los cuarenta, el poeta y ensayista español Juan Larrea y Luis Buñuel se reunían casi todos los domingos para charlar e intercambiar impresiones. En esas tertulias fructificarían trabajos de enorme influencia para la obra posterior del cineasta aragonés, como el guión *Ilegible hijo de flauta*, sobre una antigua novela que Larrea había escrito en 1927. Hasta tal extremo, como apunta Víctor Fuentes, que “temas e ideas visuales del guión y el aliento que animaba las palabras de su introducción sí pasaron a las películas mejicanas de Buñuel, con un inconfundible cuño suyo, pero además encarnadas en realidades de la vida y la cultura mexicana”. “Podemos decir”, remata Fuentes, “que *Los olvidados*, en su concepción profunda, es el *Ilegible...* mexicanizado, o que, en el trayecto que recorrió del guión de *Ilegible...* a la realización de *Los olvidados*, Buñuel descubrió la veta de su cinematografía mexicana, en la que ahondaría desde este filme a *Simón del desierto*, pasando por sus grandes logros de *Él*, *Nazarín* y *El ángel exterminador*”.

¿Cuándo y cómo se inició en esta senda Buñuel? “Me sentía tan poco atraído por la América Latina que siempre decía a mis amigos: ‘Si desaparezco, buscadme en cualquier parte, menos allí.’” Así comienza el cineasta aragonés el capítulo de sus memorias dedicadas a México. No exageraba. Todo indica, en efecto, que el traslado a este país tiene menos que ver con sus afinidades previas hacia Latinoamérica que con una situación económica insostenible. Desde 1943, Buñuel venía siendo objeto de graves denuncias, vilmente traicionado por personas que conocían de cerca sus actividades políticas; en primera instancia por el pintor Salvador Dalí, más adelante por el músico y ex militar republicano Gustavo Durán. A raíz de las delaciones de estos dos antiguos amigos, su presencia en la escena pública estadounidense quedaría vetada para siempre. Así las cosas, el cineasta aragonés se encuentra en un

callejón sin salida y predispuesto a aceptar las facilidades que se ofrecían amablemente desde México. A su llegada a la capital mexicana prepara su regreso a los platós con *Gran casino* (1946), musical producido por Óscar Dancigers y protagonizado por Libertad Lamarque y Jorge Negrete. En este contexto se produjo el encuentro de Buñuel con una nutrida y culturalmente activa colonia española. Es así, en definitiva, como concluye un prolongado y aciago periodo de aislamiento en los Estados Unidos.

Entre las figuras más sobresalientes del exilio republicano en México descollaba por su enérgica militancia americanista Juan Larrea. La admiración de Buñuel —personaje muy poco amigo de este tipo de entregas— hacia Larrea era sólida, antigua y procedía de intereses comunes y diversos. La publicación de algunos poemas de Larrea, gestionada por su amigo Gerardo Diego, le bastó para hacerse notar en los circuitos literarios madrileños. Su fama como poeta llegó a ser extraordinaria. En uno de sus viajes a España, César Vallejo descubre con asombro el prestigio del que goza su amigo, y así se lo hace saber por carta al propio Larrea: “la elite española tiene por tu obra una admiración, y sobre todo, un respeto casi religioso”. No en vano Buñuel se referirá a él en sus memorias como “uno de los más grandes poetas españoles”.

A finales de los años veinte, empero, tras atravesar una honda crisis personal, Larrea decide abandonar el ejercicio de la poesía. Todo su interés se vuelca entonces en el ensayo y estudio de la arqueología y el arte precolombino. En 1930 se traslada con su mujer a Perú, donde permanecerá hasta el año siguiente, y allí reúne una valiosa colección de piezas incas que acabará por donar al gobierno de la república española. La sublevación franquista le sorprende en Francia, donde su amistad con personajes de la talla de José Bergamín, presidente de la Alianza de Intelectuales Antifascistas, o Pablo Picasso, le sitúa como uno de los personajes



clave, junto al mismo Buñuel o a Max Aub, en la promoción de obras y proyectos culturales de repercusión internacional en defensa de la República. A principios de 1938, Larrea pone en marcha el Comité de Ayuda a los refugiados españoles y la Junta de Cultura Española, en la que Louis Aragon y Pablo Neruda colaboran en la tarea de obtener visados de emigración a América para los intelectuales que se dirigen al exilio. Recién llegado a México, durante 1940, edita la efímera revista *España Peregrina*, origen de su siguiente proyecto editorial, *Cuadernos Americanos*. En 1943 publica *Rendición de Espiritu*. Un año más tarde sale a luz *Surrealismo entre viejo y nuevo mundo*.

A partir de una lectura en clave poética de la historia, y en particular de la historia de las religiones, Larrea había sistematizado en sus libros y artículos, desde su llegada al continente americano, una poderosa teoría sobre el lugar simbólico que México, la Nueva España, ocupaba en la historia del hombre, y por ende de la cultura contemporánea universal. Mediante la praxis del humanismo, profetizaba Larrea, los hombres recuperarán su verdadera razón espiritual de ser, y harán con ello posible la llegada de una nueva Edad de Oro, la reactualización del paraíso perdido. Influida por las interpretaciones teleológicas del pensamiento judeo-helenístico-cristiano y las obras de Rimbaud, Darío, Huidobro y Vallejo, Larrea entiende que la historia se encamina hacia un mundo y un tipo de hombre nuevo, hacia una realidad de nuevo cuño, espiritual, armónica, libre de desigualdades sociales, cuyo advenimiento se anticiparía por el estallido de un cataclismo devastador (la segunda gran guerra).

Algunos sucesos relacionados con el Camino de Santiago, con el culto medieval al *Finis terrae*, esencia de la identidad europea, occidental, se configuraban en los argumentos de Larrea como un episodio clave. Máxime cuando en 1944 el profesor Ramón Martínez

López le pone sobre la pista de los trabajos que se llevaron a cabo para identificar los restos que se veneraban en la catedral compostelana, hallados en su nave central en unas excavaciones de finales del siglo XIX. Las investigaciones se inclinaban por la hipótesis de que pertenecerían a los del hereje Prisciliano y sus compañeros de martirio. En posteriores estudios, Larrea definirá a Prisciliano como un “asceta de devoción exaltada, (que) en modo alguno intentó la desviación del cristianismo sino su prolongación hasta sus consecuencias naturales que son las del espíritu”. Su persecución y ejecución por parte de la materialista iglesia de Roma, al servicio de las intrigas políticas del siglo IV, había supuesto un hito en el proceso de descomposición del humanismo cristiano. “De ser cierta la suplantación de Prisciliano por Santiago”, afirma Larrea, “su descubrimiento en estos precisos instantes equivaldría a una comprobación efectiva de las tesis troncales de Rendición de Espíritu”.

En efecto, el reino de la Paloma (Cristo-Juan) triunfaría finalmente sobre el de la Espada (Iglesia-Pedro). En el sacrificio de la guerra y la posterior diáspora española (Santiago-Finisterre) se hallaría el germen de “la apocalíptica Nueva Jerusalén” (México-continente americano). Al tiempo, Prisciliano emerge de la figura del mito de Santiago con el fin de revelar en la conciencia colectiva esta experiencia de transfiguración. En el artículo “Introducción a un Nuevo Mundo”, publicado en el primer número de la revista *España Peregrina* (1940), ya pudieron leerse, expuestas con irreprochable nitidez, algunas de las vigorosas convicciones de Larrea que atrajeron la atención de Buñuel y de otros distinguidos intelectuales del exilio: “corresponde a España, al pueblo español, inmolado, facilitar, rindiendo su Verdad, el acceso a ese mundo de civilización verdadera, ser su precursor efectivo e indispensable”. No es este el lugar, como puede intuir fácilmente el lector, para extendernos en la vida y la obra de Larrea. Bastará con apuntar de qué modo su presencia cercana a Buñuel, en sus primeros cuatro años de residencia en México, incidiría no sólo en el pensamiento y la obra posterior del cineasta aragonés; también, y de manera decisiva, en el cambio de su actitud hacia el ser y el acontecer,



en sus infinitos matices, de la compleja y fascinante realidad mexicana.

Tamizados sus alientos místico-proféticos, las imágenes y los lemas defendidos por Larrea llegaron a ser muy influyentes en el pensamiento del exilio republicano español (pensemos en José Bergamín, León Felipe o Emilio Prados), así como en destacados poetas latinoamericanos que vivieron muy de cerca la tragedia española, como Octavio Paz o Pablo Neruda. Una influencia a la que será especialmente propenso Buñuel. A partir del contacto con Larrea, el concepto de religión se convierte en algo más complejo que una simple estrategia de dominación por parte de los poderosos. Al tiempo, el cineasta se convence pronto de estar inmerso en una sociedad compleja, de enorme riqueza cultural, capaz de convertir sus contradicciones en un prometedor escenario de renovación ideológica y política, y de proyectarlo con fuerza hacia el resto de Latinoamérica y del mundo.

México deja de ser el país del folclor y las revoluciones pintorescas, condenadas al fracaso en función de su





naturaleza populista —tal y como se evoca en la secuencia inicial de *Ensayo de un crimen* (1955)—, y se transforma en un espacio mítico, en el que pueden encarnarse los eternos personajes de Cervantes, Calderón o Galdós. “Algunas de las películas de Luis Buñuel —*La edad de oro*, *Los olvidados*—, sin dejar de ser cine”, escribe Octavio Paz, “nos acercan a otras comarcas del espíritu: ciertos grabados de Goya, algún poema de Quevedo o Péret, un pasaje de Sade, un esperpento de Valle Inclán, una página de Gómez de la Serna... Estas películas pueden ser gustadas y juzgadas como cine y asimismo como algo perteneciente al universo más ancho y libre de esas obras, preciosas entre todas, que tienen por objeto tanto revelarnos la realidad humana como mostrar una vía para sobrepassarla”.

La imagen de México y los mecanismos imaginativos de reflexión sugeridos por Larrea conectaban con el espíritu visionario de la vanguardia, tan querido por Buñuel, y establecían una adecuada plataforma de distanciamiento respecto del formalismo costumbrista, entonces hegemónico, cuyos orígenes podían rastrear-se en la pintura mural de Rivera, Orozco y Siqueiros, o en los trabajos fotográficos de Edward Weston, Tina Modotti o Manuel Álvarez Bravo, presente en el rodaje del inconcluso *¡Qué viva México!* (1933) y maestro del operador Gabriel Figueroa. Inspirándose en Vallejo, Larrea presentaba una imagen de México relacionada con el drama de España y su tradición cultural que se alejaba de los lugares comunes y los estereotipos al uso, tan despreciados por Buñuel (“siento un profundo horror hacia los sombreros mexicanos”). Entiéndase: no se trata tanto de buscar la correspondencia de las imágenes entre uno y otro autor, sino de comprender cómo la cosmovisión de Larrea se va a convertir en la llave maestra que facilita el acceso a un territorio intelectual y cultural hasta ese momento ignorado por el cineasta, que le permitiría la articulación de nuevas señas de identidad sobre el pueblo mexicano —y por extensión, sobre toda Latinoamérica—, más conectadas con su tiempo social y político que las tradicionales, convencionales en aquella época, que se mantenían como herencia de una época en trances de desaparición.

Pero volvamos a la génesis de *Los olvidados* y a las reuniones entre Larrea y Buñuel. “Estábamos pasando por entonces una época muy mala”, recuerda de aquel tiempo el cineasta aragonés; “Bueno, Larrea sobre todo,

yo todavía tenía alguna reserva de *El gran calavera* (1949). Nos reíamos mucho. Más de lo que él dice. Él estaba dispuesto a lo que fuera con tal de ganar dinero, y... se nos ocurrió hacer un melodrama de lo peor, acerca de un papelero: *Su huerfanito, jefe*. Nos divertíamos acumulando elementos, uno peor que el otro, una serie de plagios, tomando de aquí y de allá, como si fuese una película de Peter Lorre.”

El buen funcionamiento en taquilla de *El gran calavera*, la segunda película dirigida en México por Luis Buñuel, lleva al productor Óscar Dancigers a cumplir una antigua promesa: la producción de una película con pretensiones estéticas, una producción “de calidad”, o si se quiere, “de autor”, con la que el cineasta aragonés pudiera actualizar el genio cinematográfico que había demostrado en *Un perro andaluz* (1929), *La edad de oro* (1930) o *Tierra sin pan* (1933). Buñuel, que ya ha visto cómo Dancigers rechazaba el experimentalismo de *Ilegible hijo de flauta*, le propone algo aparentemente más comercial, *¡Mi huerfanito, jefe!*, la historia de un niño pobre, vendedor de lotería, que logra hacerse rico gracias a un inverosímil golpe de fortuna: el último número que a pesar de sus esfuerzos no ha podido vender resulta agraciado con el primer premio.

Suele despacharse en pocas líneas la anécdota de que este argumento parece tan inadecuado a Dancigers, como para sugerirle a Buñuel la posibilidad de escribir “algo más serio” sobre los niños pobres de la Ciudad de México. El propio cineasta le atribuye la idea germinal de *Los olvidados* en una entrevista con Tomás Pérez y Tomás de la Colina: “Lo propuse (*¡Mi huerfanito, jefe!*) a Dancigers... ‘No está mal —me dijo Dancigers—, pero es un folletoncito. Mejor hagamos algo más serio. Una historia sobre los niños pobres de México.’” Si descontamos el grueso barniz de ironía y autocrítica con que, en ocasiones, se fustiga Buñuel, no sería descabellado aventurar que el productor se limitara a señalarle



la posibilidad de que una estructura dramática, sin equívocos, sería mejor recibida por el gran público que una operación burlesca y antisentimental sobre la transgresión del género melodramático. Para Dancigers, la opción exclusiva del drama infantil al uso, abundando en el argumento ya esbozado de la pobreza, esto es, configurándose como drama social, reduciría los riesgos en los circuitos nacionales e internacionales de exhibición, y de paso puede que hasta cosechara un aceptable rendimiento de taquilla, al calor de la buena acogida que dispensaban los espectadores de todo el mundo al neorrealismo italiano.

Semejante observación, propia de un productor avezado en la interacción entre el cine y su público, como por otra parte lo era el mismo Buñuel, disparó mecanismos de creación alternativos y obligó a reflexionar al cineasta aragonés sobre el verdadero alcance de la oportunidad que se le brindaba. En efecto, ¿por qué no arriesgarse a insertar la capacidad transgresora del cine de vanguardia en los cauces convencionales de la ficción? Los proyectos de adaptación de las novelas *Cumbres borrascosas* o *Las cuevas del Vaticano*, en la primera mitad de los años treinta, habían constituido un primer

intento de enfrentarse a este reto cinematográfico. Años más tarde, durante su periplo estadounidense, más alejado de planteamientos artísticos o literarios, desarrolló sin éxito algunas ideas para la industria de Hollywood: bosquejos de *gags*, escenas e incluso argumentos completos, como *La novia de medianoche*, en colaboración con el profesor de literatura y escritor gallego José Rubia Barcia, guión de misterio y suspenso que a la postre Antonio Simón rodaría en la Galicia de 1997. “Esa vuelta a ti mismo con *Los olvidados* —llegaría a preguntarle Max Aub a Buñuel—, ¿fue un poco por casualidad o porque la buscaste desde que llegaste a México?” —“No, no. No buscaba nada”, contestó el cineasta, “Me parecía imposible. Creí que no volvería a hacer cine personal. Creí que había terminado.”

Si bien es cierto que Buñuel no había buscado deliberadamente el proyecto que conduciría a *Los olvidados*, hemos de descartar, por otro lado, que la película se trabase por casualidad. Al volver sobre la sugerencia de Dancigers, a su vez basada en la figura inicial de un pobre niño vendedor de lotería, el cineasta cayó en la cuenta de que las circunstancias le invitaban no tanto a abordar la ficción a partir de la literatura, sino del simple registro de la vida; desde un género, el documental, que tan irreprochablemente había llegado a dominar por su doble trayectoria de cineasta y de supervisor de documentales de propaganda, primero al servicio de la embajada republicana española en París, y luego en el Museo de Arte Moderno de Nueva York. A la luz de la propuesta de Dancigers, la nueva idea, convertida ya en el proyecto de *Los olvidados*, se transformaba así, a la vez que en reto fascinante, en uno de los hitos más decisivos de la carrera profesional de Luis Buñuel.



El Cristo negro en la tradición del Camino Real de Tierra Adentro**

Este trabajo es un primer acercamiento al estudio de la historia del Cristo negro o Señor de Esquipulas, en el cual se destaca su importancia como figura sagrada que se funde con las deidades y los antiguos ritos mesoamericanos. Se propone aquí la hipótesis de que este sincretismo y la aculturación del cristianismo con la religión prehispánica cimentó la formación de un tipo peculiar de relaciones culturales y sociales entre los pueblos conquistados por los españoles en el norte americano.

Así, el Cristo negro y la Virgen de Guadalupe no se les concibe únicamente como imágenes cristianas americanizadas, sino como símbolos hieráticos fundamentales en la conformación de la nueva sociedad hispanoamericana religiosamente articulada.

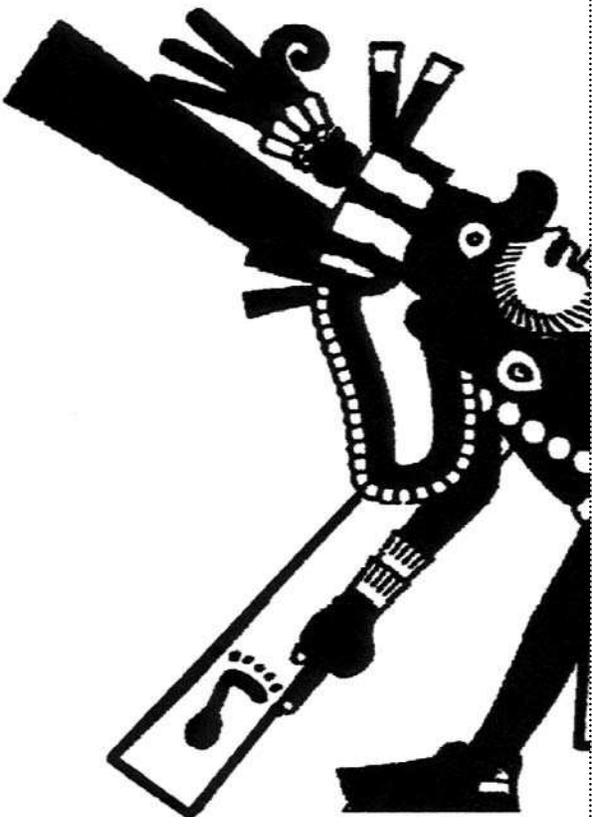
El trabajo muestra también un recorrido de la imagen a través del tiempo y el espacio, con sus diferentes maneras de incorporarse a los distintos lugares a donde llega y se arraiga a lo largo del Camino Real. La aparición de diversos cultos a la misma imagen merecen una atención más profunda en su perspectiva histórica y religiosa, que permita explicar cómo el Camino Real de Tierra Adentro significó un tránsito no sólo de mercancías sino de elementos culturales que aún hoy seguimos compartiendo.

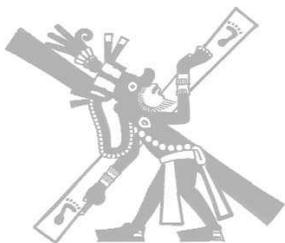
El Señor de Esquipulas y la teogonía prehispánica

La imagen del Señor de Esquipulas representa para Guatemala y Centroamérica lo que la Virgen de Guadalupe para México y algunos puntos del sur de Estados Unidos. Son, en ambos casos, figuras sagradas protectoras; expresión de identidad racial, fusión y sincretismo de la religión prehispánica y el cristianismo. En el caso mexicano, la diosa Tonantzin, “nuestra madre”, encuentra su representación cristianizada en Nuestra Se-

* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Juárez del Estado de Durango.

** Trabajo presentado como ponencia en el VI Coloquio Internacional El Camino Real de Tierra Adentro “Agua Bendita, Tierra Sagrada”, celebrado en la ciudad de Española, Nuevo México, del 8 al 12 de julio de 1998.





ñora de Guadalupe. El Cristo de Esquipulas, por su parte, tiene que ver también con las deidades principales del mundo mesoamericano y los rituales asociados a ellas. Por ello extendió fácilmente su influencia en México.

La antigua población de Esquipulas fue una de las ciudades incendiadas por los españoles durante la conquista de Guatemala, en 1525. En el centro de su plaza había cuatro árboles de pochotl o ceiba, árbol sagrado en el que bajo sus sombras se realizaban las ceremonias vinculadas con las prácticas agrícolas, que duraban desde el solsticio de invierno hasta el equinoccio de primavera:

...se iniciaban por el veintiuno de diciembre, pero tenían ritualidades más unciosas del 15 de enero al 25 de febrero —es decir, 40 días—, pues precisamente dentro de este período es que se opera el paso del sol por el cenit en la otra banda del trópico de capricornio, en un punto equidistante del círculo máximo de la tierra, de donde, según la posición del sol, se tomaba la medida del tiempo en que se produciría el fenómeno en esta otra parte de la tierra. Exactamente se hacía dentro de los días comprendidos del 20 al 31 de enero, que es cuando se opera este fenómeno en el otro hemisferio, y véase cómo coincide esto con la creencia en las cabañuelas (Castañeda, 1955: 66-67).

Señor de Esquipulas

La relación de tales ceremonias con la natividad de Cristo, así como el establecimiento de la festividad del Señor de Esquipulas el día 15 de enero, parecen tener continuidad con las formas religiosas prehispánicas en esa área maya guatemalteca. Los antiguos habitantes de Esquipulas adoraban a un dios propio que era el protector de las siembras y las cosechas (Castañeda, 1955: 67), que seguramente no pertenecía a las deidades mesoamericanas —especialmente al panteón mexica—, universalizado en momentos previos a la llegada de los españoles. Tal vez, al igual que ocurriría con Jesús, los esquipulas los habían adaptado y refuncionalizado para sus intereses.

La representación antropomorfa de las deidades no era desconocida en Mesoamérica, por el contrario, era abundante y generalizada desde Sinaloa hasta Hondu-

ras, a semejanza de los dioses cristianos. Aún más, del dios principal de los mexicanos, Tezcatlipoca, comenta fray Diego Durán:

...era de una piedra muy relumbrante y negra como azabache [obsidiana] piedra de que ellos hacen navajas y cuchillos para cortar. En las demás ciudades era de palo entallada en una figura de hombre todo negro y de las sienes para abajo con la frente y narices y boca blanca, de color de yndio bestida de algunos atavios galanos a su indiano modo quanto a lo primero tenía una orejeras de oro y otras de plata, en el labio bajo tenía un bezote de un beril cristalino en el que estaba metida una pluma verde y otras veces azul que después de afuera parecía esmeralda o rubí, era este bezote como un gеме de largo encima de coleta de cabellos que tenía en la caveza (Durán, II, 1995: 47).

Como se puede apreciar, la descripción de Tezcatlipoca corresponde casi literalmente al Cristo negro, especialmente en la representación de las imágenes talladas en madera que se veneraban en las ciudades periféricas del imperio mexica. La diferencia en el atuendo entre ambas deidades radica en las connotaciones religiosas propias de cada una y en la cultura material y la simbología espiritual de sus atributos, pero en esencia el parecido es indiscutible.

La celebración principal de Tezcatlipoca, *toxcatl*, estaba dedicada a la petición de lluvias. Se realizaba durante el mes de mayo por ser época de sequía, del día 9 al 19, pero la gran fiesta se organizaba el día 20 con gran solemnidad: oraciones, baile y ornamentos florales; en la comida el maíz tostado era el platillo principal, pero también se acostumbraba comer tierra, considerada sagrada (Durán, II, 1995: 50-53). La presencia de Tezcatlipoca y la creencia en él como dios benefactor de la agricultura, así como la representación de su imagen, eran también universales en Mesoamérica, y asociadas a ellos otras deidades como Tlaloc, el sol, Cihuacoatl, etcétera. Tlaloc Tlamacazqui, dios de las lluvias, “es dios que habita en el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida terrenal” (Sahagún, 1979: 32). He aquí otra semejanza con Cristo, “dios que habita en el paraíso terrenal”. También Tlaloc “tiene la cara teñida de

negro, untado de negro el cuerpo” (Sahagún, 1979: 886).

Alabado del Señor de Esquipulas

Santo Cristo de Esquipulas,
estamos aquí a tus plantas,
con todos nuestros fervores
a tu investidura santa.

Por la cruz de tus dolores,
todo el mundo te proclama,
redentor de redentores,
redentor de nuestras almas.

Santo cristo de Esquipulas,
desde todas las distancias
del suelo Centroamérica
viene el pueblo a visitarte.

Viene el pueblo a visitarte,
devoto de la esperanza
de que un día tengan término
todas nuestras discrepancias.

Así unidas nuestras manos
en petición de tu gracia,
pidan que ya los hermanos
realicen sus esperanzas.

Santo Cristo de Esquipulas,
cruz de luz de nuestra patria,
que este pueblo de tus penas
cante a tu gloria sin mancha.

Que vuelva otra vez al centro
de su dimensión geográfica,
en la cruz que un paralelo
y un meridiano te exaltan.

Ésta es la alabanza que entonan los peregrinos centroamericanos y del sureste mexicano que acuden al santuario del Señor de Esquipulas a participar año con año en las festividades de enero o en cualquier otro momento a darle las gracias al santo por las bendiciones recibidas o a rogarle para que les auxi-



Cristo de Esquipulas, Guatemala.

lie en alguna situación desesperada. Pensamos que la difusión de la devoción, como la distribución geográfica de la imagen ha sido obra de los comerciantes desde la época prehispánica y que su representación actual,



Cristo Señor de Otatitlán.

tanto iconográfica como ceremonial, es una expresión de la continuidad de las deidades prehispánicas aquí mencionadas y a la vez de sincretismo con la religión cristiana.

La tradición histórica

La presencia y la manufactura del Cristo negro en México y Centroamérica, según el padre Jesús Martínez, data del año de 1595, fecha en que Felipe II, rey de España, encargó al escultor Juan Donier la elaboración de tres imágenes de Jesús crucificado para obsequiarlas a los indios. Fue así como al año siguiente dos de ellas llegaron a Veracruz, una destinada al santuario de Chalma, donde aún se venera, y la otra al pueblo de Otatitlán, en Veracruz. El tercer Cristo fue llevado a Guatemala, donde es conocido con el nombre de Señor de Esquipulas. Se dice que el rey ordenó a Donier hacer los cristos “con las características de los indígenas: color de piel oscura, ojos rasgados y facciones orientales” (*cf.* Münch, 1983: 256).

Por su parte, en la tradición guatemalteca se afirma que la imagen del crucificado se apareció a un indígena catequizado, iniciando así el culto del Señor de Esquipulas. En dicha aparición el indio elegido reconoció a Cristo en la cruz, tal como lo describían los religiosos que lo adoctrinaban, pero notó que tenía un color ce trino muy semejante a los hombres de su raza, así se le representó al principio en el templo primitivo. Dicha

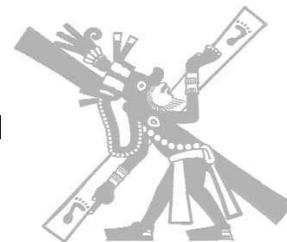
imagen fue el antecedente de la escultura que modeló Quirio Cataño en 1595, primer escultor guatemalteco de origen portugués, por disposición del provisor del obispado en la Capitanía General, don Cristóbal de Morales (Castañeda, 1955: 62-63).

La versión anterior coincide con la información histórica referida anteriormente, tanto en el aspecto racial como en la fecha. La crucifixión sin embargo es interpretada como una expresión de identidad de la tragedia del pueblo guatemalteco con Cristo. “Ello es así, porque la mayoría indígena, consciente de la tragedia de su pueblo, vio en la imagen dolorida del Señor, y en la pasión que aprendió a conocer, todo el sacrificio de Dios —un Dios de suprema bondad— en aras de la humanidad.”

Vio también que ante aquel Dios, con toda la apariencia del pueblo mismo por el colorido autóctono que supo darle el escultor, se postraron a su igual los españoles que les vinieron a conquistar, y esto hizo que, en cierto modo, se sintiera en un plano de igualdad con el elemento español.

Pero, ¿no será también esta circunstancia de la representación de un Cristo que ha expirado ya, lo que ha operado la casi evidencia de todo un pueblo en vísperas de agonizar, de igual manera que su Dios? El mismo hecho de un Dios crucificado ¿No habrá determinado la realidad de un pueblo en crucifixión? (Castañeda, 1955: 121-122). Estas importantes interrogantes se hace el estudioso de la imagen de Esquipulas. Las respuestas surgen como resultado de las consecuencias históricas del proceso de dominación española de los pueblos mesoamericanos y de las nuevas representaciones sagradas que dan abrigo a su cosmogonía salvacionista.

Por otra parte, en el caso de los cristos negros mexicanos, la tradición afirma que por alguna razón se mandó a Chalma otro Cristo que había en la catedral de México, y el que obsequió Felipe II pasó a la iglesia de *Porta Coeli*, ubicada en el antiguo mercado del Volador, donde se le veneraba como patrón de los comerciantes (Münch, 1983: 256). De ahí pasó a la capilla de San Isidro Labrador en la catedral metropolitana, hacia 1945, según el padre Jesús Pérez (*cf.* Sedesol/FCB,



1986: 243). Esta imagen es conocida con el nombre del Señor del Veneno.

En la versión oficial de la catedral de México sobre la leyenda del Señor del Veneno, se afirma que el 18 de agosto de 1602, un grupo de frailes dominicos que llegó a la Nueva España, traía consigo un crucifijo de tamaño natural, “labrado en fuerte madera que parecía mármol”. Ellos fueron los fundadores del seminario de *Porta Coeli*, “puerta del cielo”, y quienes eligieron capilla y colocaron la imagen. Ahí el arzobispo-regente acostumbraba orar diariamente y besarle los pies. Pero no sabía que un obstinado enemigo que lo odiaba gratuitamente lo vigilaba con el afán de perjudicarlo. Con ese fin urdió un plan para matarlo. Cierta noche se introdujo en la capilla y untó un mortal veneno en los pies del crucificado, quedándose al acecho. A la mañana siguiente el sacerdote se dirigió a la capilla a cumplir con su diaria devoción, y al disponerse a besar los pies de la imagen, “¡el Cristo encogió las piernas e hizo sus pies a un lado y al mismo tiempo se tornó completamente negro!” (*Triduo, s/f*).

Como ocurre con otras versiones en torno al origen de la fe del Cristo negro, la leyenda anterior es esencialmente la misma que se conoce popularmente y que refiere Artemio del Valle Arizpe. Cuenta que Fermín Andueza, persona notable, rico comerciante y benefactor del colegio y convento de *Porta Coeli*, tenía por devoción ir a orar diariamente ante el crucifijo; después se despedía humildemente besándole los pies. Hombre de buen trato con los pobres y exitoso en los negocios, había contraído una enemistad gratuita con el también poderoso comerciante Ismael Treviño, a quien no le iba bien en sus empresas. A causa de ello decidió deshacerse de su enemigo, el señor Andueza, consiguió un veneno de efecto retardado que untó en los pies de Jesús crucificado, pues sabía que iría a besarlos. Curioso de ver qué efectos le había ocasionado, Ismael

...se puso a seguirlo cuando, por la mañana, salió de su casa para ir a *Porta Coeli*, lento erguido majestuoso como siempre envuelto en su limpia capa de velaste y saludando a todos los que encontraba por su camino con afable sencillez; entró en la iglesia, de donde salió a recibirlo un suave olor de flores, de cera y de incienso. Se acercó lue-

go al Santo Cristo, dijo devotamente las oraciones que hacía por costumbre y fue a adorar después, con gran reverencia, los pies ensangrentados; pero apenas puso en ellos los labios, en el acto se oscurecieron más, y una ola negra empezó a subir rápida por todo el cuerpo de la imagen, hasta quedar como si estuviese tallada en ébano (Valle Arizpe, 1978: 267-271).

El Señor de Otatitlán, por su parte, no posee leyendas en torno a su origen. Al parecer se asume el hecho histórico de su llegada en circunstancias ordinarias. En 1598 llegó la imagen al pueblo, se le colocó a la sombra de un tamarindo y ahí se celebró la primera fiesta el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, la asimilación espontánea de la imagen parece tener una relación estrecha con el pasado prehispánico de Otatitlán, pueblo chinanteco, donde había un importante mercado en la ruta comercial del Golfo. También existía en el mismo sitio un santuario de Yacatecutli, señor de los caminos, deidad protectora de los comerciantes. Igualmente, previo a la conquista española, había una guarnición de soldados aztecas (Münch, 1983: 257).

El santuario del Señor de Otatitlán es seguramente el segundo en importancia después del de Esquipulas. A él acuden peregrinos de todo el sureste mexicano, de Guatemala y aun chicanos procedentes de Estados Unidos a celebrar la festividad del 3 de mayo: “Entre los indígenas la fiesta se encuentra relacionada con el ascenso del sol y las almas de los parientes muertos (...). El 19 de mayo se festeja la subida al altar de la Ascensión del Señor o del Sol y el 22 de octubre la bajada. En otras palabras, la Ascensión del Señor al cielo” (Münch, 1983: 259). Aquí tenemos de nuevo una continuidad religiosa prehispánica.

Por último, es importante señalar que el Cristo de Otatitlán tiene relación estrecha con otras seis imágenes del Señor de la Salud, que se venera en la región del sur de Veracruz y Tabasco, así como en otras partes del país.

El Cristo negro en la tradición del Camino Real

Hoy sabemos que la imagen del Señor Crucificado de Esquipulas está presente por doquier en México, especialmente en las principales poblaciones del centro y

sur del país, y que su origen es diverso. Al parecer en el norte su existencia es menos generalizada, no obstante, cuenta con un gran número de devotos. Su representación escultórica es en todos los casos de tamaño natural, negra o morena y se le conoce por el nombre de Cristo negro, Señor de Esquipulas y Señor de Guerreros; todas son imágenes milagrosas que conceden favores y otorgan gracias a sus devotos. En este apartado nos referimos únicamente a las imágenes de los cristos principales de la ruta del Camino Real de Tierra Adentro.

Cristo negro de Salamanca. La imagen del Cristo negro de Salamanca representa, más que El Señor del Veneno, un símbolo de identidad profunda de la población indígena de Tierra Adentro con la crucifixión de Jesús. Así lo indican los relatos históricos y la tradición oral que hablan de la conversión del color del crucifijo, de blanco a negro, en un acto de toma de partido en favor de los indios conquistados, explotados o perseguidos.

Existen dos tipos de fuentes que refieren la llegada de la imagen milagrosa a Salamanca: históricas y orales. Uno de los relatos escritos, tal vez el más cautivador, afirma que el crucifijo era de un indio nahua llamado Acualmeztli, que había sido estudiante en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco hacia 1537. El crucifijo era conocido como el Cristo de los Agonizantes y lo había traído fray Bernardino de Sahagún de España. Acualmeztli decidió abandonar el Colegio e irse a la sierra a combatir contra los españoles, llevando consigo la imagen de bulto. La figura era blanca, pero sus seguidores la untaban de tizne para que se pareciera a ellos hasta que la transformaron en negro. En el curso de la resistencia que opuso el indio nahua y su grupo, el Cristo ennegrecido realizó varios milagros: a un sordomudo le recuperó el oído, revivió a un niño moribundo, acabó con una sequía trayendo lluvias abundantes que produjeron grandes cosechas y sanó a una mujer de sus llagas.

Al morir el caudillo indígena, sus compañeros se acercaron en la cabecera de Jilotepec, señorío otomí, quedando la imagen bajo el resguardo de Juan Cardona, quien tuvo un sueño en el que le decía que no era “su voluntad seguir en Jilotepec”. Cardona no le obedeció, pero en una tercera aparición le ordenó salir del

pueblo con el crucifijo, lo que ocurrió hacia 1560 o 1561, acompañado de unos cuantos seguidores. En el camino, rumbo a Salamanca, los cargadores de la imagen fueron perseguidos por un grupo de mexicanos enemigos suyos que querían arrebatarles el crucifijo. Se vieron precisados a abandonarlo, pero los perseguidores no pudieron reconocerlo, pues ya milagrosamente se había transformado en negro. Cardona y los suyos regresaron al día siguiente al lugar donde habían dejado la imagen y ahí mismo la encontraron. En la disputa por la posesión del crucifijo, Cardona logró cambiar la imagen por una similar y engañar de esta manera a los de Jilotepec, quienes se quedaron con la réplica. La original fue colocada en la capilla del hospital de Salamanca (Rangel, 1998: 173-182).

Un relato de la tradición oral, con ciertas variantes respecto de la información anterior, pero que en esencia contiene los mismos elementos de la conversión de color del Cristo en tanto símbolo de identidad con los indígenas, establece:

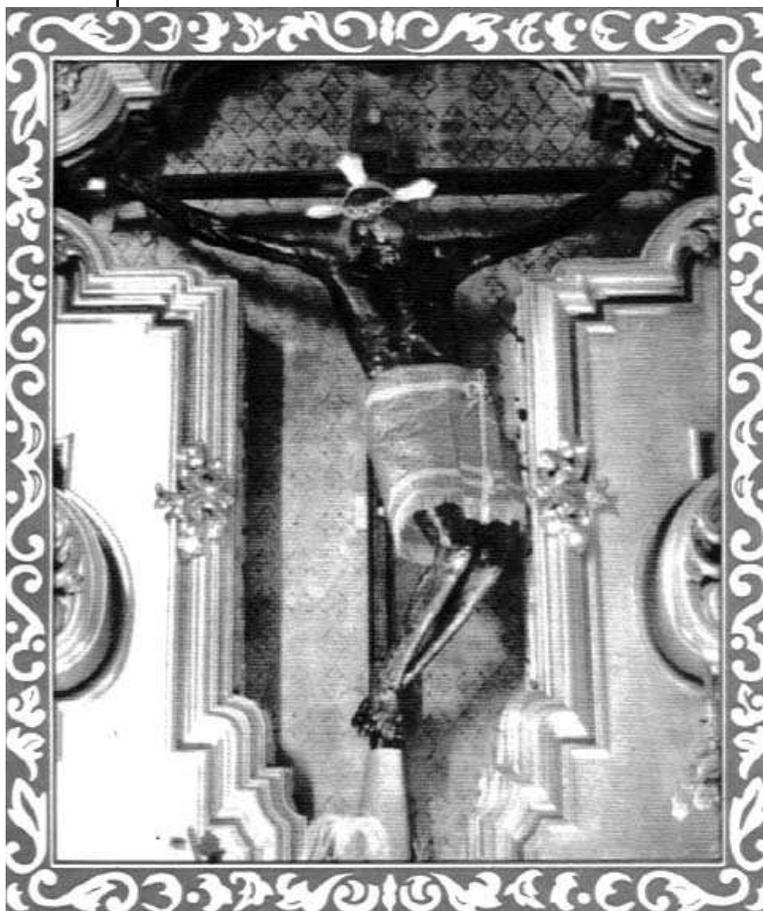
En los días lejanos de la conquista era blanco, muy blanco, como hecho de marfil... A sus pies lloraban de amor y gratitud los nativos del Bajío al conocer el beneficio de la Redención y ejecutaban en torno suyo las danzas con que antaño honraban a sus ídolos. Parecióles a ciertos españoles escrupulosos que aquello podría tener algo de idolátrico y por tal razón escondieron la imagen. Pero los indios la encontraron y raptándola la llevaron a Valtierra donde la enterraron. Después de algunos meses de búsqueda la desenterraron los españoles para llevarla consigo. Pero el Santo Cristo quiso quedarse en Salamanca y para ello cambió de color. ¡Al desenterrarla era negro como el azabache! (cfr. Rangel, 1998: 182).

Otras versiones orales ponen de relieve la condición de dominación y explotación que sufrían los indios por los españoles, de quienes huían llevando consigo la imagen del crucificado; son perseguidos y éste se transforma de color, de blanco a negro, simbolizando la identidad y la defensa que hace Cristo de la población indígena.

El Señor de Guerreros de Zacatecas. Así es conocido el Cristo negro que actualmente se venera en el Santuario de Guadalupe, en la ciudad de Zacatecas, conocido po-

pularmente como “Guadalupe”. Sobre su origen se afirma que es una imagen que mandó construir en la segunda mitad del siglo XVI el rico minero y comerciante Alonso de la Villaseca, gran benefactor de la Compañía de Jesús en la Ciudad de México. Su nombre deriva del apellido del yerno de Villaseca, Agustín Guerreros, quien heredó la hacienda de campo y el mayorazgo que aquél tenía en Zacatecas. Por lo que los devotos del Santo Crucifijo que acudían a venerarlo durante los siglos XVI y XVII, decían: “vamos a visitar al Señor de Guerreros” (*Santísimo Cristo*, s/f; 3-5). Se trataba más bien de una imagen mandada hacer para presidir una capilla particular. Es posible que Villaseca haya adquirido la devoción por el Cristo negro de sus socios comerciantes de la capital de la Nueva España y lo haya llevado a tierras norteñas como imagen protectora de su persona y sus negocios.

El autor anónimo de la historia del Señor de Guerreros de Zacatecas afirma categóricamente que la escultura es mexicana, elaborada “en Michoacán y que había taller en la misma capital de Nueva España” (*Santísimo Cristo*, s/f: 6-7), hecho que es bien conocido sobre todo por la elaboración de cristos de pasta de caña de maíz. La imagen fue instalada originalmente en el templo de la hacienda de San Antonio, más tarde pasó a la de Saucedo, donde permaneció hasta avanzado el siglo XVII. Después, en un largo peregrinar quedó en la capilla de la hacienda de Bernárdez, de donde fue rescatada y trasladada al Santuario de Guadalupe por el año de 1942. Fue entonces cuando se decidió restaurarla, encargando este trabajo al hoy célebre pintor zacatecano Francisco Goitia, quien descubrió que la escultura era de caña, “de las que hacían antiguamente los indios. Voy a conseguir cañajotes de maíz —les dijo a los padres— y de esa misma materia tengo que valerme para restaurarla”. También limpió y reparó la cruz que es de maderas finas, con incrustaciones de metal, parece que son de una aleación de plomo y zinc, en forma de estrellas. También tiene incrustados cuadritos de hueso, que tienen grabados todos los instrumentos de la pa-



Cristo Señor del Veneno, Catedral Metropolitana, Ciudad de México.

sión: el Divino rostro, el cáliz, etcétera. La Cruz no es la original, pues en la parte posterior tiene algunos letreros no todos legibles, pero se lee el año de 1774 (*Santísimo Cristo*, s/f: 26-27).

Se afirma asimismo que el culto al Señor de Guerreros de Zacatecas se extiende al norte hasta el Tizonazo, en el estado de Durango. La imagen del Cristo negro zacatecano parece circunscribir actualmente su devoción a los fieles del estado, quienes lo veneran en el elegante Santuario de Guadalupe. De los milagros que ha realizado hay múltiples exvotos.

El Santo Señor de Esquipulas y los Cristos en Durango. El Santo Señor de Esquipulas se venera en la parroquia de San Juan de Dios, en la ciudad de Durango. Poco o casi nada se sabe acerca de este crucifijo. Monseñor Juan Antonio Díaz Acosta, quien fue párroco de dicho templo en los últimos años del siglo XX, sostenía que la imagen proviene de la época colonial. Refiere a este respecto que bajo la diócesis de don Juan de Go-



El Divino Pastor de la Saucedá, Durango.

rospe y Aguirre, quinto obispo de Durango (1662-1671), se le sacaba en procesión para pedir al cielo que lloviera, debido a las frecuentes sequías que padecía la provincia de Nueva Vizcaya. Esto puede ser cierto, pero en cuanto a las fechas no existe documentación que respalde su afirmación. Es verdad que se hacían múltiples oraciones y ruegos a Dios para que detuviera las fatales epidemias que azotaban a pueblos y villas de indios y españoles, que por cierto coinciden con los clamores que elevan los fieles ante las calamidades de esos tiempos. Bajo su prelatura se nombró a San Francisco Javier patrón de la provincia de Nueva Vizcaya, en su lucha contra los indios (Pacheco, 1997: 230).

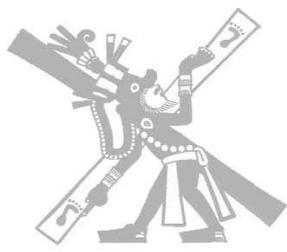
Durante el siglo XVIII los fieles seguían acudiendo al Cristo negro, asegura el padre Díaz, a quien veían como

imagen protectora contra las enfermedades, el hambre y la sequía. La identificación del santo como auxiliar en la cura de enfermedades o la destrucción de las mismas tiene que ver, al parecer, con el hospital de los juaninos, que existía contiguo al templo. Tal vez su llegada a Durango haya estado vinculada más al Señor de la Salud, como imagen protectora a los enfermos. En ese sentido, afirma el padre, “el Cristo doliente, la Santísima Virgen, en su ascensión al cielo, la Virgen del Tránsito y San Rafael, están relacionados con la protección a los enfermos”.

Las cualidades milagrosas que los devotos de Durango reconocían en la imagen, como se puede apreciar, eran limitadas a ciertos hechos, a diferencia de los otros cristos negros en Nueva España, donde también realizaban curaciones, salvaban vidas y auxiliaban a los fieles en desgracia, pero ante todo se les representa como aliados de la resistencia indígena.

Durante el conflicto entre el Estado y la Iglesia, derivado de las Leyes de Reforma a mediados del siglo XIX, tiempo en que fue destruido el hospital de San Juan de Dios e intervenido el templo y sus bienes, la imagen fue desmontada de su altar y arrumbada. En su lugar se colocó un óleo de la Virgen de Guadalupe. No obstante, la devoción no se perdió y los fieles continuaron ofrendándola rogando porque les concediera gracias y milagros. Cuenta el padre Díaz que, encontrándose el crucifijo en la bodega, cierto sacerdote mandó pintarlo de color carne y que cuando él llegó a la parroquia, notó cómo la pintura se iba desprendiendo sola hasta recuperar su color original.

Fue el padre Díaz quien restituyó la imagen a su altar en 1890. A partir de esa fecha las festividades y la devoción retomaron el boato y la ritualidad que habían tenido antes. El 15 de enero es la gran festividad del Santo Señor de Esquipulas de Durango, que lo es también de Guatemala; ese día se baja de su altar y es colocado en el altar mayor. El Viernes Santo se hace lo mismo y el Sábado de Gloria se saca en procesión para



rezar el *viacrucis*, acto semejante al que realizan los fieles en Chimayó, Nuevo México, y al final dar la bendición con la imagen. Algunos obispos de la arquidiócesis de Durango acompañan al Cristo y a los fieles.

La escultura, asegura el padre Díaz, es de ébano. De ser así, parece cubierta de pasta. Sobre la cruz no hay duda de que sea de madera sin labrar, parecida a la del Señor de Esquipulas, que simboliza al mismo tiempo un árbol.

El Divino Pastor. Se cree que dicha imagen es la misma que elaboró el padre Jerónimo Ramírez en 1596, y que usó en la primera festividad de la Semana Santa entre los indios tepehuanes del valle de Cacaria. Es posible que por ello sea el primer viernes de marzo la festividad del Divino Pastor, fecha en que llegó Ramírez a la Saucedá. Asimismo, la naturaleza peregrina de la imagen parece imitar las acciones de los misioneros jesuitas. Se trata de una escultura de madera articulada, que los fieles pueden colocar en varias posiciones.

En el templo de San Jerónimo, Ramírez inició la obra de evangelización y la fundación de las misiones jesuíticas de la provincia tepehuana, durante la Semana Santa de 1596. Aunque el Santo patrono del templo es San Jerónimo, la imagen más venerada es el Divino Pastor, que vive en permanente peregrinar recorriendo pueblos, rancherías y templos en las cabeceras municipales de los alrededores de Canatlán y en la región de los Llanos.

Los prodigios del Divino Pastor consisten en múltiples milagros y en propiciar la lluvia y las buenas cosechas. En este sentido, el propiciatorio, es que se encuentra relación estrecha con el Cristo Negro, aunque existen múltiples imágenes con esos atributos. Habrá que profundizar en la investigación de este Cristo. Por lo pronto, cabe destacar que hay personas de Canatlán que afirman tener memoria de que la imagen era morena y no blanca como ahora.

El Señor del Santo Entierro, Santiago Papasquiario. El Señor del Santo Entierro se venera en la parroquia de Santiago Papasquiario, Durango, que fue la segunda misión jesuita que fundó Jerónimo Ramírez en 1597 con indios tepehuanes que vivían en las inmediaciones del río de ese nombre. Durante la ocupación ignaciana

fue la misión tepehuana más próspera y llegó a tener bajo su rectoría a los pueblos de visita de Atotonilco y San Nicolás.

El santo patrono de la parroquia es Santiago Apóstol, venerado por los españoles, cuya festividad se celebra el 25 de julio. Se puede decir que el vicepatrono es el Señor del Santo Entierro, imagen secundaria en el templo pero de mayor atención popular, que es festejado el 22 de julio con gran entusiasmo y fervor religiosos por los fieles de la región. El Señor Santiago se encuentra en el altar mayor y el Señor del Santo Entierro en el costado poniente del mismo altar, tendido en su urna funeraria.

El Señor del Santo Entierro reveló a sus fieles su prodigiosa voluntad de entregarse a ellos, a través de un acto en el que “sudó más de dos horas copiosas cristalinatas gotas de agua que se convirtieron en sangre”, el 22 de julio de 1766.

La imagen ya existía en la parroquia para esas fechas y es muy probable que estuviera en el templo desde que estaba al cargo de los padres jesuitas, quienes eran muy dados a fomentar devociones organizadas en congregaciones en torno a algún santo. Habían transcurrido pocos años de la secularización de la misión, ocurrida en 1753. Es probable que la sudoración del Señor haya sido un acto de entrega a los creyentes lugareños de origen indígena que, por razones étnicas y de poder, se sentían más identificados con él. De ahí que su veneración haya desplazado en importancia la de Santiago Apóstol.

El Señor del Tizonazo. Así es conocida popularmente en Durango la imagen del crucifijo que se venera en la capilla del pueblo del Tizonazo, municipio de Indé. La mayor parte de sus fieles devotos provienen de Chihuahua, Durango, Coahuila y Sinaloa, quienes lo nombran Señor de los Guerreros. ¿Hasta dónde esta imagen es una extensión del Señor de Guerreros de Zacatecas? Así lo cree el autor del *Santísimo Cristo...* (pp. 31-32), quien afirma que la devoción pudo haber sido llevada por los mineros zacatecanos que fueron a trabajar en las minas de Indé, a principios del siglo XVII. Es posible.

Sin embargo, parece que la tradición del Señor del Tizonazo tiene una relación más estrecha con la devo-



ción habida por los cristos de las misiones jesuitas de la Saucedá y Santiago Papasquiario, en primer lugar, y muy probablemente con el Santo Señor de Esquipulas. La festividad del Señor del Tizonazo, al igual que la del Divino Pastor de la Saucedá, se realiza el primer viernes de marzo.

El pueblo de San José del Tizonazo se fundó en 1604 como misión, por el padre jesuita Juan Fonte, sucesor de Jerónimo Ramírez en la naciente provincia tepehuana. Asentado en las orillas del arroyo que lo divide, en medio de un valle fértil, donde el padre Fonte y sus feligreses abrieron canales para la irrigación de las tierras agrícolas, se desarrolló una de las misiones más prósperas. Sus habitantes eran indios salineros, principalmente, y también había tobosos y cabezas.

Durante la guerra tepehuana de 1616, en la que este grupo dio muerte a su misionero Jerónimo Moranta, quien se dirigía del Tizonazo a El Zape, los indios de este pueblo participaron poco en la insurrección aunque aprovecharon para abandonar el pueblo. En la década de 1620, al efectuarse la reconstrucción de las misiones, fueron reconcentrados y a partir de ese momento entraron en una etapa de paz y desarrollo económico que se vería interrumpida por los levantamientos de los tobosos y los miembros de su nación en la década de 1660.

En 1643, al efectuarse la pacificación de uno de los primeros levantamientos de los tobosos, los prisioneros rebeldes fueron distribuidos en misiones como el Tizonazo (Pacheco, 1997: 111). Este hecho propició que la misión se transformara en un lugar de refugio, “al cual se recogían los indios cuando estaban de paz, para recuperarse y fortalecerse y salir de nuevo a hacer la guerra” a los españoles. No era abrigo de rufianes sino resguardo de la resistencia indígena, como quería dar a entender el visitador Juan de Cervantes Casares, quien se inclinaba porque se suprimiera el pueblo (Porrás, 1980b: 167).

Las alianzas de salineros y tobosos eran frecuentes en su lucha contra los españoles; lo mismo saqueaban haciendas, asaltaban a viajeros del Camino Real en el tramo de Cuencamé a Parral, como les hacían la guerra abiertamente. El Tizonazo se convirtió en el centro de la resistencia indígena durante las guerras ocurridas en-

tre 1645 y 1680, en las que participaron salineros, tobosos y tarahumaras.

La reacción de los indios contra los españoles no era solamente por la explotación de que eran objeto en las minas y haciendas; las constantes epidemias les producían terribles enfermedades y la muerte masiva, lo que los orillaba a huir de la misión y a unirse con otras naciones para combatir a los españoles, causantes de sus desgracias. En 1645, por ejemplo, enfermaron 600 personas en el Tizonazo, de las cuales murieron 143, todos indígenas. Por ello, aunque los salineros aceptaran las calamidades como castigo de Dios —explicación que les daban los misioneros—, no podían dejar de preguntarse por qué siendo los españoles tan crueles no los castigaba también a ellos. Al reconocer estos cambios de actitud, los misioneros afirmaban años después, que “solían antes del levantamiento acudir a la doctrina mañana y tarde con puntualidad y devoción, pero después del alzamiento [el de 1652] están así lanzados [levantiscos] y difíciles de seducir”. En su opinión se debía a la “falta de castigo que de mal natural”. Las autoridades provinciales recomendaban que se les castigara severamente (Pacheco, 1997: 175).

Otra opinión que refuerza la postura de los padres jesuitas era la idea que tenía Diego de Medrano, cura de la catedral de Durango, sobre los salineros del Tizonazo: afirmaba en 1660 que era “la nación menos consistente y más haragana y floja que se conoce en este reino” (cfr. Porrás, 1980b: 167). Informaba al arzobispo de México que estos indios acudían al pueblo del Tizonazo sólo cuando estaban de paz, con el fin de recuperarse, fortalecerse y salir de nuevo a hacer la guerra; que asistían a él para disfrazar sus fechorías; proponía por ello que desapareciera la misión o se cambiara a otro sitio más lejano, donde no causarían daño. Por aquellos años habían cometido frecuentes robos y asaltos en el Camino Real y se habían aliado a tobosos, conchos y a otros indios de naciones diversas para atacar a los españoles. Habían adoptado la táctica de regresar al pueblo después de los ataques, haciéndose pasar por inocentes. Lo mismo ocurría después de alguna guerra.

Por otro lado, no reconocían escarmiento ni castigo. En 1657, momento en que se encontraban sublevados

nuevamente, fueron vencidos por las fuerzas del gobernador Francisco de Gorráez y Beaumont, y re congregados en el Tizonazo. Les otorgaron alimentos y ganado para que se acostumbraran a la vida sedentaria definitivamente, pero se volvieron a inquietar. El gobernador volvió a someterlos, ejecutando a sesenta rebeldes. Pocos años después, en 1666, se levantaron otra vez sin que se sepa cuando fueron pacificados o aniquilados, pues a consecuencia de su carácter aguerrido e indómito, los habitantes del Tizonazo padecieron crueles castigos. En una relación jesuita de 1646, se refiere cómo al abandonar los indígenas la misión, se quedó en ella una anciana que fue víctima de tormentos, envenenamiento y finalmente ahorcada por las fuerzas del español Juan de Barraza (Saravia, II, 1979: 243), en la capital del presidio de Santa Catalina de tepehuanes.

En 1633 ocurrió una espantosa masacre, sobre la que el obispo de Durango, fray Diego de Evia y Valdés, informa al rey: “por orden del gobernador los soldados habían pasado a cuchillo a los habitantes del Tizonazo, matando a todos, hombres y mujeres, grandes y chicos hasta de dos y tres meses, y aun dentro de la iglesia donde algunos se acogieron a valerse de su inmunidad que no les sirvió de amparo” (cfr. Porras, 1980a: 412).

Para 1678, el Tizonazo era étnicamente otra misión, se encontraba poblada por dieciséis familias de indios llevados de Sinaloa y Sonora, probablemente yaquis, “a quienes en nombre de su Majestad dio asiento de pueblo en este puesto el señor gobernador de la Vizcaya, por haber hecho castigo general en la nación salinera por sus delitos y continuos alzamientos y traiciones”. Los nuevos moradores eran ochenta y tres personas administradas por el padre Francisco de Vera (cfr. Pacheco, 1997: 177-178).

Un pueblo destruido, aniquilado por la violencia y la crueldad de los españoles no podía menos que reflejarse en la imagen de Jesús crucificado, porque todos ellos fueron sometidos al castigo de la crucifixión. Es muy probable que la historia trágica de los salineros, tobosos y cabezas haya encontrado en el Señor de los Guerreros la expresión de identidad más acabada.



Cristo Señor de Guerreros, Tizonazo, Durango.

No existen referencias históricas que nos indiquen acerca de cuándo comenzó a venerarse el Señor del Tizonazo o sobre la presencia de la imagen en el templo de la misión. La información impresa del clero secular es muy imprecisa y cuestionable (véase Tovar, s/f). La tradición oral, perdida en parte con la destrucción física de sus habitantes del siglo XVII, preserva únicamente el recuento de los múltiples milagros que ha realizado el crucificado.

Es importante destacar que habiendo sido San José el patrón de la misión, la imagen de Jesús, hijo sacrificado de José, se convirtió en el centro simbólico principal del templo. Tal vez ello signifique también la identificación de un pueblo destruido.

También desde el punto de vista material se aprecian las consecuencias de la destrucción. El pueblo actual del Tizonazo es más bien un caserío sin orden urbano, más bien caótico. Las construcciones son modestas, no existe un tipo arquitectónico que le dé identidad. Las antiguas edificaciones de adobe se encuentran alteradas, mutiladas las más; en otras se mezclan con los materiales constructivos actuales, como el concreto, el ladrillo y las láminas galvanizadas. Dista mucho de ser un pueblo típico misional. En todo caso, subsisten hoy muy pocas edificaciones que conserven las paredes de adobe aparente con los marcos de puertas y ventanas *enjarradas* y pintadas a la cal como en El Zape.

Pero el templo es el que produce un profundo sentimiento al verlo y al entrar en él. Ciertamente que el



significado entrañable de la imagen es el que se impone; sin embargo, el visitante y los peregrinos esperarían ver una iglesia decorosa arquitectónicamente. En cambio se encuentra una edificación estilo bodega rural de las que construía el gobierno en años recientes; es una verdadera decepción. El descuido, el abandono, la destrucción de lo que fue la antigua misión, sólo puede ser atribuida a los párrocos que atienden el templo eventualmente. El edificio carece de todo valor artístico y arquitectónico. Es la devoción popular la que lo mantiene en pie.

Lo anterior sin embargo no desalienta a la feligresía que acude ante el Señor de los Guerreros a darle las gracias por un milagro concedido, a rogarle para que les ayude a aliviar alguna enfermedad física o alguna pena del alma. Año con año, el primer viernes de marzo, llegan miles de peregrinos a pie, en autobús, a caballo, en *troka* o cualquier otro medio, provenientes de las principales ciudades y áreas rurales de los estados de Chihuahua, Durango, sur de Coahuila y Sinaloa, así como indígenas tarahumaras, tepehuanes y neomexicanos del sur de Estados Unidos. En sus lugares de origen, los fieles se organizan en hermandades, que son las encargadas de mantener viva la devoción por el Señor de los Guerreros, y son también quienes guían a las caravanas al Tizonazo y hacen los arreglos para la fiesta (Cramaussel y Álvarez, 1994: 169-212).

Es importante destacar que el origen de los fieles peregrinos es la misma región donde habitaban antiguamente las etnias con las que formaron los jesuitas la misión de San José del Tizonazo, o tuvieron que ver con ellos, y que los españoles aniquilaron. Quizás los peregrinos, descendientes lejanos de aquellas naciones, reivindicar en sus actos devotos el carácter guerrero de sus ancestros indígenas.

La imagen del Señor del Tizonazo es un crucifijo de tamaño natural, de aproximadamente un metro ochenta centímetros de talla. La escultura es, al parecer, de yeso; su color es moreno, tiene la frente, hombros, rodillas y pies ensangrentados como si hubiese acabado de morir. Lleva un faldellín azul rey que cubre el calzón blanco y una corona común de espinas. La cruz es de madera, de labrado sencillo. En el altar mayor está acompañado únicamente por dos ángeles, de manufac-

tura poco artística. La tradición oral reza que era negro, lo que hace suponer que la imagen actual fue decolorada al gusto de los padres actuales.

Al volver los peregrinos a sus lugares de origen dicen adiós al Señor del Tizonazo entonando el “Canto de despedida al Señor de los Guerreros”:

Adiós Señor de Guerrero
adiós padre bondadoso
adiós templo donde estás
relicario el más precioso

Ya se van los de Parral,
adiós, adiós alma mía
de la Villa y Minas Nuevas
también Santa Rosalía

Adiós Señor de Guerreros...

Adiós Señor de Guerreros
adiós precioso detalle
van diciendo de Chihuahua
y Santa Cruz de Rosales

Adiós Señor de Guerreros...

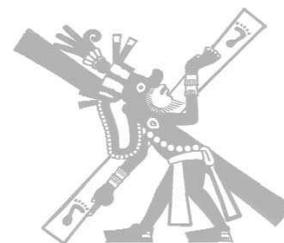
Adiós Señor de Guerreros
adiós preciosa estrellita
dicen los de San Mateos
La Joya y Huejotitan

Adiós Señor de Guerreros...

Ya se van de Cerro Gordo
de La Zarca y Mapimí
van diciendo en alta voz
no me olvidaré de ti

Adiós Señor de Guerreros...

Ya se van los de La Goma
échales tu bendición
los de Las Nieves, señor
por tu sagrada pasión
Adiós Señor de Guerreros...



Ya los del Oro se van
también los del Magistral
de Bernardo y del Sextín
se despiden por igual

Adiós Señor de Guerreros...

Se van de Guanaceví,
de Topía y de Culiacán,
de Durango y de Santiago
y el puerto de Mazatlán

Adiós Señor de Guerreros...

Ya se van de Las Labores
con el corazón partido
y de Ramos van diciendo
adiós mi padre querido

Adiós Señor de Guerreros...

Ya se van los de Jiménez
los del Valle y Río Florido
de Corrales o del Alto
con su corazón herido

Adiós Señor de Guerreros...

Échale tu bendición
a todos tus peregrinos
que han venido a visitarte
por diferentes caminos

Adiós Señor de Guerreros...

En fin Señor de Guerreros
ya me despido llorando
en todas tribulaciones a tu poder aclamamos.

Cristo negro de Esquipulas, Chimayó, Nuevo México

El Cristo negro de Esquipulas de Chimayó, en Nuevo México, Estados Unidos de Norteamérica, es la imagen que cierra, junto con el Camino Real, el punto extremo norte de los confines de la cultura hispa-



Exvotos, Señor de Guerreros, Tizonazo, Durango.

no-cristiana y mexicana que forjaron durante la época colonial la conformación de un espacio geográfico a partir de un continente histórico y cultural que dio origen a una formación social peculiar: la sociedad de frontera novohispana que hoy pervive sobre la frontera internacional en el norte de México y sur de Estados Unidos. El Cristo negro simboliza también esa imagen de identidad.

Acerca de la llegada del crucifijo se plantea que se trata de una imagen llevada directamente de Esquipulas, Guatemala, que pudo ser adquirida por algún comerciante, probablemente neomexicano que viajó hasta Centroamérica (Kay, 1985: 35). Sin embargo, como hemos mostrado en el presente trabajo, el proceso de difusión de las imágenes del Cristo negro en Nueva España es de origen diverso, y en Tierra Adentro la expansión espacial y temporal de su presencia es compleja. Por ello podemos aventurarnos a suponer que el Señor de Esquipulas de Chimayó siguió la misma ruta histórica y social que las demás representaciones del Camino Real.

Históricamente se cuenta con registros parroquiales que indican la presencia, si no propiamente de la imagen en tierras neomexicanas, sí del nombre de Esquipulas. Se sabe, por ejemplo, que en 1805 fue registrado un infante a quien dieron por nombre Juan de Esquipulas en el templo de Santa Cruz. El menor era sobrino de Bernardo Abeyta, prominente personaje local,

quien ocho años después, en 1813, bautizó a su propio hijo con el nombre de Tomás de Esquipulas. A él se atribuye la implantación de la devoción por el Cristo negro en Nuevo México (Kay, 1985: 32). Tal era su fervor por la imagen, que ese mismo año Abeyta dirigió una representación en nombre de diecinueve familias de El Potrero al fraile Sebastián de Álvarez, cura de Santa Cruz, solicitándole permiso para erigir una capilla en su honor. La respuesta no fue muy clara.

Sin embargo, Abeyta no cejó en su empeño y en 1814 los habitantes de El Potrero le dieron permiso de construir la capilla en el sitio actual, con el visto bueno del padre Francisco de Otocio, encargado de las misiones de Nuevo México. El templo se construyó de adobe, de nueve pies de largo, treinta de ancho y paredes de tres pies de grosor. Las vigas eran de madera de pino. El coro y la nave típicos de la época. Contiguo a la sacristía, del lado noreste de la ermita se dejó *El Posito*, el hoyo donde se encuentra la tierra sagrada, por cierto

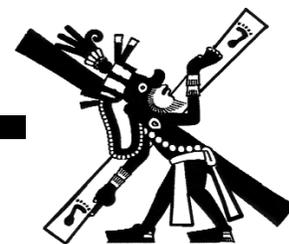
muy apreciada por los feligreses de la región (Kay, 1985: 35-36).

Más tarde y sobre todo, conforme la fe fue creciendo, se le añadieron al templo otras imágenes, como la del Santo Niño de Atocha —que se venera en el santuario de Plateros, Zacatecas—, los bellos y originales retablos de madera y el cuarto de los exvotos o milagros. Al parecer, por fortuna, el edificio de estilo neomexicano no ha sufrido transformaciones desde mediados del siglo XIX.

Es muy importante destacar que Bernardo Abeyta no era el único devoto del Señor de Esquipulas, quien vivió de 1771 a 1856. Él presidía la Hermandad de los Penitentes, organización piadosa no institucionalizada por la Iglesia católica que tenía la devoción de Nuestro Padre Jesús. Abeyta servía como Hermano Mayor en el área de Chimayó, como lo demuestran varios documentos de penitentes del siglo XIX (Kay, 1985: 36-37).



Procesión al santuario de El Potrero, Chimayó, Nuevo México.



La relación con las hermandades en torno al Señor de los Guerreros del Tizonazo, en Chihuahua y Durango se antojan evidentes. Es probable que el origen sea compartido y que provenga de un tronco común: la organización que hacían los misioneros, franciscanos y jesuitas de los devotos de cierta imagen sagrada durante la época colonial.

Actualmente la devoción por el Cristo negro de Esquipulas de Chimayó se extiende a muchas villas del norte de Nuevo México, incluyendo las ciudades de Taos, Santa Fe, sur del estado y sobre todo la región del propio Chimayó y Santa Cruz. La celebración principal se realiza el Viernes Santo, fecha en que los peregrinos llegan en procesiones al santuario. Las efemérides coinciden con la procesión que se hace el mismo Viernes Santo en el templo de San Juan de Dios en Durango, donde la imagen guía a los peregrinos por la calle.

Conclusiones

Casi todas las versiones del origen de cada imagen, aunque sean muy distintas, tienen una explicación para el color negro, la mayoría lo aducen a un cambio milagroso, puesto que la voluntad divina hizo que la imagen quedara así.

Sin embargo, como hemos visto, existe en la mayoría de los actos de revelación milagrosa del Cristo negro, un claro sentido de identidad indígena. Simboliza, desde nuestra perspectiva, la condición y el destino del mundo indígena, como pueblo pluriétnico sometido, explotado, que sólo puede encontrar esperanza en Cristo martirizado, porque él como ellos sufrió persecuciones de sus enemigos que lo llevaron a la cruz. Por ello la crucifixión no puede ser sino el reflejo, el símbolo, la rectificación cristianizada del drama de la conquista española. Por tanto, la resurrección del Señor es para los indígenas el espacio simbólico de la resistencia, la esperanza de su liberación.

La fusión y el sincretismo original, resultado de las representaciones de la imaginería prehispánica mesoamericana y cristiana, vinculado a los intereses de los comerciantes que fueron importantes difusores de la imagen, pierde sentido ante el proceso y los resultados de la conquista española. Se produce una apropiación

simbólica, los indígenas primero, los mestizos después, hacen suyo al Cristo negro. Finalmente, el inherente carácter divino de la imagen y la realización de múltiples milagros, completan el cuadro del santo salvador.

BIBLIOGRAFÍA

- Castañeda, Gabriel Ángel, *Esquipulas. Descripción geográfica, histórica, legendaria y etimológica del municipio y de la villa de Esquipulas, donde se alza el santuario a la imagen del Cristo Crucificado...*, México y Guatemala, Biblioteca Guatemalteca de Cultura Popular-Costa-Amic, 1955.
- Cramaussel, Chantal y Salvador Álvarez, "La peregrinación a San José del Tizonazo, Durango", en Garma, Carlos y Robert Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM, 1994.
- Codex Fejérváry-Mayer, *Akademische Druck-u.*, Verlagsanstalt Graz, Austria, 1971.
- Durán, fray Diego, *Historia de los indios de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., México, Conaculta, 1995.
- El Santuario de Chimayo*, The Spanish Colonial Arts Society, Inc., 1956.
- El Santuario... Un Alto on the "High Road to Taos"*, Silver Spring, Maryland, Sons of the Holy family, 1982.
- Kay, Elizabeth, *Chimayo Valley Traditions*, Santa Fe, New Mexico, Ancient City Press, 1985.
- Münch Galindo, Guido, *Etnología del istmo veracruzano*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1983.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz, "Misión y educación. Los jesuitas en Durango, 1596-1767", México, tesis doctoral, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 1997.
- Porras Muñoz, Guillermo, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, México, UNAM, 1980.
- , *La Frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*. México, Fomento Cultural Banamex, 1980.
- Rangel Silva, José Alfredo, "Identidad, devoción y conflicto en el Bajío colonial. El Señor del Hospital y los indios en Salamanca, siglos XVII y XVIII", Zamora, Mich., tesis de maestría, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Michoacán, 1998.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1979.
- Santísimo Cristo Señor de Guerreros*, Zacatecas, México, s.p.i., s/f.
- Saravia, Atanasio G., *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*. Obras, vol. II, México, UNAM, 1979.
- Catedral metropolitana. Patrimonio artístico y cultural*, México, Sedesol/FCB, 1986.
- Testimonio del documento judicial que testifica el portentoso milagro que se manifestó en la Divina Imagen... del Señor del Santo Entierro...*, Durango, Arquidiócesis de Durango, 1987.
- Triduo y piadosa leyenda del Señor del Veneno*, México, Catedral Metropolitana, s/f.
- Tovar Pérez, Rogelio, *Datos, hechos y tradiciones del Señor de los Guerreros*, Durango, s.p.i., s/f.
- Valle Arizpe, Artemio del, *Historia, tradiciones y leyendas de las calles de la ciudad de México*, México, Diana, 1978.

El impacto de la secundaria por televisión en la educación y en la identidad india

A la memoria de Manuel Ortiz Lozano

En el estado de Oaxaca la escuela es la institución que proporciona conocimientos a las nuevas generaciones, introduce la cultura nacional entre los distintos grupos étnicos y es la que con más éxito ha logrado ser aceptada por la población indígena, ya que en innumerables comunidades son los mismos padres de familia y sus autoridades municipales quienes se ocupan con el mayor de los ahínco de gestionar primero su instalación y después la ampliación de los estudios que en ella se ofrecen. De esta forma, los grupos étnicos que así actúan han hecho suyos —alentados en no pocas ocasiones por el impulso de sus mismos indígenas letrados—¹ los valores que les permiten apreciar a la escuela como un elemento indispensable para su desarrollo, al tiempo que exigen que dicho servicio se les ofrezca en su propia localidad.

Sin embargo México es un país que aún tiene graves problemas para llevar la educación a toda su población, sobre todo en los lugares donde ésta se encuentra dispersa, en donde el hábitat es de difícil acceso y en donde no se habla el castellano. Dichas situaciones generalmente se conjugan para impedir el establecimiento o el adecuado funcionamiento de la escuela, que es la institución a la que nuestra sociedad ha confiado la transmisión y la certificación de los conocimientos que el Estado ha hecho obligatorios para toda la población infantil en su ciclo básico de nueve años.

Los poblados que se encuentran en esas condiciones son innumerables a lo largo de todo el territorio nacional —y de manera particular en el estado de Oaxaca—,² siendo el mayor reto para el establecimiento de la

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Érika González Apodaca, “Escolarización y etnicidad reinventada: un bachillerato en Santa María Tlahuitoltepec mixe”, Guadalajara, tesis de maestría, CIESAS Occidente, 2000, pp.121-143.

² Cfr: María Luisa Acevedo, Íñigo Aguilar, Sara Molinari *et al.*, *Etnografía y educación en el estado de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 268), 1993.



escuela la escasa población infantil en edad escolar, lo que hace incosteable la construcción y sobre todo el mantenimiento de los planteles,³ por lo que los niños de las comunidades más pequeñas tienen que trasladarse necesariamente hacia los poblados más grandes para poder acceder al servicio educativo.

No obstante, se ha observado que la situación es agravante para la población que ha concluido su instrucción primaria y desea ingresar a la secundaria, ya que por el número de maestros y de alumnos requeridos para el buen funcionamiento de este nivel educativo, resulta inviable su promoción en poblados con escaso número de habitantes, lo que sí se considera si la cantidad de ellos girara en alrededor de las tres mil personas. Así, el mantenerse en el estudio va acompañado en no pocas ocasiones por la opción del desarraigo, que siempre da origen a conflictos culturales, familiares y comunitarios, ya que dichos vínculos resultan decisivos en la configuración de la personalidad e identidad étnicas de las generaciones de renuevo,⁴ además de que los adultos de esas comunidades saben de las tristes consecuencias que acarrea el desarraigo. Por eso desean y exigen que la escuela se sitúe dentro de los límites de su comunidad, al tiempo que aceptan como primera e insuficiente solución la presencia sólo regional de escuelas de nivel básico y del nivel medio superior, ya sean del sistema tradicional o del que se imparte a distancia vía la televisión.

Es claro que las comunidades indígenas quieren escuela para sus hijos, pero también obtenerla sin pagar el precio del desarraigo familiar y comunitario. Salir significa ganar en conocimientos pero perder en cultura y en identidad étnica, ya que ésta se vive y se adquiere siempre en la comunidad, por lo que en ella se es



Tejedora nahua de Villa Nueva, municipio de Santa María Teopoxco, acompañada del profesor Manuel Ortiz. Foto: Esperanza Muñoz.

indio de una manera y fuera de ella se aprende a serlo necesariamente de otra forma.⁵ Dicha diferencia es más notoria si quien abandona la vida comunitaria es un niño, ya que se va antes de poder asimilar y practicar de manera plena la propia cultura, situación que a su regreso se ve verificada por ambas partes: a todos les son evidentes los “estragos” y las “aportaciones”⁶ del desarraigo en la conducta y en los valores de los que salieron para estudiar, aunque se admita que adquirieron conocimientos. Ante dicha situación parece que sólo les queda a los integrantes de los grupos étnicos la alternativa de cultura sin instrucción, o la de instrucción sin cultura.

Si bien la política educativa del gobierno federal ha considerado que la educación es un elemento clave en el desarrollo de toda persona, a menudo olvida que la comunidad cultural también aporta elementos constitutivos e indispensables a sus miembros, por lo que no se puede seguir privilegiando sólo la instrucción escolar por encima de la endoculturación, adquirida en la convivencia familiar y comunitaria, pues el resultado obtenido es contar con personas instruidas, que en el caso de la población indígena continúa conociendo la lengua étnica, pero que han perdido en parte o radicalmente su identidad, pues siempre terminan por consi-

³ Claudio De Moura Castro, Lawrence Wolff y Norma García, “Telesecundaria de México: televisión educativa en zonas rurales”, en *La educación y la tecnología en América Latina y el Caribe. Notas sobre temas, políticas e innovaciones*, México, Banco Interamericano de Desarrollo, 2002, pp. 49-55.

⁴ Gilberto Giménez, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en *Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1996, pp. 11-24.

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, “Prólogo”, en *La comunidad indígena*, México, SEP (SepStetentas, 8), 1971, pp. 7-44.

⁶ Cfr. Íñigo Aguilar Medina, *El problema de la educación indígena. El caso del estado de Oaxaca*, t. I., México, INAH (Científica, 235), 1991.

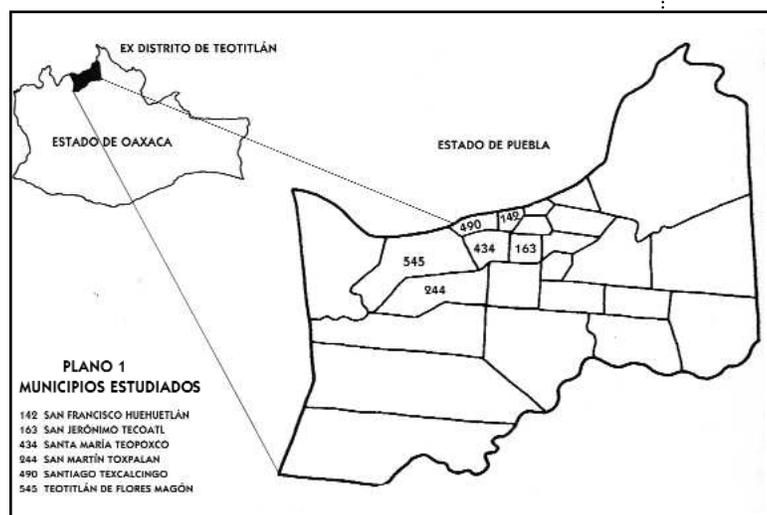
derase distintos a quienes no salieron para instruirse y así son vistos por quienes se quedaron.

El grupo más influyente de los que se han instruido son los que regresan a su comunidad como maestros, y en no pocas ocasiones ocupan por varios años los principales cargos de la comunidad, sin haber realizado el tradicional recorrido jerárquico al que se someten todos los demás adultos; por eso a menudo llegan a convertirse en nuevos caciques, que a nombre de los conocimientos adquiridos en la escuela se sienten con el derecho de interpretar los verdaderos intereses étnicos del pueblo.⁷ Por todo ello se vuelve indispensable que las generaciones de renuevo reciban al mismo tiempo las enseñanzas de su comunidad y las de la escuela, para que los valores y la cultura se transformen siempre bajo el impulso simultáneo de ambas instituciones.

La educación es un proceso social que consiste en la transmisión de conocimientos de una generación a otra y su impartición a las nuevas generaciones se realiza de dos maneras: *una*, de forma espontánea, que se adquiere con el transcurrir de la vida diaria (educación informal o endoculturación) y *dos*, cuando se lleva a cabo dentro de alguna institución específica y de manera programada (educación formal).

Entre las instituciones que cumplen funciones educativas en nuestra sociedad destacan la familia y la escuela. La primera educa de manera informal en el

⁷ Érika González Apodaca, *op. cit.*, pp.123-124.



diario vivir y son los adultos quienes de forma natural instruyen a los jóvenes acerca de la conducta apropiada para cada situación. A este tipo de educación recibida en la familia se le conoce como proceso de endoculturación, y permite a los individuos nacidos en un grupo social determinado asumir como biológicamente propia la cultura de su sociedad, ya que en su proceso de socialización aprenden a comportarse como miembros de su grupo social, y en el caso de poblaciones indígenas esta socialización se realiza por medio de su lengua vernácula.⁸

Por su parte, la educación formal se caracteriza por llevarse a cabo por medio de una institución especializada en proporcionar a las nuevas generaciones los conocimientos de acuerdo con un plan previamente establecido, con los materiales necesarios y en un ámbito especial: la escuela, con el apoyo de un especialista en la materia que es el maestro, persona preparada específicamente para cumplir esa tarea. La institución se ve representada por grupos formados por educadores y educandos; utiliza métodos y técnicas pedagógicas modernas; labora con horarios y calendarios establecidos de manera previa, y cuenta con una organización profesional cuya función es transmitir el saber acumulado por la sociedad.

Así, familia y escuela conforman las dos instituciones sociales educativas por excelencia, que persiguen la finalidad de convertir a los individuos en miembros funcionales del grupo.

La educación institucionalizada es un derecho social fundamental, y factor importante para lograr el desarrollo de un pueblo; de ahí que la educación pública sea un servicio que el Estado deba proporcionar a todos los habitantes del país, sin importar si se encuentran en lugares aislados y de difícil acceso.

No obstante que el gobierno mexicano —mediante la Secretaría de Educación Pública (SEP)— siempre ha tratado de buscar soluciones a este problema, es evidente que hasta

⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEP (SepSetentas, 64), 1973, pp. 9-42.

ahora no ha podido satisfacer la demanda educativa, sobre todo de la población indígena. Sin embargo, el desarrollo de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías ha ayudado a incrementar la cobertura, primero por medio de la radio, después de la televisión y últimamente de la computadora y de la internet, con la que se logra la transmisión de voz, imágenes y datos a alta velocidad, de tal manera que es posible pensar que a través de su uso se podrá ofrecer —a mediano plazo— instrucción escolarizada a la totalidad de la población, sin importar el lugar y las características de la comunidad en la que se habite.⁹

La televisión, con la capacidad que le ha dado el satélite y la antena parabólica de llegar casi a cualquier lugar del territorio nacional, se ha constituido en el medio por el cual la escuela secundaria y la media superior han estado presentes en el mundo indígena; por ello se quiere conocer cuál es el impacto de esta nueva tecnología sobre la población indígena y su cultura; de ahí que en el trabajo de campo se analicen siete comunidades indígenas del estado de Oaxaca, en las áreas geográficas de la Sierra Norte y la Cañada, todas a su vez pertenecientes al área cultural de la Cañada maza-

⁹ Cf. Felipe Campuzano Volpe, *Programa de educación a distancia*, México, Coordinación de Investigación y Desarrollo/Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa, 2001.

teca, ex Distrito de Teotitlán (cfr. Plano 1). Dichas comunidades pertenecen a los grupos nahuas y mazateco (cfr. Cuadro 1).

Se trata de comunidades que en 1987 sólo contaban con educación preescolar, pero en ningún caso con escuelas primarias completas¹⁰ y que gracias a esta modalidad educativa, en 2003 cuentan con el ciclo completo de secundaria y con la posibilidad técnica de acceder al de bachillerato.

La televisión educativa

La función que le da el sistema educativo a la enseñanza secundaria radica en que los alumnos logren desarrollar, en extensión y profundidad, los conocimientos generales proporcionados en el ciclo primario, ofreciendo una enseñanza uniforme para todos los estudiantes con la intención de conseguir una educación similar en toda la nación.

El sistema educativo a distancia utiliza las tecnologías modernas para lograr la comunicación de conocimientos, con el fin de poder llegar a campesinos e indígenas de poblaciones remotas; emplea materiales audiovisuales, una docencia tutorial y practica una eva-

¹⁰ Íñigo Aguilar Medina, *op. cit.*, México, 1991. Cuadro I. "Municipios atendidos. DGI, 1987", pp. 216-229.

CUADRO 1
Localidades estudiadas por municipio y lengua
Área cultural de la Cañada mazateca

Municipio*	Localidad*	Lengua indígena**	Región geográfica**
San Francisco Huehuetlán	San Fco. Huehuetlán	Mazateco	Sierra Norte
San Jerónimo Tecoaatl	San Jerónimo Tecoaatl	Mazateco	Sierra Norte
San Martín Toxpalan	Hidalgo Calputitla	Nahua	Cañada
Santa María Teopoxco	Villa Nueva	Nahua	Sierra Norte
	Sta. María Teopoxco	Nahua	Sierra Norte
Santiago Texcalcingo	Santiago Texcalcingo	Nahua	Sierra Norte
Teotitlán del Camino	San Bernardino	Nahua y mazateco	Cañada

Fuente: * INEGI, Censo de población y vivienda 1995, Resultados definitivos, Tabulados básicos, Oaxaca, México, 1996.

** Íñigo Aguilar Medina, *El problema de la educación indígena. El caso del estado de Oaxaca*, t. I. México, INAH (Científica, 235), 1991.



Interior de teleaula en Hidalgo Calputitla, zona nahua de la Cañada.

luación periódica sobre los conocimientos adquiridos, en una estructura de la relación enseñanza-aprendizaje que procura mejorar la preparación de los maestros en servicio mediante cursos continuos y permanentes de actualización.

La operación de los servicios se realiza en cada uno de los estados de la República a través de las delegaciones generales de la SEP, responsables del manejo administrativo-escolar, del control de las plazas del personal docente y de facilitar a los maestros en servicio los elementos técnicos que les auxilien en su labor frente al grupo.

Con la secundaria por televisión culmina una serie de esfuerzos realizados a lo largo del siglo XX, primero por medio del cine y después por televisión, para aplicar la imagen a la instrucción de la población. Los primeros programas destinados a la alfabetización y a los alumnos de secundaria datan del año de 1964, y el reconocimiento oficial de los estudios por televisión se realiza en 1968. Pero la cobertura hacia las pequeñas poblaciones rurales se dio hasta la utilización de los satélites, en 1985, y se consolidó hasta 1995, al ponerse en marcha la Red Satelital de Televisión Educativa (EDUSAT). En 1996 se inició el proyecto de Educación Media Superior a Distancia (EMSAD) como un nuevo medio educativo para cursar los estudios de bachillerato con el apoyo de diversos materiales impresos y con

las transmisiones televisivas vía satélite, dirigido a quienes deseaban iniciar, continuar o terminar los estudios de este ciclo y que no tenían un lugar en la instrucción escolarizada.

En la actualidad la SEP, a través de la Dirección General de Televisión Educativa (DGTVE) y el Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa (ILCE), emite la señal de satélite por medio de la red EDUSAT a 30 mil equipos receptores en todo el territorio nacional, señal que puede ser captada en Canadá, Estados Unidos, Centro y Sudamérica. También cuenta con señal abierta y por cable en diversos estados del país. Ellos operan y transmiten sus programas por medio de los 12 canales de la red EDUSAT.¹¹

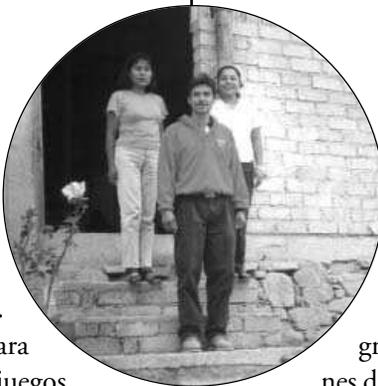
Asimismo, los contenidos de los programas educativos de telesecundaria han sufrido una importante transformación: en un inicio se transmitían simples conferencias que preparaba un profesor para todas las teleaulas, y el conocimiento se reafirmaba por medio de los libros y cuadernos de trabajo proporcionados a los alumnos. Después los programas han ido utilizando los variados recursos derivados de la tecnología, para diseñar exposiciones con un mejor formato, con diverso material audiovisual y una representación real de las situaciones, lo que se traduce en una amplia variedad de estilos de presentación y en una mejoría en la capacidad de aprendizaje de los alumnos.¹²

Fue a partir de 1995, con las transmisiones por satélite de la red EDUSAT, que la escuela secundaria tuvo un impacto notable en todas las comunidades indígenas y rurales de nuestro país, que en 1996 se amplió con la posibilidad de cursar la enseñanza media superior, sin que el alumno tuviera que abandonar a su familia y a su comunidad.

Esta educación se adquiere sin necesidad de que el niño y el adolescente dejen su nicho cultural, dentro de una experiencia grupal que no les es extraña, en un lo-

¹¹ Cfr. www.dgtv.sep.gob.mx Página de internet de la Secretaría de Educación Pública, dedicada a la Dirección General de Televisión Educativa, México, 2002.

¹² Claudio de Moura Castro, Lawrence Wolff y Norma García, *op. cit.*, p. 50.



cal determinado, que incluye mobiliario escolar, bancas y un pizarrón, un aparato de televisión en cada teleaula, bajo la supervisión y guía de un maestro, conocedor de las técnicas de este sistema y de los contenidos pedagógicos específicos. Además de las actividades académicas, para los alumnos de secundaria se organizan juegos y actividades deportivas, y cada semana se realiza la ceremonia cívica en donde se hacen los honores a la bandera, con mucha atención a las conmemoraciones en honor de los héroes nacionales. No obstante, la educación física se limita a marchas y a algunos ejercicios de gimnasia.

Cómo se trabaja

La planta académica en campo se integra por un profesor de teleaula por grado, el director y el inspector de zona. El perfil del telemaestro es de un egresado de la normal o de la normal superior, con especialidad en secundaria por televisión.

El director es responsable del buen funcionamiento de la telesecundaria, entendiéndose por escuela telesecundaria la agrupación de varias teleaulas en un solo plantel. El director tramita todos los asuntos relacionados con la organización y funcionamiento del plantel, y entre sus funciones está la de elaborar la estadística anual.

El inspector de zona supervisa y orienta el trabajo realizado en una zona determinada, la que comprende a un número siempre variable de telesecundarias. También se tiene al inspector coordinador de sector, mediante el cual la Dirección General de Educación Audiovisual mantiene contacto permanente con las oficinas administrativas estatales, inspectores, directores de telesecundaria, maestros coordinadores y autoridades civiles. La función del supervisor es la de hacer una visita periódica a cada telesecundaria, con el fin de informar sobre su situación y funcionamiento, para así poder hacer una evaluación objetiva.

En las teleaulas de la región estudiada se trabaja a partir de un horario básico que cubre los requerimientos del plan de cada ciclo. El calendario escolar com-

prende once meses de labor anual efectiva; los cursos inician a mediados del mes de agosto, y el año escolar termina a mediados del mes de julio del siguiente año.

La programación televisada para cada grado de secundaria consta de cinco lecciones diarias, de lunes a viernes, con una duración de 15 minutos cada una. El horario de transmisión es de las 8 a las 14 hrs. Y se repite de las 14 a las 20 hrs. para los alumnos que estudian en el horario vespertino, con una interrupción a la mitad de cada turno destinada al descanso de maestros y la recreación de los alumnos.

De acuerdo con los manuales del maestro, la estructura de una sesión de aprendizaje tiene la siguiente secuencia: transmisión de la clase durante 15 minutos, se apaga el televisor; el trabajo en el aula se inicia con un diálogo entre alumnos y maestro para aclarar los conceptos vistos; enseguida los alumnos realizan la primera lectura del libro de "conceptos básicos" para centrar el tema que se está desarrollando; a continuación se estudian los contenidos de "las guías de trabajo" para hacer un análisis y una síntesis de la información, lo cual se conceptualiza y se aplica a una situación real y práctica; finalmente se hace una autoevaluación para concluir con una evaluación general de lo aprendido. A este trabajo se le destinan los siguientes 45 minutos, de tal manera que después de una hora el grupo está listo para ver el programa de la siguiente materia, y en todas ellas se sigue la misma rutina.

En el proceso de aprendizaje es importante el tiempo destinado a la transmisión de una lección a otra, pues en él se apaga el televisor y se trabaja con la guía de estudio, siguiendo las indicaciones proporcionadas por el maestro, con lo cual se les da oportunidad de que fomenten el hábito de la lectura y los procesos que les ayuden aprender a aprender.¹³ Además, en las regiones indígenas se permite que se integren los nuevos conocimientos a su contexto cultural.

Cada teleaula cuenta con un televisor a color y con un servicio del programa emergente de mantenimien-

¹³ Rosario Encinas, "Televisión y enseñanza media", en *El caso de la Televisión secundaria*, México, CNTE, 1983, p. 40.



Manuel Ortiz entrevista al Sr. Eugenio Rojas Tejeda, agente municipal suplente de Ignacio Zaragoza, municipio de San Martín Toxpalan.

to y operación de la red EDUSAT. La obtención del pase de un grado a otro es mediante la aprobación de los exámenes finales; se pretende que el número de alumnos por grupo sea de 30, aunque el promedio es de 22.¹⁴

La guía de estudio está impresa con ilustraciones a color, lo que facilita el seguimiento de las teleclases y ayuda a lograr el cumplimiento de los objetivos pedagógicos de cada lección, además de acrecentar el hábito de la lectura y fomentar el deseo de autoeducarse.

Cada lección contiene los siguientes elementos: objetivo, introducción, resumen del contenido, actividades del aprendizaje y ejercicios de evaluación. Así el maestro de aula y el telemaestro recurren a varios elementos pedagógicos que reafirman la importancia del conocimiento. El maestro de aula da una explicación, aclara los conceptos, enfatiza la importancia de algún tema de los contenidos y al final hace un resumen de la lección expuesta, todo ello con el fin de apoyar la enseñanza.

Los exámenes semestrales que se aplican a los alumnos ayudan a evaluar el conocimiento impartido y a través de ellos se puede medir el grado de eficiencia que tiene esta modalidad educativa. No hay que olvidar que el contenido del programa es el mismo que en cualquier secundaria regular.

¹⁴ Claudio de Moura Castro, Lawrence Wolff y Norma García, *op. cit.*, p. 49.

Para mejorar la preparación académica de los maestros en servicio se imparten cursos continuos de actualización. También se realizan reuniones académicas regionales que tienen como objetivo conocer la opinión del personal en servicio, de cómo funciona el programa televisivo y las guías de estudio; se piden sugerencias a través de ponencias para mejorar el programa de la telesecundaria. Anualmente se realiza una junta nacional de academia que reúne a los inspectores, jefes de sector y responsables de área administrativa en las delegaciones generales de la SEP, con los representantes de la Unidad de Telesecundaria.

Para la instalación de las teleaulas se debe contar con el apoyo de las autoridades del municipio y de las autoridades del gobierno del estado, en algunos casos es la comunidad la que coopera para la compra de los aparatos de televisión. El mobiliario: mesa, bancos y pizarrones, al igual que las guías de estudio y los libros de texto son entregados por la delegación de la SEP, en cada uno de los estados de la República.

Requisitos para instalar una secundaria por televisión

La comunidad que desea contar con una telesecundaria la solicita a la dirección estatal a través de un oficio firmado por el presidente o por el agente municipal, según sea el caso. La comunidad debe presentar una demanda potencial de 20 alumnos egresados del sexto grado de primaria, además de que la orografía de la zona permita captar la señal de televisión por medio de la antena parabólica.

Para iniciar el servicio se requiere que la comunidad aporte el local, con un mínimo de características básicas para empezar con el primer año (bancas, pizarrón, escritorio para el maestro y el televisor). La antena la proporciona el Instituto Estatal de Educación Pública en Oaxaca (IEEPO), y una vez obtenida la clave se instala. Cada plantel cuenta con una antena parabólica, un decodificador y un televisor a color de 27 pulgadas en cada aula. Los libros se otorgan de manera gratuita a cada alumno a través de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuito (Conaliteg).

Sin embargo, la necesidad sentida por padres, maestros y alumnos es la de poder contar con una biblioteca, por lo menos en cada cabecera municipal.

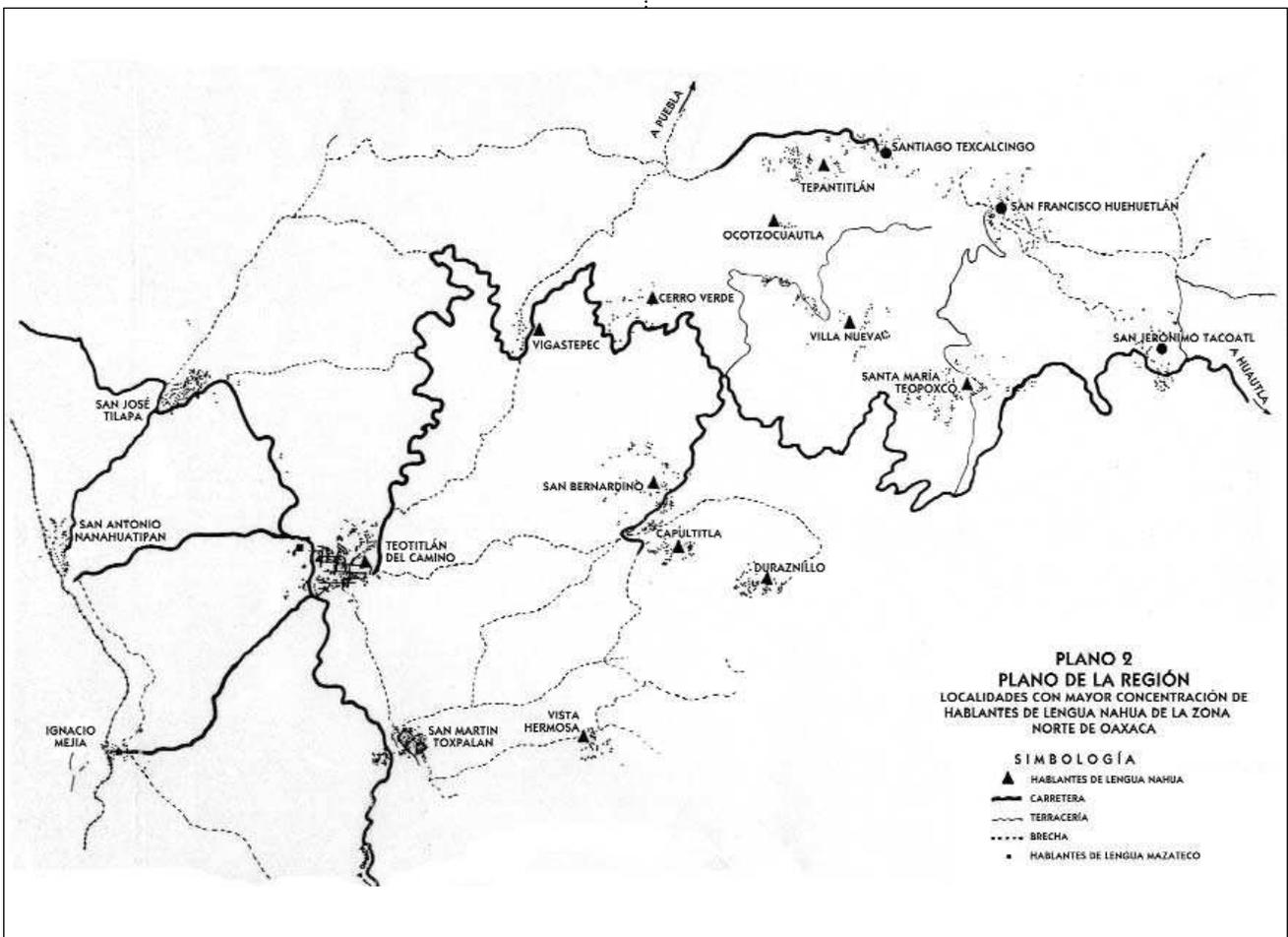
Los alumnos

A los alumnos se les pide, para su inscripción: obtener una ficha de pre-inscripción; entregar su carta de buena conducta, expedida por la escuela primaria de procedencia, y presentar el certificado de estudios de sexto año de primaria.

El perfil de los adolescentes que acuden a las escuelas secundarias por televisión de la zona estudiada es el siguiente: tienen una edad de entre 12 y 16 años, según el grado que cursan; nivel económico relativamente homogéneo, se trata básicamente de hijos de campesinos miembros de un grupo indígena, son hablantes de

una lengua indígena (nahua o mazateco), según sea el caso; han alcanzado la categoría de bilingües de español-lengua indígena. Según los maestros, estos jóvenes no muestran dificultad en cuanto al manejo del español dentro del aula; fuera de la escuela y en sus relaciones cotidianas, en el momento del juego, en el hogar y en el modo diario de comunicarse dentro de su misma comunidad siguen practicando la lengua materna.

En ambos grupos de adolescentes, nahuas y mazatecos, existe una clara identidad étnica en relación con los variados aspectos de su cultura, y al terminar el ciclo secundario procuran acudir al bachillerato, ya sea en Huautla o en Teotitlán, en donde son aceptados sin problemas, ya que su preparación cumple con las normas requeridas para poder cursar la enseñanza media superior. Y en no pocas de las comunidades se busca ya la instalación del telebachillerato.



Perfil del maestro

La mayoría de los maestros del sistema secundaria por televisión son egresados de alguna normal, lo cual es muy importante porque manejan en forma adecuada las diferentes áreas del programa, y cada vez es mayor el número de los profesores que cuentan con la especialidad en telesecundaria.

En la zona de estudio se encontró que ninguno de los maestros es originario de la región, por lo que desconocen usos, costumbres y cultura de la etnia a la cual pertenecen sus alumnos, situación que habla de que entre ellos y los habitantes del pueblo se tiene una, al parecer inamovible, barrera cultural y lingüística. Los profesores son hombres y mujeres jóvenes que viven en la comunidad al menos de lunes a viernes, pero algunos permanecen sin interrupciones en ella durante todo el ciclo escolar, el cual se extiende por 200 días del año.

Ubicación de la zona estudiada

Los poblados estudiados pertenecen a cinco municipios del ex distrito de Teotitlán, localizado al norte del estado de Oaxaca (*cf.* Plano 1); su cabecera es Teotitlán de Flores Magón, pueblo en su mayoría mestizo en el cual también conviven nahuas, mazatecos y cuicatecos, tres de las numerosas etnias que habitan en el estado de Oaxaca (*cf.* Plano 2).

Los nahuas y mazatecos de nuestro estudio habitan en la zona limítrofe entre los estados de Puebla y Oaxaca, en la Sierra Madre Oriental, en la zona que da hacia Tehuacán; sus pobladores están en contacto directo con el resto de la etnia mazateca tanto al oriente como al poniente y con los otros pueblos de habla nahua del norte.

Los pueblos mazatecos estudiados son: San Francisco Huehuetlán y San Jerónimo Tecoaatl; los que colindan con los pueblos nahuas: Santa María Teopoxco, Villa Nueva, Hidalgo Calputitla, San Bernardino y Santiago Texcalcingo (*cf.* Cuadro 1).

La zona nahua y mazateca estudiada está ubicada entre dos ciudades de importancia regional: Teotitlán y



Huautla. Antiguamente el centro rector era Teotitlán, situado al poniente, pero a partir de la construcción de la carretera Teotitlán-Huautla, el segundo pueblo, localizado al oriente, se convirtió en el centro económico rector de la cañada mazateca y de esta parte de la sierra norte, por lo que también se concentró en ella el poder político de la región¹⁵ (*cf.* Plano 2).

En general los poblados nahuas y mazatecos están asentados en la cima o en las laderas de los cerros, muy pocos en las planicies y su traza es de tipo congregado en el centro y disperso en la periferia. En la región serrana, pocos son los tramos asfaltados de las carreteras, predominan caminos de terracería llamados “ramales”, pero siempre hay veredas por donde transitan las personas, así como sus animales de carga, burros y mulas.

El acceso a la región es por la carretera Teotitlán-Huautla. Para ir a Santa María Teopoxco se toma la desviación llamada Puente de la Soledad, hacia el norte, rumbo a Tecuanapa y Villa Nueva, y después de pasar por estas localidades se alcanza Santa María Teopoxco; de aquí por vereda se llega a San Francisco Huehuetlán, rumbo al norponiente; caminando se puede arribar a Santiago Texcalcingo, o bien por la carretera Teotitlán-Huautla se toma la desviación a Vigastepec, y de ahí se parte hacia el norte rumbo a Puebla, para después tomar la desviación que llega a Santiago Texcalcingo. Para ir a San Bernardino y a Calputitla se puede tomar, desde Teotitlán, el camino de terracería en dirección al oriente y que va directamente a estas poblaciones o, siguiendo un itinerario más largo, pero por camino pavimentado, por la carretera Teotitlán-Huautla tomando la desviación al sur que pasa primero por San Bernardino y después por Calputitla. El acceso a San Jerónimo Tecoaatl es relativamente sencillo, pues la carretera Teotitlán-Huautla lo divide en dos (*cf.* Plano 2).

Como es una región serrana, la topografía es muy accidentada y las cumbres alcanzan hasta los 2 500 y

¹⁵ *Cfr.* Carlos Incháustegui Díaz, “Cinco años y un programa”, en *América Indígena*, vol. XXVI, núm. 1, enero de 1996, y Federico Neiburg G., *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*, México, INAH, 1988.

a veces hasta los 2 800 msnm. Pocas son las planicies y por ello se aprovechan las laderas de los cerros para el cultivo agrícola. Desde el punto de vista de las regiones, esta área de estudio pertenece en una parte a la Sierra Norte y en otra a la Cañada; desde el punto de vista cultural, se agrupa toda ella dentro del área cultural de la Cañada Mazateca¹⁶ (cfr. Cuadro 1).

Cerca de los poblados nahuas y mazatecos de nuestro interés corren varios arroyos, y los manantiales son aprovechados para cubrir las necesidades de los habitantes. El clima de la zona es frío húmedo y subhúmedo con lluvias en verano y un invierno no riguroso; las corrientes fluviales son numerosas pero suelen secarse durante los meses que escasea la lluvia; éstas empiezan a mediados de junio o a principios de julio, y terminan en septiembre. Los fríos de invierno inician alrededor de “Todos Santos”, y se prolongan durante todo noviembre, diciembre, enero y gran parte de febrero. En diciembre empiezan a caer escarchas de hielo. Los meses de más calor son marzo, abril, mayo y parte de junio.

Las partes más altas de los cerros están cubiertas de bosque en el que se pueden observar árboles de encino, ocote, mora, pino, eucalipto, fresno, madroño, uña de gato, colorín, aile. En Vista Hermosa tepezquintle y mezquite. En el camino hacia Texcaltzingo hay líquenes, musgos, helechos, palmitas y orquídeas. Entre los reptiles hay víbora coralillo, mazacoa, cascabel y tilcuatl. Las aves que aquí viven son gorriones, pájaro azul, palomas, jilgueros y primavera. En la zona serrana la fauna la forman tuzas, ardillas, tejones, mapaches, ratas de campo, zorrillos, armadillos y comadrejas.

Descripción de la zona

Teotitlán es el marco de entrada a la Sierra Mazateca, con alturas que van de 2 500 a 2 800 msnm; en ella se encuentran diseminadas las poblaciones de habla nahua y mazateca, y cuenta con una topografía muy ac-

¹⁶ Cfr. Íñigo Aguilar Medina, *op. cit.*



Maestro y alumnos de la telesecundaria de San Francisco Huehuetlán.

cidentada que obliga a la adopción de un patrón de asentamiento disperso o semidiserso, alrededor de un núcleo cívico ceremonial.

Para llegar a esas poblaciones es necesario tomar desviaciones que parten de la carretera Teotitlán-Huautla, y penetrar por caminos sinuosos de terracería hasta las cabeceras municipales.

Nahuas y mazatecos conservan un estilo de vida indígena que se manifiesta en diversos aspectos de la cultura como la alimentación, la forma de construir la habitación, la tecnología de las actividades agrícolas, la etiqueta y la hospitalidad, el uso de plantas medicinales, la presencia y acción de curanderos (sobadores, hierberos y parteras).

Hay una continuidad lingüística entre los nahuas, al igual que entre los mazatecos de los municipios colindantes, y cada etnia forma un grupo cohesivo, con una base territorial que da sustento a su unidad lingüística; hay ciertos elementos culturales que los identifican y son semejantes, como su organización social basada en la “asamblea del pueblo”; se rigen bajo el “sistema de usos y costumbres”; tenencia comunal de la tierra; trabajo comunal público en base a la fajina o tequio; sus implementos agrícolas son semejantes; tienen cargos civiles y religiosos que se rigen en torno a la mayoría; practican la ayuda recíproca entre parientes y un sistema propio de nomenclatura para el parentesco. Tienen un sentido de territorialidad y la economía entre los nahuas se basa principalmente en el cultivo



Maestro y alumnas de Calputitla.

del maíz, pero entre los mazatecos de la región cultivan además el café en poca escala.

En el centro de cada poblado importante, como en las cabeceras municipales y en las agencias, se levantan los edificios que forman la iglesia, la presidencia municipal y la escuela. En este centro cívico-religioso se realizan las fiestas de la comunidad.

Desde el punto de vista jurisdiccional, los pueblos se dividen en municipios, agencias, barrios, congregaciones, rancherías y colonias. La división por barrios como en muchos otros pueblos nahuas de diversas partes de la República recuerda la organización de los antiguos barrios prehispánicos. Por el impulso del crecimiento natural de la población han ido surgiendo nuevas rancherías, congregaciones y colonias nahuas en la periferia de las cabeceras, y además los hablantes nahuas se han asentado en los núcleos de población mazateca o cerca de las localidades de hablantes de español. Tal es el caso de Vista Hermosa, cercana de San Martín Toxpalan, localidad mestiza en la que se habla el español.

Toda la región que conforman los municipios estudiados se localiza en un área de difícil acceso, en donde la explotación de los recursos requiere de muchos esfuerzos.

El movimiento social más importante lo realizan los hombres y mujeres jóvenes que emigran, ya sea hacia la ciudad más cercana que es Teotitlán, en donde se ocupan en los servicios, o van a los campos de cultivo co-

mo peones agrícolas en Tehuacán, San Juan de los Cués y Tuxtepec, para la cosecha de los cítricos y melón, mientras que otros más se contratan en las fincas de la región de Huautla para la pizca del café, o se dirigen a las ciudades de Puebla y México como albañiles.

Los destinos preferidos de las mujeres son las ciudades de Teotitlán, Tehuacán, Puebla o México, en donde encuentran oportunidades de trabajo en el servicio doméstico. Y son preferentemente los bilingües los que salen de su región a trabajar a las ciudades. En general los varones prefieren la migración estacional, pues necesitan regresar a su pueblo para cumplir con los cargos, cumplir con el trabajo de fajina, sembrar sus propias parcelas o arreglar su casa.

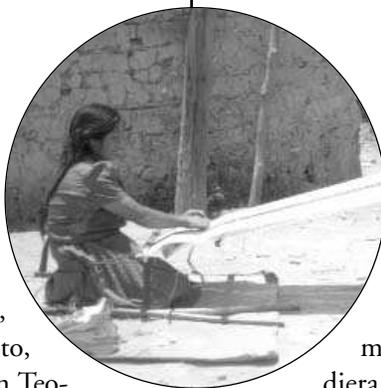
Los jóvenes que migran a la ciudad de México prefieren vivir en la delegación Iztapalapa, en donde rentan cuartos. Los domingos van a pasear al parque Hundido, o al parque de los Venados y a algunos les gusta ir a bailar al “salón más bonito de la ciudad que es el California”.¹⁷

Algunos jóvenes encuentran su primera ocupación como diableros en la Central de Abastos o en la Merced, y los que provienen de San Bernardino, Calputitla y Zaragoza encuentran ocupación en la floricultura en los puestos de la Merced o en algunos mercados importantes como los de Coyoacán y Jamaica. No se obtuvo información sobre individuos que hayan decidido ir de braceros a Estados Unidos.

Los pueblos nahuas y mazatecos están comunicados entre sí por caminos de terracería, de herradura y de veredas, hacen sus travesías a pie o utilizando bestias de carga para llegar hasta la carretera asfaltada, en donde pueden tomar autobuses de línea, que los transportan a las ciudades de Teotitlán o de Huautla.

La principal actividad económica de estos pueblos se basa en una agricultura de subsistencia, centrada fundamentalmente en el cultivo del maíz o del café en tierras de temporal, en milpas y sembradíos tradicionales y con

¹⁷ Sara Molinari Soriano, *Diario de Campo. Región mazateca y nahua del estado de Oaxaca*, México, DEAS-INAH, 1999. Comunicación personal de un joven migrante nahua. Calputitla, 8 de junio de 1999.



métodos rudimentarios. Las tierras son de propiedad comunal, casi todas de temporal y ubicadas en las laderas. La mayoría siembra maíz, frijol y chilacayote o calabaza; siembran además otros productos como frijol ayocote, haba, chícharo, chile canario, trigo, chinchayote y amaranto, este último cultivado en Villa Nueva y en Teopoxco, donde hacen bolas de amaranto con azúcar y las venden en Huehuetlán, San Jerónimo y Huautla. Algunos siembran cebada para forraje. El sistema utilizado en el cultivo es el de roza y tumba, en una agricultura de ladera sin obras de contención del suelo, lo que provoca deslaves en épocas de lluvias.

En la zona estudiada funciona la educación preprimaria y primaria de organización completa —es decir educación hasta el sexto año—; solamente en poblados pequeños como Vista Hermosa y Duraznillo se cuenta con el ciclo primario hasta el cuarto año. Los adolescentes que terminaban el sexto año de primaria tenían la necesidad de acudir a la educación secundaria hasta la ciudad de Teotitlán, pero hoy, gracias a que ya existe el servicio de secundaria por televisión, los jóvenes pueden permanecer más tiempo en sus comunidades de origen.

Antes de que se instalara este servicio de educación a distancia, los jóvenes interesados en seguir sus estudios tenían que salir de la región y acudir a la ciudad más cercana, lo que se traducía en más gastos para la familia y muchos eran los casos en que los adolescentes ya no regresaban a la comunidad. Ante estas dificultades los padres de familia mostraron interés desde hace mucho tiempo en que los jóvenes estudiaran la secundaria sin necesidad de salir hacia las ciudades de Huautla, Teotitlán, Tehuacán o hasta la misma ciudad de México, para lo cual hicieron los trámites pertinentes en la SEP, para que se constituyeran las aulas y el servicio de secundaria por televisión.

La secundaria más antigua de la zona es la de San Jerónimo Tecoaatl, municipio mazateco, y funciona desde hace cerca de 14 años en un edificio construido por el Comité Administrador del Programa para la Construcción de Escuelas (CAPCE). Cuenta con una buena iluminación natural, pero la instalación eléctrica ya está

muy vieja y tiene muchas fallas, también es necesaria una remodelación del edificio, lo mismo que el mejoramiento del servicio de sanitarios y dotación de laboratorios.

Fue necesario esperar a que hicieran más transitable la carretera para que se pudiera construir una telesecundaria en San

Francisco Huehuetlán, que en la actualidad cuenta ya con más de siete años de funcionar; da servicio no sólo a los niños mazatecos del pueblo, sino a niños nahuas de Santa María Teopoxco, Chiapas y Santiago Texcalcingo, que se trasladan caminando para tomar sus clases. La secundaria por televisión que más concurrencia tenía hasta la época en que nosotros trabajamos la región en 1999, era la de Santa María Teopoxco que en esa época contaba con 76 alumnos repartidos en los tres grados.

Tiempo atrás en la localidad de San Bernardino se otorgó el servicio de telesecundaria, ahora poseen el local, los aparatos y toda la infraestructura, pero carecen de maestros.

El local de cada teleaula reúne los requisitos para un buen desempeño de labores. Los hay desde los prestados por la escuela primaria, como en Capultitla, hasta un edificio moderno con muy buenas instalaciones construido por el CAPCE. Todas las aulas cuentan con bancas, pizarrón, aparato de televisión, libros de texto y guías de estudio.

En algunas teleaulas es la brigada de EDUSAT la que se encarga de reparar los aparatos receptores, y TELECOM es la instancia encargada de reparar los recodificadores. El mantenimiento del local en cuanto al aseo es responsabilidad de los alumnos a través del sistema de roles. En algunos casos el aparato de televisión es donado por la SEP; en otros casos son los padres de familia los que hacen una cooperación económica para adquirirlo, como sucedió por ejemplo en Villa Nueva.

Hay casos como el de Santa María Teopoxco, de tres aulas construido por el CAPCE, y cuyo mobiliario fue donado también por esta institución; cuenta con talleres de carpintería, electricidad y cocina, pero falta el personal que atienda estas asignaturas.

Descripción de las escuelas estudiadas

Durante el tiempo de nuestra visita, maestros y alumnos reponían el tiempo que se había perdido por el último paro magisterial. En todas las escuelas las inscripciones se hacen directamente en la telesecundaria. En todos estos centros el calendario escolar es el mismo que opera en las secundarias federales.

Los maestros pertenecen al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), son normalistas y tienen cursos periódicos de actualización. También se encargan de organizar las diferentes actividades conmemorativas del calendario cívico.

Para el mantenimiento de los aparatos receptores de EDUSAT, por lo general se reporta al IEEPO de Oaxaca y de ahí a la ciudad de México. Las reparaciones tardan mucho tiempo, lo que en ocasiones obliga a maestros o padres de familia a llevarlos a arreglar a Teotitlán o a Huautla.

San Francisco Huehuetlán, municipio mazateco

La telesecundaria se instaló en 1985, y en la actualidad cuenta con una inscripción de 42 alumnos en los tres grados. El moderno edificio fue construido por el CAPCE —se encuentra en excelentes condiciones materiales—, y para su instalación se contó con el apoyo de las autoridades del municipio y las del gobierno de Oaxaca; el mobiliario lo aportó la SEP y depende de la supervisión de zona de Teotitlán, clave Z.E.26.

Cuenta con tres maestros egresados de las normales de Puebla y Oaxaca. Funcionan los tres grados de la secundaria, cada uno de ellos con su respectivo aparato receptor. A esta secundaria acuden niños nahuas de Santa María Teopoxco, Chiapas y de Santiago Texcalcingo.

San Jerónimo Tecoaatl, municipio mazateco

Se instalaron las teleaulas en 1985, y actualmente tiene una inscripción de 58 alumnos en los tres grados que trabajan en el horario matutino. Su sede es un edificio antiguo construido por el CAPCE, con buena iluminación natural pero una mala instalación eléctrica.



El edificio tiene problemas estructurales, ya que como San Jerónimo está situado en una zona de intensas lluvias, las láminas del techo tienen goteras y con el temblor del 16 de junio de 1999 las paredes se cuartearon. Es necesaria una remodelación del edificio, que además carece de laboratorios y de sanitarios. Cuenta con bancas, tres receptores, pizarrones y una pequeña biblioteca; un intendente se responsabiliza del mantenimiento del local.

Calputitla, agencia municipal nahua

La escuela secundaria por televisión fue instalada en 1995, y mantiene en la actualidad una inscripción de 49 alumnos; cubre los tres grados y cuenta con tres aulas; el horario es de 8 a 14 hrs., de lunes a viernes, pero de vez en cuando hay clases los sábados.

Trabajan en tres aulas provisionales —prestadas por la escuela primaria contigua—, con piso de cemento, techo colado y mala iluminación; 29 de sus bancas son prestadas también por la primaria; tiene tres aparatos receptores, pizarrones para cada teleaula, guías de estudio y libros de consulta.

La planta magisterial consta del maestro director que es egresado de la Normal Superior de Puebla, una maestra especializada en secundaria por televisión y una ingeniera agrónoma especialista en sistemas de producción forestal. Esta escuela por televisión depende de la supervisión de zona con sede en San José del Chilar, Cuicatlán, con clave Z.E.13.

Villa Nueva, agencia municipal nahua

Instalada en 1996, su inscripción actual es de 64 alumnos en los tres grados. Las teleaulas están improvisadas en la agencia municipal: una localizada en la parte baja y dos en la alta. Cuentan con mala iluminación y están equipadas con cuatro aparatos receptores, bancas, pizarrón, libros de texto y guías de estudio. El mantenimiento del local, en cuanto al aseo, es responsabilidad de los alumnos mediante el sistema de roles. No cuentan con biblioteca. Depende de la supervisión de zona de Teotitlán, clave Z.E.26.

Cuenta con tres maestros normalistas. El mobiliario fue comprado por los padres de familia. Los adolescentes que acuden a esta escuela por televisión son de Chiapas, de Cozucuaatla, Loma Alta y Tepatitlán, comunidades nahuas.

Santa María Teopoxco, municipio nahua

Se instalaron las teleaulas en 1990, y cuentan con una inscripción de 76 alumnos en los tres grados, con horario matutino de 8 a 14 hrs. El edificio fue construido por el CAPCE y consta de tres aulas con mobiliario donado por la misma constructora; tiene buena iluminación, así como talleres de carpintería, de electricidad y de cocina, pero falta el personal técnico que atienda este sector del conocimiento. No cuentan con servicio de biblioteca.

Santiago Texcalcingo, municipio nahua

Las teleaulas se instalaron en 1998, las clases se imparten en el horario matutino, cuenta con los tres grados de la secundaria y en la actualidad tiene inscritos a 49 alumnos.

Cuando comenzaron a trabajar estaban instalados en una parte de la presidencia municipal, pero la comunidad pagó a un contratista para que les construyera un local especial con cuatro teleaulas, con buena iluminación; cuentan con tres aparatos receptores y el mobiliario les fue otorgado por la SEP. La escuela tiene como anexos: sanitarios, bodega y tanque de agua.

El mantenimiento del local está bajo la responsabilidad del comité de padres de familia. Si el aparato se descompone este comité lo lleva a arreglar a Teotitlán. La telesecundaria depende de la supervisión de zona de Teotitlán, clave Z.E. 26, y no cuenta con servicio de biblioteca.

San Bernardino, agencia municipal nahua

Esta escuela dejó de funcionar en 1996 porque los profesores faltaban mucho, de acuerdo con la comunidad. A la fecha está abandonada, no obstante que cuenta con instalaciones adecuadas para el desarrollo de los tres grupos de secundaria. Las autoridades de la



Telesecundaria de San Francisco Huehuetlán.

agencia municipal no han dejado de solicitar el envío de los maestros necesarios, pero el servicio no se ha podido restablecer.

Opiniones

Los profesores de las comunidades estudiadas opinaron que las autoridades aceptan ampliamente este tipo de educación por televisión; que la población siempre está dispuesta a cooperar en la solución de los problemas surgidos en la escuela. Por ejemplo, en Villa Nueva la comunidad se hizo cargo de la compra de todo el mobiliario, mediante la cooperación de los padres de familia, que tuvieron también el apoyo de las autoridades.

Señalan que los padres de familia —concedores del sistema de educación a distancia— están convencidos de la eficiencia del trabajo educativo, pero que aquellos que no lo saben han pedido que se instituya en su lugar una secundaria general o una secundaria técnica. Los maestros afirman que han constatado que sus alumnos salen bien preparados, pues cuando terminan el ciclo de la secundaria por televisión son bien aceptados en el Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca (COBAO) de Huautla, o en el Centro de Estudios Tecnológicos Industrial y de Servicios (CETIS) de Teotitlán, o en el bachillerato de Tehuacán de Puebla o de Coxcatlán. También hicieron saber que las clases se imparten en forma regular y que el único problema que tienen es que los libros no siempre llegan al momento en que se inician las clases.



Director y alumnos de la escuela primaria de Calputitla.

Los profesores consideran que la educación secundaria por televisión es bien vista por los padres de familia, pues es el único medio accesible con el que cuentan, ya que de tener que acudir a la secundaria general o a una técnica les significaría un mayor gasto que no pueden cubrir en erogación por compra de libros, útiles escolares, traslado y hospedaje para tantos hijos que tienen.

Los padres desean que sus hijos asistan a la secundaria por televisión y dan valor a este sistema educativo, ya que consideran que por medio de la imagen los estudiantes alcanzan a saber muchas cosas del mundo exterior, y además en la escuela les inculcan un sentimiento de identidad nacional a través del amor a la patria y a sus héroes.

Los adolescentes entrevistados tienen una buena opinión de este tipo de educación secundaria porque consideran que tiene la virtud de abrirles nuevos horizontes, más allá de su propio mundo, además de crearles la aspiración de seguir estudiando y de prepararse para lograr una vida mejor. Algunos quieren llegar a ser maestros, pues es el ejemplo más cercano que tienen en el reflejo de sus mentores; a otros les atrae la idea de formarse como abogados o ingenieros, y hay quienes se han propuesto estudiar la enseñanza media superior en Huautla o en Teotitlán.

Acción educativa del maestro

Además del plan curricular, el maestro promueve plá-

ticas directas con los padres de familia para informarles sobre el rendimiento escolar de los alumnos a su cargo. Les preocupa el uso productivo del tiempo como una de sus metas principales. Insisten dentro del aula en enseñar sobre las consecuencias nefastas de la práctica agrícola de la roza (cortar y quemar), buscando preservar las condiciones ecológicas más favorables e instruyéndoles sobre la conservación de los recursos naturales.

El maestro director está en contacto directo y permanente con la comisión de padres de familia y con las autoridades civiles de la población, con la intención de sensibilizarlos para

que se conviertan en vigilantes del buen funcionamiento de cada plantel y poder coordinar acciones que lleven, por ejemplo, a la conservación del mobiliario escolar o del mismo edificio.

Los maestros son los encargados de organizar las ceremonias cívicas, la fiesta de término de cursos y la de graduación de los alumnos que han concluido el tercer año escolar. Importa hacer notar que las interrupciones de energía eléctrica o los desperfectos en los aparatos receptores no impiden de manera total el desarrollo de las clases, ya que el maestro continúa trabajando con base en la guía de estudio.

Conclusiones

En la enseñanza secundaria se han experimentado programas en materia de educación a distancia, que hacen evidente una política seria por parte del gobierno mexicano para que los niños —por lo general campesinos e indígenas— que habitan en pequeñas y apartadas comunidades puedan acceder a la instrucción básica obligatoria. Así la televisión educativa se convierte en una tecnología vital para la transmisión de conocimientos, en una forma de socialización, en un auxiliar pedagógico y en un nexo entre el mundo de la cultura nacional y el mundo tradicional del campesino y del indígena.

Además este tipo de educación a distancia es un sistema distinto, que utiliza las nuevas tecnologías de comunicación para llegar a las regiones más apartadas de



la geografía mexicana; modifica la estructura tradicional de la enseñanza y del aprendizaje, basada en la utilización de abundantes materiales audiovisuales, de maestros tutores y de la evaluación periódica.

No obstante, presenta ciertas deficiencias que es importante señalar: la ausencia de campos deportivos; en algunas telesecundarias —como la de Santiago Texcalcingo— tienen local para talleres pero no cuentan con personal especializado ni con las herramientas necesarias; se carece de parcelas escolares y los servicios sanitarios son inadecuados; faltan bibliotecas, pues solamente una escuela cuenta con algunos volúmenes (que no constituyen una biblioteca); el material didáctico proporcionado es distinto al utilizado en las transmisiones, como los libros y mapas de consulta; la calidad del mobiliario es muy variable, pues va del fabricado en serie a las bancas deterioradas y de distinto tamaño; tampoco hay pupitres para niños zurdos. Existe una clara diferencia entre la calidad de lo que reciben los estudiantes indios por medio de la televisión, y las condiciones en las que realizan su proceso de aprendizaje, pues la infraestructura de las comunidades no es comparable con la de la secundaria del medio urbano.

Con todo, este sistema de secundaria por televisión es una opción educativa real para la población formada por adolescentes que viven en zonas montañosas de difícil acceso o en comunidades dispersas, de donde egresan muy pocos alumnos de la primaria, conjunto de características que han hecho imposible por décadas la construcción y el mantenimiento de escuelas secundarias generales o técnicas. La instrucción a distancia se ha convertido así en la única opción para ayudar a resolver el rezago educativo que existe en esas regiones, y para evitar el desarraigo y sus funestas consecuencias en la vida, la identidad y la cultura, de las nuevas generaciones, de las familias y de las comunidades. Resulta positivo que al menos el estudiante de telesecundaria pueda seguir creciendo y formándose en el ámbito de su propio contexto cultural, que logre “progresar” sin salir de su región y sin romper con su comunidad, además de que se le abra la perspectiva del estudio, con el uso de la misma tecno-

logía, en los ciclos de la educación media superior y de bachillerato.

Por si lo anterior fuera poco relevante, se tiene que el sistema de telesecundaria es más barato y el grado de aprendizaje alcanzado por los alumnos es semejante al rendimiento obtenido en

los planteles convencionales, porque sus egresados han demostrado estar equipados académicamente para continuar sus estudios en cualquiera de las modalidades de la educación media superior.

Un factor importante en la dinámica y el funcionamiento de estas escuelas telesecundarias ha sido la formación de comités o asociaciones de padres de familia y la intervención de las autoridades locales, quienes se han responsabilizado por el buen funcionamiento de los planteles, manteniendo un contacto permanente con los maestros.

Es verdad que la escuela en el medio indígena funciona como un agente de aculturación, pero las raíces de la propia cultura son tan fuertes que cuando no se da el desarraigo de las generaciones de renuevo, se puede lograr que mantengan en uso un mayor número de los patrones de conducta propios de su cultura. Un ejemplo de permanencia lo muestra el uso cotidiano de la lengua indígena, utilizada por los estudiantes en todos los ámbitos de su vida social, y uno de cambio se encuentra en el interés y en la participación de los padres de familia por mejorar las condiciones en las que sus hijos reciben la instrucción escolar, lo que indica que la han adoptado como propia.

No obstante sus aspectos positivos, el acceso a la secundaria por parte de la población indígena presupone el manejo de una lengua distinta a la materna. Por ello el problema de la lecto-escritura en español es una tarea que ha cobrado el mayor interés en las escuelas primarias de las comunidades indias que cuentan con telesecundaria, ya que alumnos, padres de familia y profesores se han dado cuenta de que la permanencia de los muchachos en la escuela, estará también en función de la profundidad con que conozcan el castellano. Por este mismo motivo se observa que el español deja de ser sólo una lengua de dominio, para convertirse en una herramienta indispensable para adquirir instruc-



Teleaula y director de la Telesecundaria de Calputitla.

ción, lo que se puede comprobar en el hecho de que los alumnos únicamente la utilizan en el proceso de aprendizaje, y se reservan todos los demás espacios de su vida cotidiana, incluidos los descansos dentro del plantel educativo, para el uso de su lengua materna. Lo anterior también significa que la escuela primaria ve reforzada su misión castellanizadora cuando aún se está lejos de haber resuelto en el debate y en la práctica la forma en que los niños indígenas deben adquirir la lecto-escritura y la segunda lengua.

BIBLIOGRAFÍA

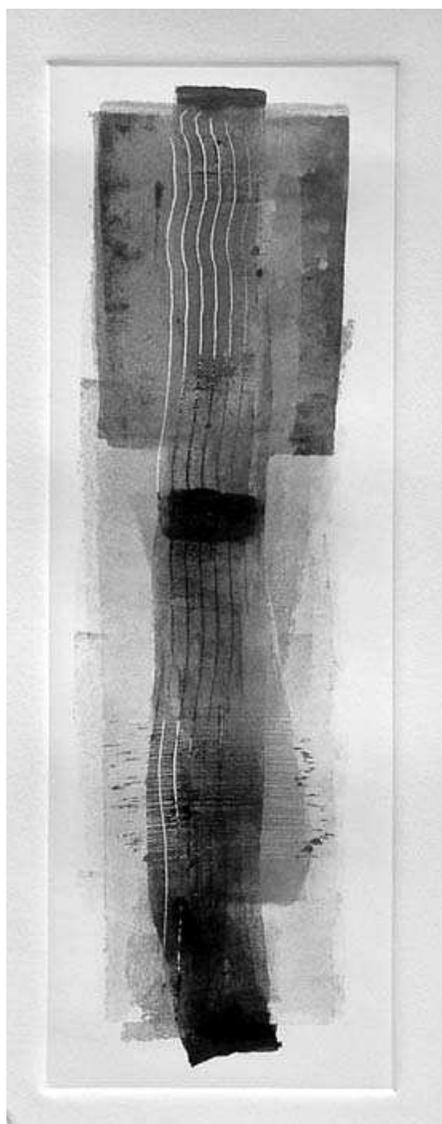
- Acevedo, María Luisa, Íñigo Aguilar, Sara Molinari *et al.*, *Etnografía y educación en el estado de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 268), 1993.
- Aguilar Medina, Íñigo, *El problema de la educación indígena. El caso del estado de Oaxaca*, t. I, México, INAH (Científica, 235), 1991.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Prólogo", en *La comunidad indígena*, México, SEP (SepSetentas, 8), 1971, pp. 7-44.
- _____, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEP (SepSetentas, 64), 1973.
- _____, "Cultura Popular y educación extra-escolar", en *México Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1973, p. 1007.
- Barraza, Fernando, "Teleduc en el umbral de otra cultura", en *Mensaje*, Chile, vol. 32, núm. 316, 1983.
- Campuzano Volpe, Felipe, Programa de educación a distancia, México, Coordinación de Investigación y Desarrollo/Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa, 2001.
- De Moura Castro, Claudio, Laurence Wolff y Norma García, "Telesecundaria de México: televisión educativa en zonas rurales", en *La educación y la tecnología en América Latina y el Caribe. Notas sobre temas, políticas e innovaciones*, México, Banco Internacional de Desarrollo, 2002.
- Díaz B., Julio E., "Notas para una historia de la educación a distancia", en *Reflexiones Pedagógicas*, Colombia, vol. 3, núm. 8, 1984.
- Encinas, Rosario, "Televisión y enseñanza media", en *El caso de la televisión secundaria*, México, CNTE, 1983.
- Galli, Juan Simón, "Educação a distancia", en *Tecnología Educativa*, Brasil, vol. 22, núms. 123/124, marzo/junio de 1995.
- Giménez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad. III Coloquio Paul Kirchoff*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1996, pp. 11-24.
- González Apodaca, Erika, "Escolarización y etnicidad reinventada: un bachillerato en Santa María Tlahuitoltepec Mixe", Tesis de maestría, Guadalajara, CIESAS-Occidente, 2000.
- González, Alberto, "Televisión y juventud", en *Revista de estudios sobre la juventud*, México, CREA, vol. 3, julio, pp. 65-91.
- Incháustegui Díaz, Carlos, "Cinco años y un programa", en *América Indígena*, vol. XXVI, núm. 1, enero de 1996.
- INEGI, *Censo de población y vivienda 1995*, Resultados definitivos, Tabulados básicos, Oaxaca, México, INEGI, 1996.
- López Perez, Emma, "La telesecundaria mexicana", en *Audiovisual*, México, DGEV, núm. 4, marzo-abril de 1975.
- Lowry, Dennis J., "Telesecundaria: T.V. para las secundarias mexicanas", en *El Maestro*, México, núm. 1, 1969.
- Molinari Soriano, Sara, *Diario de Campo. Región mazateca y nahua del estado de Oaxaca*, México, DEAS-INAH, 1999.
- Montoya Martín del Campo, Alberto y Rebeill Corrella Ma. Antonieta (coords.), *Televisión y enseñanza media en México*, México, CNTE/Gefe, 1983.
- Neiburg G, Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca*, México, INAH, 1988.
- Nogués, Antonio, "Una experiencia mexicana: la telesecundaria", en *Educación*, México, SNTE, núm. 18, marzo-abril de 1976.
- Nolasco Armas, Margarita, "Educación indígena y medios de comunicación masiva", México, SEP, mecanoscrito s/f.
- SEP, *Secundaria Experimental*, México, SEP, 1974.
- SEP, *Curso de capacitación para profesores de nuevo ingreso. Conceptos básicos*, México, SEP, junio de 1994.
- Thezz Poschner, Margarita, "La formación en investigación educativa en la educación a distancia", en *Revista Cubana de Educación Superior*, La Habana, vol. 14, núm. 2, 1994.
- Vega Maldonado, Rufino, "El maestro coordinador o monitor", en *Audiovisual*, México, DGEAV, México, núm. 5, mayo-junio de 1975.
- Vargas Machado Leonardo (coord.), Leodergado Ríos P, Ernesto Macedo, Ernesto Soto Reyes, *Curso de capacitación para profesores de nuevo ingreso*, México, Unidad Telesecundaria, SEP, México, 1983.
- www.dgtv.sep.gob.mx Página de internet de la Secretaría de Educación Pública, dedicada a la Dirección General de Televisión Educativa, México, 2002.

Mujeres indígenas migrantes: violencia intrafamiliar y factores de cambio en las relaciones de género

El presente artículo recoge algunos avances de la investigación acerca de los procesos de urbanización y emancipación de un grupo de mujeres indígenas que migraron a la ciudad de México por lo menos hace diez años. Al momento de su llegada a la capital, la mayoría de ellas era analfabeta y monolingüe, lo que dificultaba su inserción al nuevo medio, independientemente si se tratara de jóvenes que llegan para trabajar en el servicio doméstico, mujeres casadas que se quedan en el hogar o las que viven con sus hijos en la calle por no tener donde alojarse. Sus distintas condiciones de vida también implicaban procesos muy diversos de aprendizaje según cada caso: desde la preparación de alimentos y la utilización de electrodomésticos hasta aprender a desplazarse solas en la ciudad o negociar con inspectores y policías que les impedían realizar sus ventas callejeras. Algunas lograron entrar a la escuela e incluso terminaron la primaria, otras iniciaron su escolarización más tarde, siendo ya madres de familia; otras más quedaron prácticamente analfabetas y aprendieron sólo a contar, conocimiento indispensable para poder desarrollar alguna actividad relacionada con el comercio.

Aparte de las tareas domésticas y de las relacionadas con el cuidado de los hijos, las mujeres se obligaban a desarrollar actividades remunerativas en el sector informal para aportar recursos al hogar, en la medida que las aportaciones del esposo resultaban insuficientes. Sucedió también que el ingreso de la mujer era el principal o incluso el único sustento de la familia debido al alcoholismo del esposo, su falta de responsabilidad para cumplir con sus obligaciones como jefe de familia o los periodos de desempleo que tenía. El servicio doméstico, la preparación de alimentos para vender, la costura, la confección y venta de artesanías o un pequeño negocio, eran algunas actividades que les permitían tener una cierta seguridad ya que no dependían únicamente de lo que les daba el esposo.

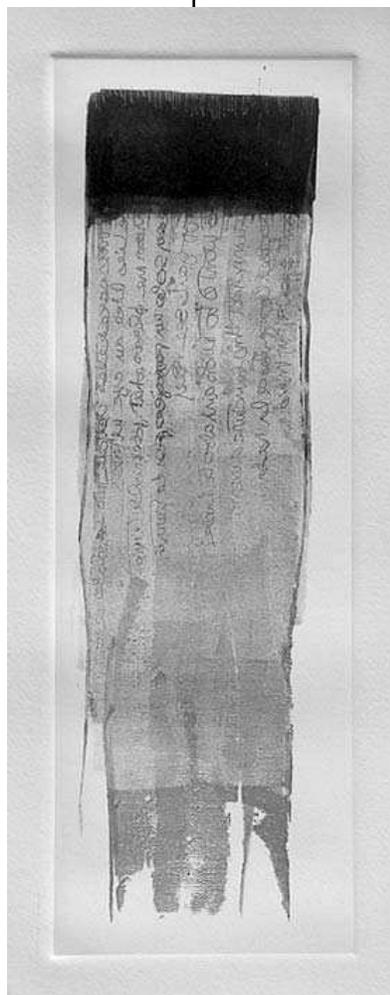
* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.



En este contexto, una interrogante que nos planteamos fue qué tanto están cambiando las relaciones de género con el traslado al medio urbano, el trabajo femenino y el proceso de emancipación de la mujer indígena, en la medida que, como es de esperarse, junto con una mayor inserción a la vida citadina ésta tiene más oportunidades de incorporar conocimientos y valores que pueden modificar su conducta y percepción de los esquemas culturales tradicionales. Asimismo nos preguntamos, cuáles son los factores que intervienen en estos cambios.

Uno de los aspectos de estas relaciones que merece atención particular es la violencia ejercida frecuentemente por el esposo contra su cónyuge. Tanto las mujeres como los hombres migrantes reproducen en la ciudad los comportamientos propios de sus respectivos géneros, definidos por su cultura de origen. En este sentido, la violencia intrafamiliar es una práctica que muchos consideran como algo “natural”, igual que el hábito de los hombres a ingerir alcohol en los fines de semana. Ambas prácticas frecuentemente van juntas, de la misma manera que la actitud pasiva de la esposa que recibe los malos tratos. Todo ello forma parte del mismo esquema de representación cultural, que ambos asumen acerca del comportamiento esperado de la mujer casada. Conviene precisar que no se trata aquí de la violencia simbólica, muy frecuente en las relaciones de pareja y cuya característica principal es que no parece ser violencia y por ello es aceptada por la persona que la padece (Bourdieu, 2002). Se trata en realidad de la violencia física en su máxima expresión (hasta causar daño físico) y psicológica (ofensas y humillaciones diversas).

El material de estudio proviene de las entrevistas realizadas a cinco mujeres indígenas de las etnias mixteca, mixe y otomí que viven actualmente en la ciudad de México: Francisca de 52 años, 6 hijos; María de 53 años, 5 hijos; Guillermina de 62 años, 8 hijos; Amalia



de 28 años, 4 hijos, y Margarita de 55 años, 7 hijos.

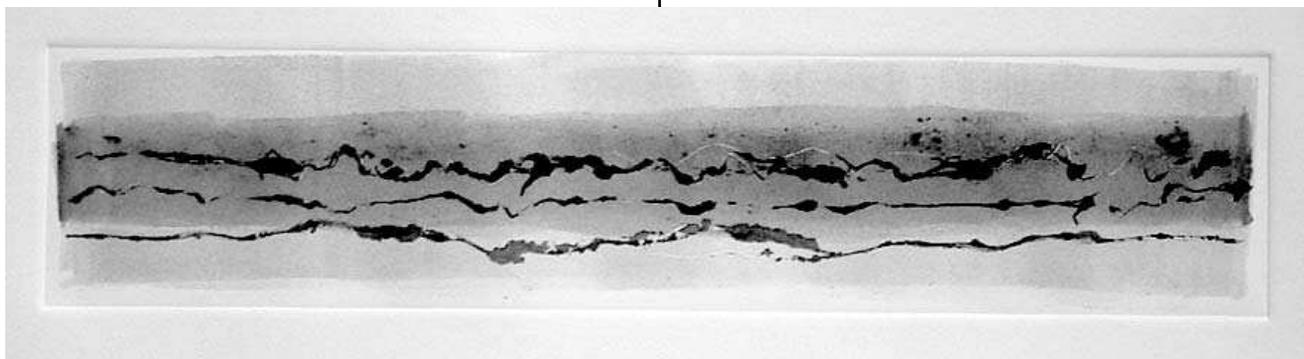
Inicio de la vida conyugal

La violencia ha sido una constante en la vida de varias de estas mujeres desde la edad más temprana. La extrema pobreza que han padecido, el hambre, la pérdida de la madre o de ambos padres o el abandono de este último; los golpes recibidos y el trabajo demasiado duro para su edad marcaron su infancia y dejaron huellas profundas en varias de ellas. Con el matrimonio se inició una nueva etapa de violencia, ejercida esta vez por el esposo, más dura aun ya que no dejaba esperanza de solución, vista la condición de gran pobreza e ignorancia de las mujeres, educadas desde niñas para obedecer y aceptar las reglas impuestas por los hombres: primero el padre y los hermanos, y después el esposo. Además, varias estaban condicionadas por las

escenas de violencia observadas en sus hogares, cuando su padre golpeaba a la madre.

Las mujeres entrevistadas iniciaron su vida conyugal en distintas circunstancias: cuatro de ellas “se juntaron” en el pueblo y llegaron a la ciudad con su esposo, otra más se casó en la ciudad con un hombre de su comunidad. Durante la adolescencia, “el robo” por el hombre —antigua práctica común en sus comunidades de origen hasta hace todavía 25-30 años— fue otro acto de suma violencia mediante el cual dio inicio su vida conyugal. Francisca fue “robada” a los 17 años:

Sí, no, no fue por voluntad, a mí me robaron, [...] yo espantada, pues yo no sabía para nada. Yo iba a comprar tortillas y él estaba esperando con unos 4 o 5 hombres, me agarra y llega a un cuartito, le cierra y me amarra; yo no quería, estaba muy asustada, no quería vivir yo, no sabía nada de nada, me agarra a fuerza. Mi papá estaba en Tlaxiaco, vino, hablaron, le dieron una copita y ya no se



molestó; dijo “ya para qué”. Los padres siempre aceptan, para qué la quieren ya, ya no se puede hacer nada, el hombre sabe y las personas, todos lo hacen, pero ahora ya se quitó, ya no se hace.

A María, quien estaba trabajando en la ciudad desde la edad de 12 años, su futuro esposo la “robó” cuando fue al pueblo a buscar papeles para poder inscribirse en la secundaria. Este hecho cambió su vida, ya que no pudo proseguir los estudios y además tuvo que fundar la familia con un hombre que ni siquiera conocía. El “robo” fue para estas mujeres una vivencia muy dolorosa, “una tragedia” que quisieran olvidar, algo muy vergonzoso ya que no fueron “pedidas” y no se casaron según la costumbre; prefieren no hablar de ello, no dar detalles y procuran que sus hijos no se enteren.

Guillermina tuvo mucha resistencia y miedo al matrimonio por haber conocido ejemplos de convivencia familiar muy negativos en su niñez, lo que explica su retraso a la unión con el hombre hasta la edad en la que muchas ya “se quedaron”. Llegó a la ciudad a la edad de 17 años para trabajar en servicio doméstico, y aquí conoció a su futuro esposo.

Él era entonces chofer y así nos conocimos y después me pidió que fuera su novia, pero yo no quería porque él tomaba mucho. Sí, lo sabía yo, mis paisanos todos son así. Me insistía mucho y me casé con él. Tenía 24 años [...], es que yo no tenía ganas de casarme; sí, todas las muchachas se casan desde chiquito, pero yo no tenía esta intención, me daba miedo.

Amalia se juntó en su comunidad a los 16 años. No hubo boda por falta de dinero. El esposo, quien trabajaba desde varios años antes en la capital, regresó a la ciudad donde ella llegó posteriormente. Margarita también se juntó en la comunidad donde nacieron sus

primeros hijos y desde un principio tuvo que ver por sí misma:

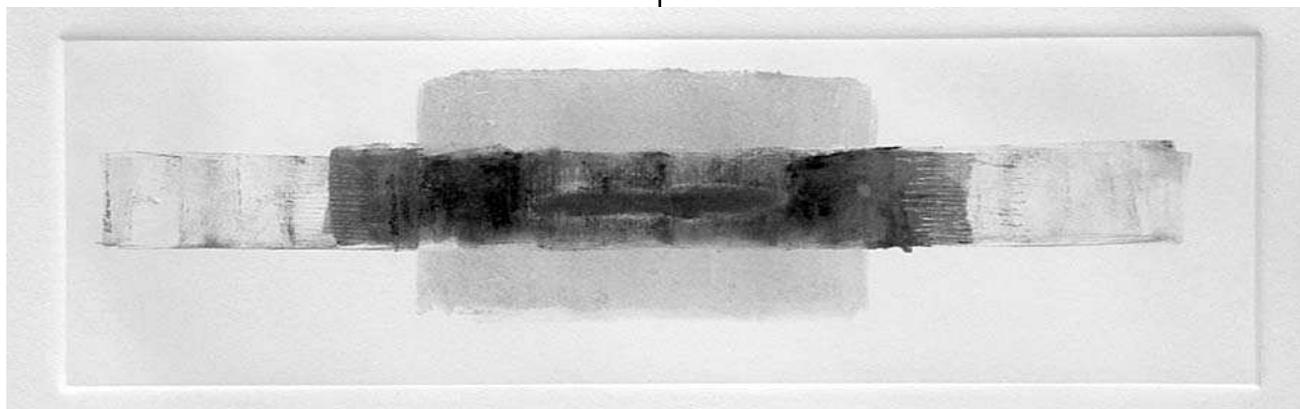
Mi esposo [...] a la mera verdad me da pena decirlo. Mi esposo se quedó huérfano desde chico, no sabía hacer nada, no me ayudaba en nada. Él trabajaba aquí en la Central (de Abastos), llegaba con \$60.00. Y le gustaba también tomar. Nunca me compró un par de zapatos, una vestimenta. Hasta ahora yo trabajo para mí sola.

Violencia en el hogar

La vida conyugal trajo a estas mujeres nuevos tipos de violencia expresados en maltratos físicos, pero también en la angustia y en la preocupación constantes, debido al incumplimiento de las obligaciones económicas por parte del hombre que dejaba a veces a la mujer en una situación desesperada por resolver el problema del gasto familiar para poder dar de comer a sus hijos. En la mayoría de los casos la violencia acompañó a las entrevistadas en su vida matrimonial durante largos años. La situación más común era la violencia ejercida por el marido hacia la esposa bajo los efectos del alcohol (en general los fines de semana). A veces cualquier pretexto era bueno para golpearlas. Francisca cuenta su experiencia después de haber sido “robada” :

Luego me junté con mi viejo, me fui a la casa de él allá, con sus papás de él, duramos ahí como unos siete meses, no más, y me vine para acá, pero a él le gusta mucho tomar también, me pegaba, me maltrataba también. ¡Cómo sufrí de chiquita!

Relata que “el viejo” era muy borracho, la regañaba, le pegaba cuando llegaba tomado; una vez le rompió el labio, le dejó un ojo morado; la tumbaba en el piso y le daba patadas en la cara y el cuerpo, incluso cuando



estaba embarazada. Ella no lo quiso dejar por no tener adonde ir con los hijos. Aparte de los golpes, el marido gastaba todo el dinero que ganaba en la bebida y no le dejaba para el gasto del hogar. La paciencia de la mujer tuvo un límite, sobre todo cuando se sintió respaldada por su hijo mayor: “Él no me daba a mí (el dinero) y ¿cómo le voy a hacer con mis hijos?... Pues me aventé y ya. Ya después se controló y ya.” Se refiere al hecho que cuando un día el marido le pegó una patada en la espalda, fue a denunciarlo a la delegación acompañada de su hijo; cuando le trajo el acta para firmar, el esposo se asustó y dejó de pegarle después de 18 años de violencia. Constata Francisca: “Todos los hombres pegan a las mujeres, es la costumbre; cuando le pegan, la mujer puede dejarlo o quejarse con el padre. Mi hijo dijo que no lo permitiría más, es muy fuerte. Los hombres se creen mucho.”

La violencia está estrechamente ligada con el problema del alcoholismo. En este último caso el esposo siguió varios tratamientos y dejó definitivamente de ingerir alcohol. Es importante recalcar el cambio de actitud de esta mujer analfabeta y con un manejo deficiente del español, que después de muchos años de estar soportando los golpes de manera pasiva, se atrevió a denunciar las agresiones de su esposo ante una autoridad y logró que cambiara y se curara del alcoholismo.

En el hogar de Guillermina la violencia apareció con la llegada de la suegra, poco tiempo después de casarse: “él cambió cuando llegó su mamá, y es cuando me empezó a pegar, porque su mamá lo aconsejaba, platicaba, ello lo promovía, se metía [...] y ahí es donde lo hacía enojar”. La suegra se fue, pero la violencia que ejercía el esposo y padre hacia la esposa y los hijos varones quedó instalada en el hogar. Incluso más tarde, a pesar de ya no vivir juntos, la violencia seguía los fines de se-

mana cuando el esposo llegaba a visitar a la familia: “sí me golpeaba, los niños eran chiquitos, entonces se aprovechaba, se descontrolaba fácil, era muy violento, pero cuando ya los hijos crecieron ya no le dejaron...”

Cuenta que el esposo le pegaba bajo cualquier pretexto: “él siempre andaba buscando, a veces traía a sus amigos a la casa y pedía que les atendiera y yo a veces le desobedecía, sí, entonces se enojaba y me pegaba”. O también sin razón alguna: “Yo estaba en la cocina y de repente se para y me empieza a golpear, pero mi hijo mayor lo vio, se paró y lo agarró por atrás, y él dijo ‘suéltame’, y el otro, ‘tú también suelta a mi mamá’ y desde entonces ya dejó de pegarme. Mi hijo tenía como 16 años”.

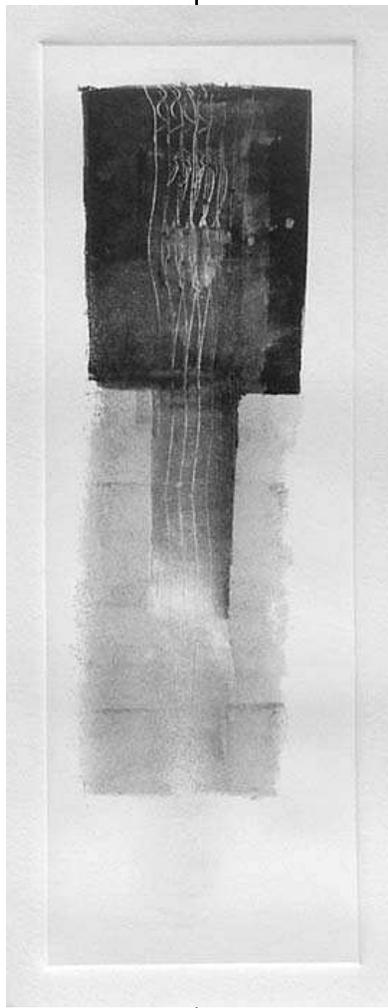
María es muy discreta al hablar de la relación con su esposo; reconoce que tuvieron muchos problemas, e incluso los hijos les pedían que se separaran o divorciarán para acabar con la violencia en el hogar; pero él no quiso, “perdería mucho al dejarlos”. Su orgullo no le permite mencionar que el hombre la golpeaba siempre cuando estaba tomado, al igual que a su hijo mayor. Su carácter fuerte y su inconformidad ante la manera en que fue obligada a casarse con un hombre al que después despreciaba, además del trato violento que recibía de él, hacían que se le enfrentara: “se faltaron de respeto mutuamente”, resume una larga historia de violencia, sin dar detalles, que permite entender que María no se dejaba golpear pasivamente como Francisca y Guillermina. La presión de los hijos que estaban viviendo en un ambiente de violencia muy perjudicial para su desarrollo ayudó a que el hombre se controlara.

En algunos casos la violencia tiene como pretexto los “celos” o se debe al hecho de haber conocido a otra mujer. Cuando Amalia empezó a trabajar como empleada doméstica su esposo cambió:

[...] empezó a tomar, se quejaba de la comida, se molestaba por todo, sin decir por qué; también me pegaba mucho en la cara, me gritaba y me insultaba cuando estaba tomado, me decía “ya no sirves para nada”. Así duró un año. Nació mi primer hijo. Él se molestaba que lo vieran sus amigos en la calle con mujer e hijo, se avergonzaba; yo sospechaba que conocía alguna mujer. La patrona me decía que me defendiera, que lo dejara y se quedara con ella, pero yo no tenía valor, me dejaba golpear sin decir nada; ahora no lo permitiría. Además, gastaba dinero en la bebida y me dejaba poco dinero. La señora me decía “defiéndete, eres bien pendeja si te dejas”. Me dijo que era “la última vez” y que ya no me quiere ver si sigo así... Cuando una noche mi esposo llegó tomado y me pegó, me pateó, arrastró por el piso y jaló los cabellos, agarré la escoba y le dije: “ya se acabó esto” y le empecé a pegar. Tomé mis cosas y me fui con el niño. Mi esposo se arrepintió y pidió que regresara; nunca más me volvió a pegar.

Margarita llegó a la ciudad con tres hijos pequeños siguiendo a su esposo, quien trabajaba aquí. Como la familia no tenía un lugar donde vivir (el esposo dormía en su lugar de trabajo), la madre con los hijos, al igual que muchas mujeres de su comunidad, se quedó en la calle (en la Zona Rosa) y se mantenía con la venta de artesanías y dulces. Estas condiciones de vida particularmente duras no le evitaron los maltratos del esposo, quien le estuvo pegando durante casi 30 años cuando llegaba tomado los fines de semana: “y luego me empieza a decir que era yo puta que andaba en la calle y que donde trabajaba le decían muchas cosas de las mujeres que estaban en la calle. Yo digo a lo mejor tú ya lo hiciste primero”.

Posteriormente, cuando la familia disponía de una modesta vivienda de lámina y cartón, el esposo seguía pegándole: “me pateaba, me sacaba sangre, me daba cachetadas, me dejó una marca en la boca (tiene un labio partido), me tumbaba al piso, pero yo a él también; yo



me defiendo sola, yo me cuido mejor sola”. El esposo dejó de pegarle hace apenas dos años, sin que ella sepa por qué (probablemente debido a una enfermedad):

Ahora ya no me pega; lo regaño y me obedece; lo llevo a jurar a la Virgen y por un tiempo, unos cuatro o cinco meses, se calma y empieza a trabajar; me da todo el dinero que gana. Cuando está tomado me dice cosas: “qué bruta”, que luego su hijo que no es su hijo, que es de otra persona; de todos lo dice, la borrachera es mal... ahí dice cosas.

Los factores del cambio

Como podemos observar, en todos los casos estudiados —a veces después de largos años— se dio un cambio en las relaciones de pareja que se traduce en el cese de la violencia contra la esposa. En cada caso este cambio obedeció a determinados factores o una conjunción de ellos, como por ejemplo el cambio en la actitud de la mujer,

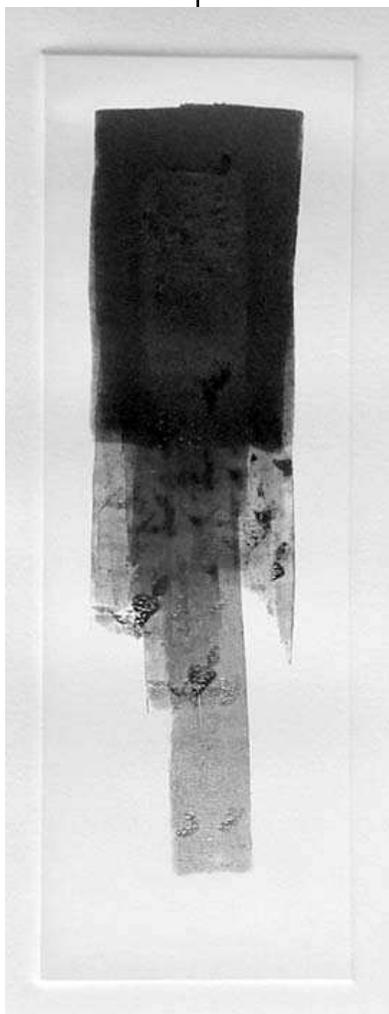
su toma de conciencia acerca de sus derechos, la intervención de los hijos mayores o el cambio de la actitud por parte del hombre.

Frecuentemente se espera que el hecho de aportar recursos al hogar por la mujer o incluso ser el único sostén de la familia cuando el esposo se encuentra desempleado o, por razones diversas, no aporta dinero suficiente para el gasto, refuerza su posición dentro de la pareja y, por lo tanto, puede favorecer el cambio en las relaciones y con ello la disminución de la violencia conyugal. En los casos estudiados, desde la llegada a la ciudad, las mujeres posteriormente ya casadas tuvieron que trabajar para llevar recursos al hogar. Además del trabajo doméstico, con el tiempo varias de ellas adquirieron algún tipo de capacitación para otra actividad remunerada, por ejemplo, la confección de bolsas para el mercado, de muñecas o de playeras; en un caso la mujer tuvo “el atrevimiento” de poner un

negocio de venta de tamales. El ingreso obtenido les dio una mayor seguridad económica y además posibilitó en tres casos que los hijos prosiguieran los estudios, incluso en un caso iniciaran los estudios superiores, y permitió mejorar la vivienda.

Sin embargo, nuestros datos confirman los resultados de otras investigaciones (Oehmichen, 1999), donde se demuestra que no hay disminución ni cese de la violencia a pesar de la nueva posición de la mujer como proveedora de recursos. En efecto, en ningún caso ha mejorado la situación de la mujer dentro de la pareja, incluso a veces, por el contrario, el hecho de trabajar fuera del hogar o dormir en la calle constituyó un buen pretexto para agredirlas. Otros estudios, que analizan de manera más general la relación entre el trabajo asalariado femenino y el tipo de relación de las mujeres con su grupo doméstico, demuestran también que “el trabajo no ha mejorado su posición social ni ha alterado drásticamente esta relación, pues, los salarios por sí mismos no constituyen una liberación” (Rodríguez-Shadow, 2003: 191).

Todas las mujeres participaron activamente en la lucha para conseguir un lote o una vivienda: dos encontraron lotes, una lo pagó con sus ahorros y lo escrituró a su nombre, otra más defendió su lote ante los vecinos quienes se lo querían quitar y aportó dinero para ampliar y techar su cocina; una de las mujeres participó activamente durante varios años en marchas y plantones para lograr finalmente que las autoridades dieran al grupo el terreno que había ocupado ilegalmente y donde se construyeron posteriormente sus viviendas. Sin embargo, estos logros no parecen haber influido directamente en el cambio de relaciones en la pareja. En dos casos, el hecho de haber encontrado lotes para la vivienda, cuando ésta ya estaba construida, posiblemente dio a las mujeres una mayor seguridad ya que en un momento dado pidieron a los esposos que se fueran de



la casa si no dejaban de ingerir alcohol y golpearlas (anteriormente, Francisca reconoce que se sentía totalmente desamparada: “¿adónde me voy con mis hijos?”; la única alternativa era el regreso al pueblo con sus familiares).

La situación de las mujeres cambia cuando crecen los hijos, sobre todo los varones, quienes en un momento dado (en general a partir de los 16 años de edad) se enfrentan al padre y defienden a la madre. En tres casos la intervención del hijo mayor puso fin a largos años de violencia y sufrimiento de la madre. El apoyo del hijo fue fundamental en el caso de la denuncia ante las autoridades hecha por Francisca, quien probablemente no hubiera podido hacerla sola debido a su deficiente manejo del idioma español.

Recordaremos que cuatro mujeres llegaron a la ciudad sin saber hablar en español. El aprendizaje de este idioma les facilitó la comunicación con personas fuera del círculo familiar, pero sólo en un caso estos contactos tuvieron

impacto sobre las relaciones de pareja, ya que la mujer, aconsejada por su patrona, dejó al esposo logrando así el cambio de su actitud. Posteriormente, otros contactos cambiaron aún más la percepción de su condición como mujer y esposa gracias a la toma de conciencia de sus derechos, lo que a su vez repercutió en la relación con su esposo y, en particular, en el cese definitivo de la violencia conyugal. Se trata de la mujer más joven que tuvo la oportunidad de contar con apoyos externos: asistió a las pláticas donde se habló de los derechos de la mujer y del niño; ahora ya sabe que no permitiría que el esposo la golpeará. Él quizás tampoco lo haría ya que aceptó los cambios en ella y el mismo también modificó sus actos.

El nivel educativo no parece jugar un papel importante en el cambio de las relaciones dentro de la pareja y en particular en el grado de violencia. Dos de las entrevistadas habían cursado la primaria antes de ca-



sarse, nivel educativo superior o igual al del esposo, pero a pesar de ello soportaron durante años la violencia, una de ellas de manera totalmente pasiva, sin poner denuncia.

La mujer indígena, educada para ser obediente y sumisa, raras veces se atreve a defenderse o buscar apoyos con los familiares más cercanos. En general éstos no intervienen en los asuntos de la pareja y más bien presionan para que la mujer aguante los golpes por el bien de los hijos, y permanezca con el hombre con el que le “tocó vivir”. Únicamente puede esperar la ayuda de sus propios hijos, cuando al crecer se sienten capaces de enfrentar al padre para defenderse ellos mismos y también proteger a su madre. La inconformidad aparece en el caso de las mujeres más jóvenes, independientemente de su nivel educativo (incluso entre las analfabetas), sobre todo si pasaron muchos años en la ciudad y tuvieron contactos con personas ajenas al círculo comunitario. Ellas se rebelan más fácilmente ante la violencia ejercida por el esposo, buscan apoyos, se informan sobre sus derechos y están decididas a lograr un cambio en sus vidas (igualmente para reclamar dinero para la manutención de los hijos cuando el padre no cumple con sus obligaciones). Algunas organizaciones no gubernamentales prestan asesoría a las que desean emprender alguna acción ante los órganos encargados de la prevención de la violencia familiar, pero son aún casos muy aislados.

Conclusiones

La migración a la ciudad implicó una serie de cambios muy significativos en la vida de las indígenas entrevistadas, que en algunos casos tuvieron impactos importantes sobre la vida familiar. Además de aprender el

idioma español y eventualmente aumentar su escolaridad, lograron encontrar maneras de ganar dinero mediante el trabajo doméstico, la venta callejera de dulces o artesanías o capacitarse en alguna actividad mejor remunerada. Asimismo, en la lucha por conseguir una vivienda las mujeres desempeñaron un papel muy importante, incluso el principal. Sin embargo, estas experiencias y aprendizajes que significaron indudablemente una emancipación para las indígenas, no han tenido un impacto directo sobre las relaciones de pareja y en particular sobre la violencia que estaban sufriendo por parte del esposo. La protección de la madre por parte de sus propios hijos y los apoyos externos que permiten a la mujer una toma de conciencia de sus derechos y le enseñan como defenderlos, son los principales factores que permiten romper con las situaciones de violencia que padecen muchas mujeres indígenas en la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- Araiza Díaz, Alejandra, “Epistemología de género: las mujeres zapatas de Roberto Barrios”, en *Política y Cultura*, UAM-Xochimilco, núm. 22, otoño de 2004.
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- Maier, Elizabeth, “La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas indígenas de Oaxaca, residentes en Baja California”, en Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP/Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1999.
- Oehmichen, Cristina, “Las mujeres migrantes en la comunidad extraterritorial”, en Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP/Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1999.
- Rodríguez-Shadow, María de Jesús, *Identidad femenina, etnicidad y trabajo en Nuevo México*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2003.

El Señor del Santo Entierro de Santiago Papasquiario y la definición de una comunidad religiosa en el viejo Camino Real de Tierra Adentro¹

Al noroeste de la ciudad de Durango, a 165 km de distancia, se localiza la población de Santiago Papasquiario (en adelante Santiago), cuya misión fue fundada en 1597 por el jesuita Jerónimo Ramírez, para el asentamiento de indios tepehuanes (Gallegos, 1982: 156; Gerhard, 1996: 267). Fue en el año de 1979 cuando esta población alcanzó el rango de ciudad y en la actualidad es también la cabecera del municipio del mismo nombre.

En Santiago se encuentra el templo de Santiago Apóstol. El templo jesuita original fue destruido durante la rebelión tepehuana de 1616, y una vez reconstruido quedó en ruinas tras su secularización a mediados del siglo XVIII y durante el siglo XIX, por lo que se construyó un nuevo templo en 1944 (Vallebueno, 2003: 11-14). En su interior se encuentra la imagen del Señor del Santo Entierro, la cual es objeto de uno de los cultos más importantes de la región centro-norte del estado de Durango.

Cada año se realiza la principal festividad del Señor del Santo Entierro de Santiago durante un novenario. Comienza el 13 de julio, durante cada día que dura la celebración, una población vecina o un grupo de ellas realiza una procesión al templo de Santiago Apóstol. La celebración culmina con un gran festejo el 22 de julio. Pocos días después, el 25 de julio, día de Santo Santiago, patrón de la ciudad, pasa casi inadvertido. La información que se presenta a continuación fue registrada durante las celebraciones de 2004.

El propósito de este trabajo es describir las dos grandes celebraciones del Señor del Santo Entierro de Santiago (Semana Santa y el novenario de julio), y con base en ello proponer la definición de un acotado universo de estudio para el registro etnográfico, dentro del vasto territorio que atraviesa la ruta del viejo Camino Real de Tierra Adentro, definido hasta la fecha

* Centro INAH Durango.

¹ El presente artículo se realizó como parte del proyecto Registro y documentación del patrimonio intangible del Camino Real y de las misiones en el estado de Durango, desarrollado por el Centro INAH Durango.





El Señor del Santo Entierro.

en términos históricos y geográficos en función de su trayecto.

La milagrosa imagen del Señor del Santo Entierro de Santiago Papasquiario

Al costado izquierdo del altar principal del templo de Santiago Apóstol se encuentra la urna de madera de cedro y caoba que guarda al Señor del Santo Entierro. En otra parte del templo existe otra urna (al parecer de madera de pino) que, me han comentado, es la urna vieja, “la urna blanca” (pintada de ese color), mucho más pesada que la actual, según el comentario de algunas personas que llegaron a cargarla durante las procesiones.

Hay diferentes versiones sobre el origen de la imagen del Señor del Santo Entierro. De acuerdo con don Ricardo García Estrada (de 93 años) y la señora Josefa Soto de García (de 86 años), oriundos de Santiago, al Señor del Santo Entierro lo encontraron en un ranchito, “ahí por Garame en una cajita que olía muy bonito”. La llevaron a la iglesia y quedó bajo resguardo del cura

en espera de que alguien la reclamara. Después de una semana en que nadie reclamó la caja, la abrieron y encontraron al Señor del Santo Entierro. Las señoritas Consuelo y Cecilia Sarmiento (responsables de los cuidados de la imagen) dicen que, se cuenta, la figura fue olvidada por unos arrieros, metida en una gran caja de madera (resguardada en casa de ellos). Alguien encontró la caja, la cual despedía un olor muy bonito —que aseguran conserva la imagen. La caja fue llevada a la iglesia y entregada al cura. Después de una semana nadie la reclamó y fue abierta; entonces descubrieron al Señor del Santo Entierro. De acuerdo con el señor Salvador Guevara Gallegos (uno de los tres cronistas de la ciudad de Santiago), la caja fue encontrada en un hoyo, en uno de los barrios más antiguos, el llamado Barrio del Pueblo, donde se encontraba la capilla de los Remedios. Otras personas cuentan que:

Años después en el mismo hoyaco nació y creció un árbol desconocido en la región y que sus hojas eran en forma de cruz y sus flores muy blancas y hermosas, que milagrosamente florecían los Jueves Santos.



Detalle interior de la caja del Señor del Santo Entierro.

El descuido y el que amarraran animales en dicho árbol ocasionó que se secase y así el año de 1766 [...] la sagrada Imagen del Señor del Santo Entierro sudó en su rostro por más de dos horas gotas cristalinas que luego se convertían en sangre y, aunque se limpiaban con lienzos finos, las gotas aparecían de nuevo (Martínez, 1991: 36).

El acontecimiento milagroso que originó la devoción a esta imagen es el sudor de sangre del 22 de julio de 1766, que consta en un documento judicial:

Testimonio del Documento Judicial

En el valle de Santiago Papasquiari, Durango, a los 22 días del mes de julio de 1766, yo don Matías Joachin de Escobar y Rojas, Alcalde Mayor y Capitán de Guerra de dicho valle, sus pueblos y distritos, por su Majestad, se me informó en este feliz día en que la iglesia católica celebraba la

maravillosa conversión de Santa María Magdalena, que como a las siete horas de la mañana por un comercio de esta jurisdicción de nombre don Domingo Esteban Guijarro [sic] el más raro suceso y asombroso prodigio como hasta ahora no visto en nuestra era, estaba celebrando el santo sacrificio de la misa el respetable ministro y venerable sacerdote don José Ignacio Irigoyen, advirtió reflejo, y vio al finalizarla que el bellísimo simulacro y sacratísima soberana imagen de Jesucristo nuestro señor, que se venera y adora en esta santa parroquial iglesia, estaba sudando en su frente continuas, copiosas y repetidas gotas de agua que se convertían en sangre, con tal admiración de cuantos atraídos de la voz del milagro y habiendo previamente convocado a todos los sujetos más instruidos de esta cabecera parroquial, se acercaron al lugar de los hechos.²

Han ocurrido otros acontecimientos milagrosos en torno de la imagen. Por ejemplo, en 1974, la imagen sufrió un incendio del que se dice resultó prácticamente ilesa. Las señoritas Sarmiento cuentan que:

Ocurrió después de Semana Santa, el martes de Pascua una vez que el padre no estaba. Aunque no se sabe bien qué ocasionó el incendio, al parecer fue una barrita de luz blanca que estaba dentro de la urna lo que provocó un corto. A nosotras nos avisaron cuando ya habían apagado la quemazón. La imagen la apagaron unas personas que vendían aguas frescas afuera de la iglesia, y ya que su agua era lo único que tenían a la mano, con eso la apagaron. Cuando llegamos a la iglesia la imagen estaba seca, sólo el cojín que estaba debajo [y que ellas conservan en casa], estaba húmedo.

Se quemó la peluca, la ropa un poco, la nariz y se tiznó un poco la cara. Aun después de la restauración la imagen sigue estando articulada. No sufrió muchos daños. Los ojos son los originales, aunque se hundieron un poco. También los dientes son los originales. La imagen fue restaurada y mucha gente desconfiaba de que fuera la

² El documento se reproduce con cierta frecuencia en Santiago con motivo de la celebración del Señor del Santo Entierro y se reparte en volantes. El presente está tomado de una copia mecanografiada adquirida en la localidad.



original. Para no dejar dudas, el restaurador Miguel Ángel Juárez dejó sin restaurar una pequeña porción del rostro. También se quemó la parte superior de la urna e igualmente fue restaurada.

Algunas personas piensan que la imagen que se encuentra dentro de la urna que se exhibe al público no es la original. Hay quienes dicen que la original se quemó durante el incendio, y que el señor Miguel Ángel Juárez era un excelente escultor que, con base en fotografías, hizo una nueva escultura conservando los restos de la vieja dentro de la nueva. También se comenta que la escultura original es de menor tamaño y que se encuentra en el pequeño sepulcro con cubierta de vidrio que hay en el altar. En cierta ocasión, don Ernesto Soto me comentó algo semejante, asegurándome que la imagen original era más pequeña; pero reparó en su error al ver las dimensiones de la caja que las señoritas Sarmiento tienen en casa (véase apartado siguiente), y en que se supone fue encontrada la imagen. Incluso, hay quien piensa que la réplica de mucho menor tamaño que hay en el pueblo de Garame de Abajo es la original.

Mucha gente adulta, en particular ancianos, cuentan de alguno de los milagros que la imagen ha realizado. De acuerdo con el señor Ricardo García: “le pedimos muchas cosas y él nos las cumple, es muy milagroso. Por ejemplo, una vez me fui con mi papá y otro señor a Estados Unidos, nos cruzamos el río de mojados y nos tiraron balazos. Mi papá desapareció. Yo le pedí al Señor del Santo Entierro que apareciera. Al otro día apareció, ahí a la orilla del río y sin zapatos. Fue un milagro, el señor hace milagros palpables”.

Al Señor del Santo Entierro se le piden favores de todo tipo, pero según algunos testimonios, su “especialidad” son los problemas de salud. Por eso, durante las procesiones, algunas personas enfermas se acercan a tocar la urna con la imagen.

Las custodias del Señor del Santo Entierro

Las señoritas Cecilia y Consuelo Sarmiento (de entre 70 y 80 años de edad) son las responsables de los cuidados del Señor del Santo Entierro desde hace 38 o 40

años. Fue el padre Cedillo, que en esa época se encontraba en Santiago, quien les propuso tenerlo bajo su cuidado. En su poder obra la llave de la urna y son quienes la abren, ya sea para cambiar la sábana y la almohada el día 22 de cada mes, para que alguna persona coloque un exvoto o para trasladar la imagen a la urna procesional que tiene andas, con motivo de las procesiones del Sábado de Gloria y el 22 de julio.

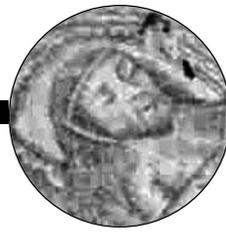
Las señoritas Sarmiento guardan en su casa algunos de los “tesoros” del Señor del Santo Entierro, como el guardarropa que se ha acumulado a través de los años gracias a los regalos de la gente que ha recibido algún favor. También algunos ramos que las novias acostumbraron, durante algún tiempo, regalar al Señor del Santo Entierro. Pero, sin duda, la pieza más preciada es el cajón de madera en el que se supone fue encontrado el Señor del Santo Entierro.

De acuerdo con las señoritas Sarmiento, ellas obtuvieron la caja de un señor llamado Leopoldo Favela (padre de un señor de avanzada edad y del mismo nombre que aún vive cerca de Santiago). El señor Favela la obtuvo como obsequio de un padre de apellido Bádiz, quien estuvo alguna vez en la iglesia. Ellas calculan que eso debió ocurrir a finales del siglo XIX. El señor Favela les entregó la caja porque iba a mudarse y no podía cargar con ella. La caja estuvo descuidada durante mucho tiempo y sufrió algunos daños. Actualmente se encuentra en casa de las señoritas Sarmiento. Es muy importante decir que algunos habitantes de Santiago desconocen su existencia. Incluso, el señor Ernesto Soto, quien me presentó con las señoritas Sarmiento, no sabía de ella.

Las fiestas del Señor del Santo Entierro

La imagen del Señor del Santo Entierro es objeto de culto durante la Semana Santa y tiene además su festejo principal el 22 de julio de cada año.

Durante la Semana Santa, la mayor parte de las actividades cotidianas de la ciudad permanecen sin muchos cambios, a no ser porque se advierte la presencia de personas que visitan a sus familiares y, particularmente, por la concentración de actividades en los templos de la localidad donde se reúnen los grupos



apostólicos. En algunas casas de Santiago, pero particularmente en los poblados y rancherías aledaños, se realizan además algunas actividades propias de la temporada. Una de las más notorias es la elaboración de pan en hornos o cocedores de tierra (en la actualidad muchos son de cemento), tales como los tenayuques, que son gorditas ovaladas de masa sin relleno; las gorditas rellenas de frijol o de chile, y el pan de harina de trigo, así como empanadas rellenas con conserva de calabaza. Aunque la elaboración de pan es común en distintas ocasiones durante el año, constituye una tradición hacerlo durante la Semana Santa. Esta actividad reúne a un grupo de trabajo integrado principalmente por familiares y amigos. El proceso completo toma varias horas desde que se limpia el horno, se coloca la leña, se retira la leña, se limpia el horno y se cuece el pan. De forma paralela se prepara la masa para las distintas piezas, se les da forma y se colocan en charolas para posteriormente introducir las en el horno. Asimismo, alguien más es responsable de preparar alimentos para todas las personas involucradas. Si bien no hay una estricta división del trabajo, es posible observar una tendencia en la que los hombres se encargan de manipular el horno y las mujeres de preparar la masa.

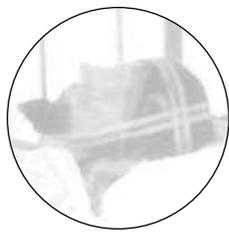
Algunas personas me han comentado que anteriormente lo común era que la gente dejara todas las demás actividades y se dedicara a hacer pan. “En Semana Santa, la gente se dedicaba a comer y rezar”, me comentó el señor Modesto Rosales, oriundo de Santiago. El pan se hacía durante la semana anterior para que la Semana Mayor se dedicara exclusivamente a la celebración religiosa. “La Semana Santa era como una reunión familiar pues Santiago era muy chico”, me dijo el señor Ernesto Soto.

La actividad en los templos es permanente y la participación de la población en general es más evidente durante las escenificaciones de La Última Cena, La Aprensión y particularmente durante el Vía crucis viviente del viernes al mediodía.

Durante la Semana Santa, la imagen del Señor del Santo Entierro permanece en su lugar hasta el Sábado de Gloria. Ahí es venerada por todos los visitantes que se acercan a adorarla, besando los cuatro cristales perimetrales que resguardan la imagen en la urna.

El Sábado Santo, la imagen es cambiada a una urna ligeramente más pequeña, más liviana y con andas. Ésta se coloca al centro de la nave principal del templo, frente al altar. Minutos antes de las cinco de la tarde, la gente asiste a la iglesia para acompañar por las calles de Santiago la procesión del Señor del Santo Entierro. Ocho hombres cargan la urna procesional con la imagen y salen de rodillas con ella en hombros hasta la puerta del atrio. La urna va precedida por un grupo de mujeres de la Cofradía de la Vela Perpetua, en cuyo pecho y espalda llevan un gran escapulario con la imagen de un relicario y una de ellas sostiene el estandarte de la cofradía. Estas mujeres son seguidas por un grupo numeroso de personas de la población en general, y la imagen es llevada en procesión siguiendo algunas calles del centro de la ciudad, describiendo una circulación en sentido antihorario. La imagen parte por la calle que se encuentra frente al atrio (detrás de la cual está una plaza y la presidencia municipal), gira a la izquierda sobre la calle Hidalgo, llega hasta la calzada José Ramón Valdez (inmortalizada en el famoso corrido de Santiago Papasquiario conocido por toda la región), toma a la izquierda sobre el boulevard que es la carretera Durango-Santiago-Tepehuanes. Finalmente, la procesión toma a la izquierda la calle de Francisco I. Madero que conduce al templo de Santiago Apóstol. La urna vuelve a entrar al atrio en hombros de algunos hombres que la llevan de rodillas hasta al altar.

Durante el transcurso de la procesión se lanzan cohetes que truenan constantemente hasta que ésta finaliza. Durante el recorrido, los hombres se turnan para cargar la imagen. Algunas personas cuya casa o comercio se encuentran en el trayecto, colocan una mesa en la calle para que descansa la imagen por unos instantes, y le puedan colocar flores sobre la urna. Algunas de estas personas tienen muchos años saliendo de sus casas cada Sábado de Gloria (también el 22 de julio), para realizar esta pequeña ofrenda. Por ejemplo, el matrimonio de los señores Ricardo García Estrada y la señora Josefa Soto de García tiene esa devoción desde que se casaron en 1936, y don Ricardo, además, antes de casarse “cuando vivía en la otra casa, por la otra calle que pasa la procesión, también le ponía la mesa”.



De acuerdo con algunas personas, colocar la mesa para que descansa la imagen del Señor del Santo Entierro es en algunos casos por tradición familiar, porque se agradece algún milagro o porque se espera uno. También es común que en las casas donde se coloca la mesa haya algún enfermo que en ocasiones se acerca a tocar la urna. En otros casos se tiene por una gran distinción, como dice don Ricardo García, “es una visita que el señor nos hace, imagínate, que un santo te visite en tu casa, es una gran fortuna”.

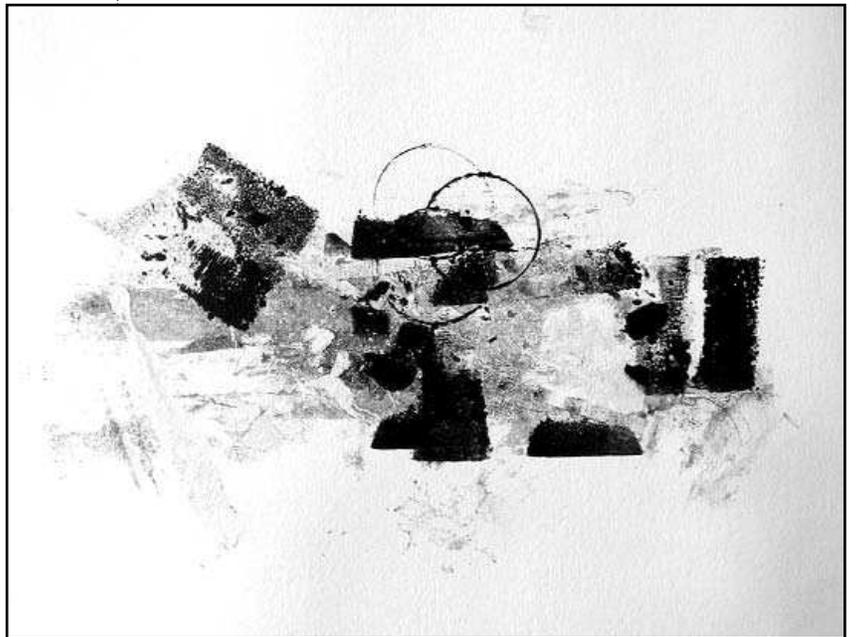
Después de la procesión, el padre pronuncia un sermón en la iglesia. Durante la celebración del año 2004, el párroco se manifestó molesto por la baja participación de la población durante la procesión, atribuible a que mucha gente había preferido irse a la fiesta del poblado 10 de Abril, vecino a Santiago, pues el Sábado de Gloria coincidió con esa fecha y la fiesta del pueblo. Sarcásticamente molesto, el cura felicitó a los feligreses del templo apostólico, contiguo a la iglesia, porque ellos se habían visto más fervientes en sus actividades.

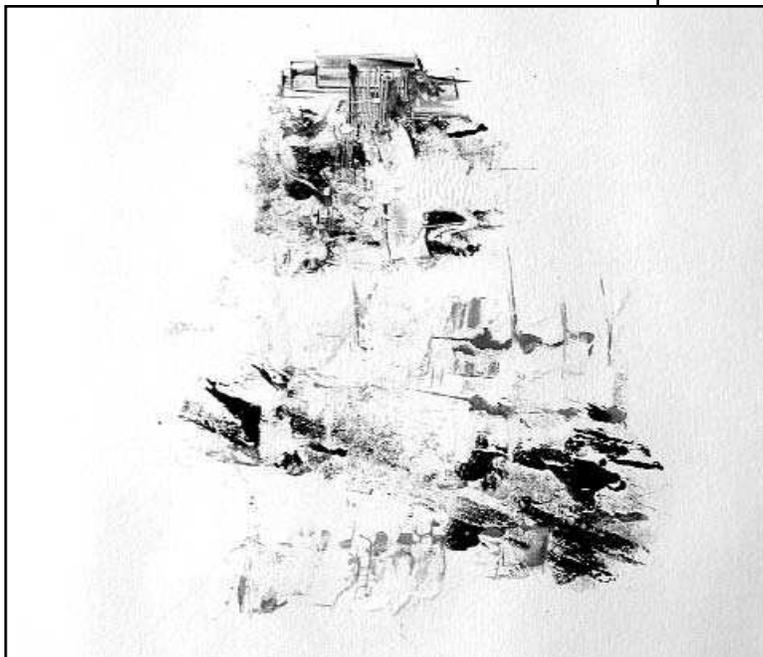
* * * * *

La otra gran fiesta del Señor del Santo Entierro de Santiago Papasquiari es la que se festeja durante el mes de julio, cuyo clímax alcanza el día 22. En 2004 se celebró el 238 aniversario del “sudor de sangre”. El evento tiene efecto en el ambiente de una temporada en la que los escolares están de vacaciones y muchos residentes en Estados Unidos visitan a sus familiares. Incluso, es posible ver más gente que durante la Semana Santa (al menos así ocurrió durante los festejos de 2004). Durante esos días también se instala la feria y se realiza la fiesta de la ciudad que coincide con el día de Santo Santiago, el 25 de julio. El ambiente de fiesta se advierte en las calles donde, desde los primeros días del mes, es posible ver bandas de música transitar por las calles del centro, sin que cese su actividad de día y de noche. Estas agrupaciones complacen a las personas que en plena banqueta solicitan alguna canción que se disfruta más si se acompaña con una cerveza. Durante

estos días no es raro escuchar pequeños grupos de personas, particularmente jóvenes y niños, hablando en inglés. La temporada de lluvias ya ha comenzado por lo que son comunes las precipitaciones pluviales por las tardes, noches o madrugadas, así como el húmedo calor del mediodía.

La celebración del novenario tiene como actividad principal un conjunto de procesiones que se realizan desde los diferentes poblados de los alrededores. Hay una procesión cada día, ya sea de un poblado en particular o de varios. Se realizan por las mañanas, mientras que por las tardes hay una procesión que parte de las diferentes colonias de la ciudad. En ambos casos cargan una reproducción de menor tamaño que la urna y la imagen del Señor del Santo Entierro, localizada en el templo de Santiago Apóstol. A continuación trataré con más detalle las procesiones matutinas. Después trataré brevemente de las procesiones vespertinas. Ya que la información se basa en mis observaciones realizadas únicamente durante la celebración del año 2004, hay que mencionar que no fue posible hacer la observación de las procesiones de los dos turnos, pues aunque las de la mañana terminaban cerca del mediodía, por la tarde, la imagen era trasladada al poblado de donde saldría al día siguiente.





La celebración del Señor del Santo Entierro comienza el 11 de julio al mediodía, cuando se lleva en procesión, entre alabanzas y cohetes, la pequeña réplica del poblado de Garame de Abajo al vecino poblado de Garame de Arriba. Se trata de una pequeña reproducción de la imagen del templo de Santiago Apóstol, que permanece en el templo dedicado a Santa Rosa de Lima, en Garame de Abajo. Con esta imagen se realizan todas las procesiones que, durante el novenario, visitan el templo de Santiago Apóstol. El señor Salvador Guevara me comentó que dicha reproducción se mandó hacer hace unos 42 años por iniciativa de la señora María Ramírez, residente de Garame de Abajo. Cuando no se contaba con la imagen, las procesiones se hacían sin ella.

La pequeña imagen “pernocta” en la capilla de la Virgen de Guadalupe (hay otra dedicada a La Purísima Concepción) en Garame de Arriba. Las dos noches de las 20 a las 21 hrs., se reza un rosario, a cuyo término se lanzan cohetes. En 2004 una pequeña banda de música tocó dianas dentro del templo.

El novenario inicia formalmente el 13 de julio. Ese día, a las 6:30 hrs., salió la imagen en procesión desde la capilla de Guadalupe con rumbo al poblado de Garame de Abajo. En el momento en que se levantó la efigie, las mujeres ahí presentes comenzaron a entonar la Despedida de Jesús Nazareno, cuya primera estrofa dice:

Adiós Jesús Nazareno
Te digo en mi despedida
Hasta el año venidero
Si nos concedes la vida
Adiós

La procesión inició con sólo 18 personas, número que fue creciendo durante el recorrido, de tal forma que en la mayor parte del trayecto se incrementó a cerca de 70 personas.³ Cuatro personas cargaban la imagen durante la procesión, cada una de ellas sujetando uno de los extremos de las andas y llevando la efigie con los pies por delante. En esta procesión, a diferencia de otras del novenario, sólo los hombres cargaron la imagen. En cambio, salvo por algunas excepciones, las mujeres carga-

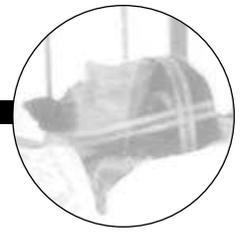
ron los estandartes respectivos a la Vela Perpetua y a la capilla de la Virgen de Guadalupe. Uno de los cantos de alabanza que más se entonó en esta procesión y las otras, dice en el coro:

Santo Entierro de Santiago
Santo Entierro milagroso
Socórrenos prodigioso
Que el agua nos ha faltado

La procesión llegó a Garame de Abajo alrededor de las 8 hrs. La mayoría de la gente esperó en el atrio de la iglesia mientras que alrededor de 20 personas, incluidas las cuatro que llevaban la imagen, se arrodillaron a las puertas del templo y de esa forma avanzaron hasta el altar. En ese lugar, la imagen descansó por escasos 10 minutos y continuó su tránsito rumbo a Santiago Paspasquiari, sumándose más personas y el estandarte de la iglesia de Garame de Abajo.

De la misma manera que ocurre durante la procesión de la urna del Señor del Santo Entierro de Santiago, al acercarse a la ciudad, algunas personas colocaron una pequeña mesa afuera de sus casas para que descanse la urna. A diferencia de las otras procesiones del novenario, ésta tiene la particular característica de

³ Considérese que en Garame de Arriba hay 291 habitantes, mientras que en Garame de Abajo 458.



transitar por el viejo camino de herradura rumbo a Santiago, mientras que las otras lo hacen por las carreteras y caminos recientemente trazados.⁴

La procesión llegó a Santiago por el costado suroeste de la ciudad, minutos antes de las 10 hrs., acompañada de unas 150 personas de diferentes edades y de ambos sexos (con una ligera mayoría de mujeres). Cuando el contingente se aproximaba al atrio, las cuatro personas que llevaban la imagen en andas la subieron en hombros y se arrodillaron para atravesar el atrio y llegar hasta el altar. Cabe destacar que con excepción de la procesión del 22 de julio realizada con la imagen “grande”, ésta es la única que entra de rodillas al templo.

De las 10 a las 11 hrs. se celebró misa en el templo. Al término de ésta, un grupo de personas recibió la imagen para llevarla a otro pueblo, el cual realizaría su peregrinación al día siguiente. En este caso correspondió a San Nicolás, cuyos habitantes, después de llevar la imagen caminando por algunas cuadras, al llegar a la carretera la subieron a una camioneta en la que fue trasladada hasta la entrada del pueblo. Desde ahí la llevaron caminando hasta el templo local.

La forma en que se desarrolla la procesión descrita arriba corresponde en líneas generales a las que se realizan los días subsiguientes desde los diferentes poblados. En el “Programa de actividades del novenario...” se incluye las procesiones matutinas y las vespertinas. Después se ofrecen algunos detalles importantes de otras procesiones.

Como puede verse en el cronograma de actividades, hay días del novenario en que la procesión se organiza por más de una población, como fue el caso de la del día 16 de julio, correspondiente a los poblados de La Loma, Atotonilco y Barrazas. En casos como ése, cada año es responsabilidad de una de esas poblaciones recibir en su iglesia al Señor del Santo Entierro. Este año fue el turno de La Loma, mientras que el año anterior tocó a Atotonilco. La gente de Atotonilco y Barrazas se juntó en La Loma y de ahí partió la procesión, llegando a Santiago por las vías del ferrocarril.

⁴ Con excepción de la procesión conjunta de los pueblos de San Andrés de Atotonilco, La Loma y Barrazas, que transita por las vías del tren.

De particular interés es la procesión de los poblados 10 de Abril, Cuevecillas y El Alamillo. El 19 de julio, después de la misa, personas de estas poblaciones recibieron la imagen y la llevaron caminando hasta 10 de Abril, que es de los tres, el poblado más próximo a Santiago. Ahí permaneció hasta las 17 hrs., cuando fue trasladada a Cuevecillas, de donde partió a la media noche rumbo a El Alamillo. Tanto en 10 de Abril como en Cuevecillas, la imagen permaneció en el templo local; pero en El Alamillo tiene dos lugares de estancia. Primero, en una modesta capilla familiar dedicada al Santo Niño de Atocha, propiedad de la señora Ruano Chaidez, en una casa que se encuentra a poco más de un km del Alamillo (este sitio ya se considera parte del poblado). En El Alamillo hay una capilla más grande. La procesión de Cuevecillas al Alamillo y de regreso reunió tan solo dos o tres familias, no más de 15 personas a la primera capilla y seis a la segunda.

La imagen se mueve prácticamente toda la noche. En las dos capillas de El Alamillo se rezó un rosario respectivamente, aunque en la segunda de ellas sólo participaron dos señoras. La efigie permaneció en ese lugar hasta las 4 hrs., hora a la que partió de regreso a Cuevecillas, a donde llegó alrededor de las 6 hrs., para llegar a 10 de Abril antes de las 7 hrs. y partir a Santiago, donde debía llegar a las 10 hrs. Esta fue la penúltima procesión antes de la gran fiesta.

El día 20 de julio, al terminar la misa de los poblados 10 de Abril, Cuevecillas y El Alamillo, nadie llegó por la imagen, aunque quedaba pendiente una procesión de “las comunidades de la sierra”. Y es que a diferencia de las otras poblaciones, éstas se localizan muy lejos de Santiago. Esta ciudad se encuentra geográficamente en el pie de monte, a un costado de la Sierra Madre Occidental, y la más cercana de las poblaciones de la sierra se encuentra, al menos, a hora y media por carretera. En cambio, las otras poblaciones participantes se localizan a no más de 20 minutos en vehículo, o bien entre dos y tres horas caminando. En las localidades de La Chaparra y El Yaqui (dos de las poblaciones de la sierra), me explicaron que se reunirían al otro día en la entrada de la ciudad de Santiago Papasquiario, en los arcos, para desde ahí realizar la procesión. Según me comentó el señor Salvador Guevara, la procesión de las

PROGRAMA DE ACTIVIDADES DEL NOVENARIO DEL SEÑOR
DEL SANTO ENTIERRO, 2004

A las 7 hrs., Misas diariamente con intenciones especiales
A las 10 hrs., Llegada de las peregrinaciones y misa de los distintos poblados
A las 6 hrs., Llegada de peregrinaciones y misas de los distintos barrios y colonias de la ciudad

Martes 13

-10 hrs., Peregrinación y Santa misa de Garame de Arriba y Garame de Abajo.
-18 hrs., Peregrinación y Santa misa de las colonias CNOP Independencia
-Coord. Acción Católica de la parroquia y filiales.
-Reunión templo de San Miguel Arcángel, a las 17:15 hrs.

Miércoles 14

-10 hrs., Peregrinación y Santa misa de San Nicolás.
-18 hrs., Peregrinación y Santa misa de las colonias Loma de San Juan, Loma de la Cruz y El Centro.
-Coord. Vela Perpetua del templo de Santo Santiago Apóstol.
-Reunión Plaza de la colonia Lomas de San Juan, a las 17:15 hrs.

Jueves 15

-10 hrs., Peregrinación y Santa misa de El Cazadero.
-18 hrs., Peregrinación y Santa misa de las colonias San Francisco, Del PRI, Heberto Castillo, Solidaridad, La Esperanza, Silvestre Revueltas, La Curva y La Esmeralda
-Coord. Pastoral Juvenil
-Reunión col. del PRI a las 17 hrs. Hora Santa sacerdotal.

Viernes 16

-10 hrs., Peregrinación y Santa misa de La Loma, Barrazas y Atonilco.
-18 hrs. Peregrinación y Santa misa de las colonias La Haciendita, Hermanos Revueltas y Prolongación Hermanos Revueltas
-Coord. MFC y Orden Tercera Carmelitana
-Reunión colonia La Haciendita a las 17 hrs.

Sábado 17

10 hrs., Peregrinación y Santa misa de Martínez de Arriba y de Abajo, El Correo y El Tambor.
-18 hrs., Peregrinación y Santa misa de las colonias Los Nogales y fraccionamiento Las Hacienditas.
-Coord. Adoradores de la Divina Providencia.

Domingo 18

-9:30 hrs., Peregrinación y Santa misa de los Herrera, Pascuales y La soledad
-12 hrs., Santa misa.
-13 hrs., Santa misa.
-16 hrs., Confesiones para los niños de primera comunión y pueblo en general.
-18 hrs., Peregrinación y Santa misa de los fraccionamientos PROFORMEX, Campestre, Valle del Tagarete, Maderas, Real del Pino, Villas del Mirador, Las Margaritas y Jardines del Valle, colonia Francisco Villa y colonia Valle Dorado

-Coord. Vela Perpetua del SCJ.
-Reunión en capilla del fracc. Real del Pino a las 17 hrs.
-19:30 hrs. Santa misa.

Lunes 19

-10 hrs., Peregrinación y Santa misa de La Estancia y la Ciénega de San José.
-16 hrs., Confesiones para niños de primera comunión y pueblo en general.
-18 hrs., Peregrinación y Santa misa del Barrio España, colonia Loma Linda, Rincón de las Flores, El Milagro, La Turbina, El Paraíso, La Noria y Arroyo del Tagarete.
Coord. Adoración Nocturna Mexicana y Regnum Christi
-Reunión Inicio de la calle Independencia a las 17:15 hrs.

Martes 20

-10 hrs., Peregrinación y Santa Misa de 10 de Abril, Cuevecillas y El Alamillo.
-16 hrs., Confesiones para los niños de primera comunión y pueblo en general.
-18 hrs., Peregrinación y Santa misa del Barrio del Pueblo Lomas del Tepeyac, Fracc. Quinta Magisterial y Col. Azteca.
Coord. Hijas de María, coro del Santuario Guadalupano.
-Reunión Santuario Guadalupano a las 17:15 hrs.

Miércoles 21

-10 hrs., Peregrinación y Santa misa de las comunidades de la Sierra, Altares, Bonete, El Yaqui, Salpica el Agua, Las Ranas, San José de la Chaparra y Bajíos del Pinto.
-16 hrs., Confesiones para niños de primera comunión y pueblo en general.
-18 hrs., Peregrinación y Santa misa del Barrio Altamira, colonias de Santiago y Fracc. Alta Vista.
-Coord. Apóstoles de la Palabra, Ministros Extraordinarios de la S. E. y coro del Santo Entierro
-Reunión Los Arcos a las 17:15 hrs.
-10 hrs., Vigilia general de la Adoración Nocturna.
00:00 hrs. Santa misa.

Jueves 22

-6 hrs., Mañanitas (con todos los coros parroquiales y pueblo en general).
-7 hrs., Santo Sacrificio de la misa.
-8 hrs., Santo Sacrificio de la misa de los niños de primera comunión.
-9 hrs., Santo Sacrificio de la misa de los niños de primera comunión.
-10:30 hrs., Santo Sacrificio de la misa de los niños de primera comunión.
-12 hrs., Santo Sacrificio de la misa presidida por el Exmo. Sr. Obispo Don Juan de Dios Caballero.
-13:20 hrs., Sacramento de la confirmación por el Exmo. Sr. Obispo Don Juan de Dios Caballero.
-17:30 hrs., Procesión de la milagrosa imagen del Señor del Santo Entierro (con la asistencia de todas las comunidades, grupos parroquiales y pueblo en general).
-18:30 hrs., Santo Sacrificio de la misa.
-20 hrs., Santo Sacrificio de la misa en Acción de gracias de los residentes de EUA.
-21 hrs., Quema de pólvora.

comunidades de la sierra es la más reciente y no tienen más de doce años.

Después de la misa de 10 de Abril, Cuevecillas y El Alamillo, alrededor de las 11:30 hrs, inició un desfile organizado por la unión ganadera de Santiago. Desfilan casi cien jinetes encabezados por la reina de los festejos y acompañada por al menos cuatro bandas de música, transportadas en pequeños remolques jalados por camionetas. Este evento duró aproximadamente tres horas durante las que recorrieron varias calles del centro y las orillas de Santiago, acompañados de las bandas de música y bebiendo grandes cantidades de cerveza.

Al día siguiente, 21 de julio, después de las 8 hrs., al terminar la misa de siete de la mañana, las señoritas Sarmiento acudieron al templo para cambiar las sábanas del Señor del Santo Entierro y limpiar la urna. Normalmente, el cambio de sábanas se realiza el 22 de cada mes, pero en ocasión de la fiesta prefieren hacerlo un día antes, pues el día 22 resultaría difícil por la afluencia de gente ya que todos quieren tocar la imagen.

A las 9 hrs., alrededor de cien personas de las comunidades de la sierra se reunieron en los arcos y desde ahí fueron en procesión con la imagen hasta el templo.

Por las tardes, durante el novenario, se realiza otra serie de procesiones, correspondientes a las distintas colonas de la ciudad (véase programa arriba). En ellas se usa una tercera imagen, otra reproducción a escala del Señor del Santo Entierro. Algunas de las procesiones son acompañadas con grupos de matachines. La imagen sale del templo a las 18 hrs. y regresa una hora más tarde. En aquellos casos que en las colonias o su cercanía hay algún templo, la imagen pasa ahí la noche. Según me comentaron, estas procesiones tienen pocos años, aunque no me es posible precisar cuánto tiempo.

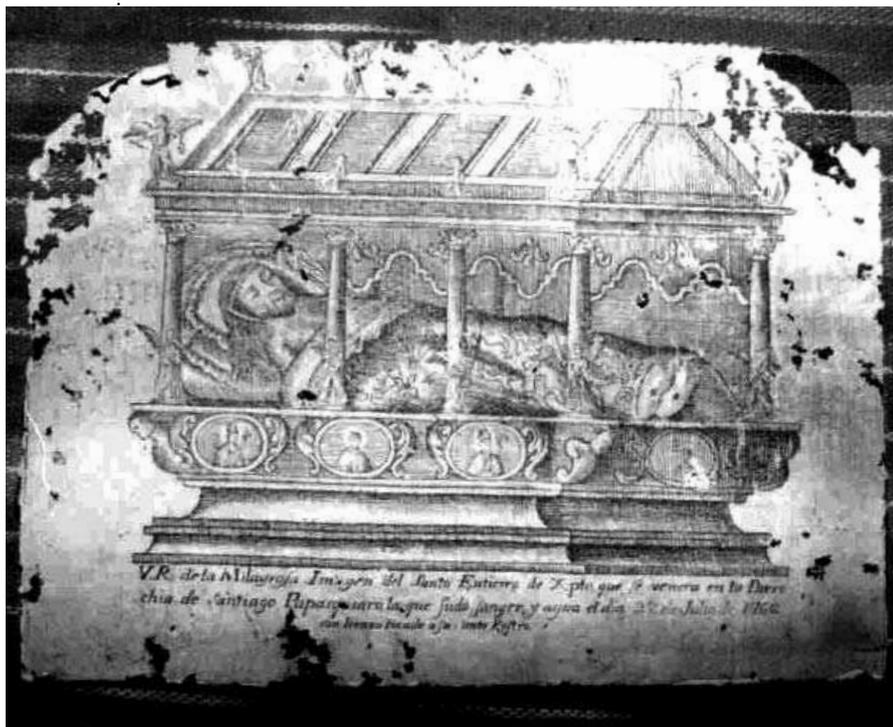
* * * * *

El 22 de julio, las actividades comenzaron a las 6 hrs. con las mañanitas al Señor del Santo

Entierro en un evento con muy poca concurrencia (no más de 30 personas en el templo). La actividad en el templo se fue intensificando, y comenzaron a llegar familias cuyos hijos e hijas harían su primera comunión. En esos momentos ya había bandas de música que tocaban afuera de la iglesia. La primera misa fue a las 7 hrs. (véase programa).

Todas las actividades se realizaron de acuerdo al programa. La misa de 12 fue oficiada por el obispo y estuvo muy concurrida. Mucha gente tuvo que permanecer en el atrio porque no había espacio dentro del templo. En el atrio había algunos carritos con comida, particularmente elotes, una reminiscencia de cuando la feria se colocaba en la calle, afuera de la iglesia y se llenaba de puestos de comida y vendimia.

El 22 de julio es el día en que muchas personas visitan por única ocasión en el año Santiago Papasquiari. Es el caso del señor Juan Avitia, quien vive en Durango y año con año (desde hace 18) tienen la devoción con el Señor del Santo Entierro de ir a regalar pequeños panfletos con una foto de la imagen y una oración dedicada a ella. El señor Avitia me comentó que un año mandó hacer con el cronista de Durango, Manuel Lo-

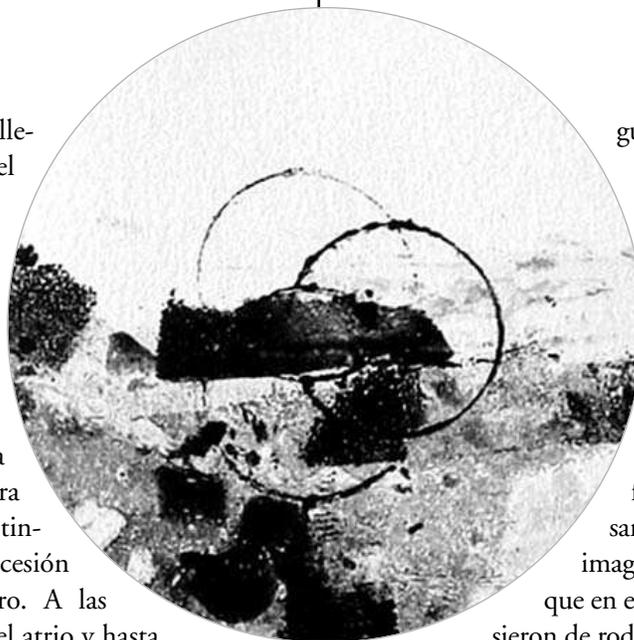


zoya Cigarroa, un pequeño folleto con la historia del Señor del Santo Entierro.

Por la tarde del 22 de julio la iglesia estuvo permanentemente concurrida, y no fue sino hasta cerca de las 17 hrs. cuando las señoritas Sarmiento encontraron espacio para cambiar la imagen a la urna procesional. Media hora después, ya estaba listo el contingente que acompañaría la procesión del Señor del Santo Entierro. A las puertas del templo, a través del atrio y hasta la calle, estaban formadas en dos filas paralelas un conjunto de mujeres de los diferentes pueblos que participaron en el novenario, cargando el estandarte de los grupos de oración de sus respectivos templos (eran entre 15 y 18 estandartes).

A las 17:30 hrs. se acercó un conjunto de hombres hasta la urna procesional del Señor del Santo Entierro y entre ocho de ellos la cargaron en hombros para salir de rodillas del templo. Una vez que llega a la calle, la procesión se ordenó de la siguiente forma: dos grupos de matachines con sus respectivos tamborileros iban arriba de dos camionetas; detrás venía una banda de música; enseguida las mujeres con los estandartes; después otra banda de música; el obispo y los tres padres del templo de Santiago Apóstol; detrás de ellos la urna con el Señor del Santo Entierro; y al final, la población en general, entre la que no faltó alguna que otra banda de música. Esta fue sin duda la procesión más concurrida, incluso más que la de Semana Santa. Ésta siguió el recorrido tradicional por la calle de Hidalgo hasta la calzada José Ramón Valdez, retornando al templo por Francisco I. Madero. Durante el trayecto algunas personas colocaron mesas afuera de su casa o negocio para que la imagen descansara y le ofrendaran flores. El recorrido duró poco más de una hora.

De regreso al atrio, los primeros en llegar fueron las danzantes, quienes terminaron su ejecución a las puertas del templo. Después llegaron las mujeres cargando los estandartes, colocándose en dos filas paralelas. Ense-



guida llegó la segunda banda de música que se colocó en un costado y dejó de tocar para que pasara el Señor del Santo Entierro. En ese momento, la mayoría de la gente permanecía ya fuera en el templo, en la calle o en el atrio detrás de los estandartes para que a través del espacio formado por ellos transitara el santo sepulcro. Una vez que la imagen llegó al atrio, las personas que en ese momento la cargaban se pusieron de rodillas y, cargándola en hombros,

llegaron hasta el altar donde pusieron la urna sobre una mesa. En ese momento las bandas de música volvieron a tocar en el atrio.

Después de la procesión se realizó una misa. Mientras tanto, en el atrio se colocaron cuatro postes para la quema de pólvora, insertándose en cuatro perforaciones que desde el mediodía se habían hecho en el piso. Mientras se colocaba la pólvora, muchos niños se acercaron con curiosidad y algunos de ellos preguntaron a su madre, "mam, what's that?" La quema de pólvora estaba programada para las 21 hrs., pero no fue sino hasta poco después de las 10 cuando se encendió, pues una hora antes no había oscurecido, y la misa de las ocho se prolongó más de lo previsto.

La quema de pólvora duró poco más de una hora. Además de los cuatro castillos de pólvora y algunos "bazucazos", también hubo dos toritos. Los gastos de esta celebración corrieron por cuenta de los residentes en Estados Unidos, organizados por un fiestero responsable que vive en Santiago. Después de la pólvora, la fiesta siguió en las calles y las bandas de música no callaron en toda la noche.

El día 23 de julio, concluidas las celebraciones, algunos habitantes de Garamé de Abajo fueron al templo de Santiago Apóstol para llevar de vuelta y en procesión su imagen del Señor del Santo Entierro. Ésta salió a las 12 hrs con una concurrencia aproximada de 40 personas, más que en las procesiones de algunas otras poblaciones que participaron en el novenario. La

procesión salió de la ciudad por el camino viejo entre alabanzas, cohetes y más gente se incorporó en el camino. La imagen llegó de regreso a Garamé de Abajo poco después de las 14 hrs.

Dos días después, la celebración del día de Santo Santiago pasó prácticamente inadvertida para la mayoría de la población.

Conclusión

El calendario ceremonial de Santiago Papasquiario, cuyo eje lo conforma el culto al Señor del Santo Entierro, organiza y establece el ritmo de cierta parte de la vida de los santiagueros y algunas poblaciones vecinas. Las dos grandes celebraciones integran y resaltan algunos atributos de los ciclos naturales, los ciclos productivos y la organización social de la región. Si bien será necesario contemplar esas dos celebraciones en el contexto del ciclo ceremonial completo en relación con otras celebraciones del año, la sintaxis que se establece entre ellas dos permite una aproximación para la comprensión de la vida religiosa y social de la región.

Las dos celebraciones, en distintos momentos del ciclo meteorológico, aglutinan a los santiagueros y habitantes de otras poblaciones, pero en diferente grado, conformándose la ceremonia de Semana Mayor como una celebración con un carácter prominentemente local, en la que la población se reúne principalmente en los templos de su poblado, e incluso en la misma ciudad de Santiago, en los templos de algunas colonias. Por otra parte, durante las fiestas del Señor del Santo Entierro en julio, las peregrinaciones llevan a la gente de las poblaciones circundantes al centro religioso de Santiago Papasquiario.

Ambas celebraciones se realizan en temporadas de vacaciones escolares, lo cual contribuye a la afluencia de personas. La distinta calidad de los periodos vacacionales se refleja en la diferenciación de las personas que asisten a una u otra celebración. El periodo vacacional de Semana Santa que, forma parte del calendario oficial del sistema educativo mexicano, es una excepción que sólo se sigue en algunos estados o escuelas del sistema educativo esta-

dounidense, intercambiable con el periodo de “vacaciones de primavera” (spring break). En cambio, las vacaciones de verano son el periodo de descanso más largo en los dos países.

La afluencia diferenciada de inmigrantes y su relación en la oposición local-regional de las dos grandes celebraciones, coincide y refuerza el carácter familiar de la fiesta de Semana Santa. Ello era más claro en el pasado, tal como explícitamente lo mencionan algunas de las personas entrevistadas, “la Semana Santa era como una reunión familiar, pues Santiago era muy chico”. Actividades como la elaboración de pan durante la Semana Santa reúnen a la familia y la comunidad estableciendo una división sexual del trabajo. La Semana Santa es el preámbulo de las actividades agrícolas. En cambio, durante la celebración del mes de julio, después del periodo de siembra, se resalta el carácter ganadero de la región. El contexto en el que se desarrollan las dos celebraciones enfatiza también diferentes aspectos. En la Semana Santa, el ambiente se torna más sagrado que profano, mientras que, en la celebración de julio, resulta más profano, aunque ambas ceremonias son igualmente sacras.

La Semana Mayor destaca la austeridad y la carestía de la temporada, mientras que la ceremonia de julio hace gala de la abundancia y el derroche. Todo ello en un contexto en el que la Semana Santa constituye una temporada de recato, de tiempo sacro por excelencia, mientras que en la ceremonia de julio los feligreses deben esforzarse más para resaltar su aspecto sagrado, en una temporada en que tienen lugar la celebración de la feria y las fiestas de la ciudad, con las bandas de música tocando día y noche por las calles, los visitantes

	Semana Santa	Novenario del Sr. del Sto. Entierro
Local	+	-
Regional	-	+
Transición estacional	Temporada de secas	Temporada de lluvias

luciendo sus “trokas” con música a todo volumen y “pisteando” en las calles.

	Semana Santa	Fiesta de julio
Sagrado	+	-
Sobriedad	+	-
Carestía/austeridad	+	-
Local	+	-
Regional/extrarregional	-	+
Abundancia/derroche	-	+
Exceso	-	+
Profano	-	+

* * * * *

El culto al Señor del Santo Entierro es, sin duda, uno de los principales fenómenos que conforman la identidad de los santiagueros y las poblaciones circunvecinas. Los santiagueros pueden identificarse como miembros de una comunidad o por desarrollar una actividad productiva como la ganadería; también en cuanto a una entidad política como la ciudad o el municipio. De la misma forma tienen una identidad religiosa, en este caso, definida por el culto al Señor del Santo Entierro. Este culto muestra cómo las creencias religiosas, en la práctica, rebasan a las instituciones formales. Por ejemplo, San Nicolás, una de las poblaciones cuya procesión fue de las más concurridas, no forma parte de la parroquia. Más allá de las distintas razones de carácter histórico que puedan esgrimirse, esa comunidad atiende a su propia lógica y no está definida en términos municipales, ejidales o eclesiásticos y, en cambio, aglutina distintos espacios políticos y sociales.

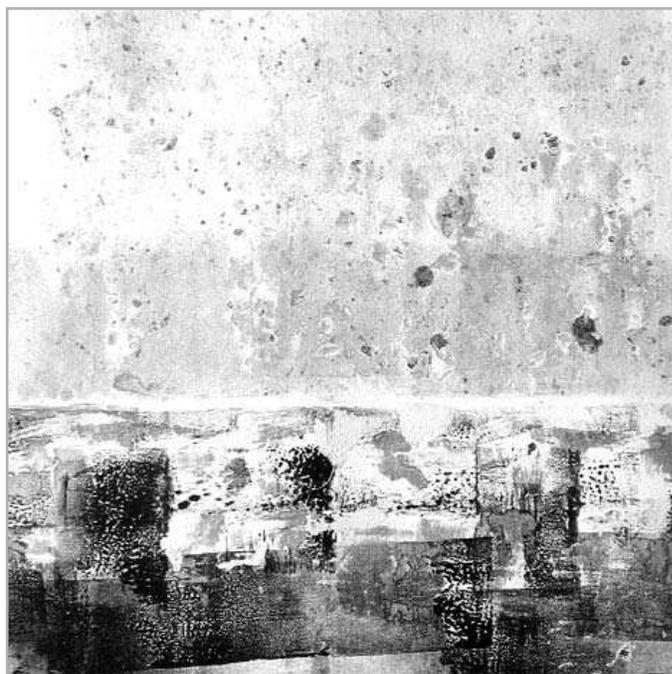
La observación de las festividades del Señor del Santo Entierro, particularmente la del mes de julio y su novenario, permiten identificar una comunidad religiosa integrada por las poblaciones que peregrinan hasta el templo de Santiago Apóstol. Asimismo, esa comunidad también está integrada por quienes participan en “la gran peregrinación”, la que llega desde la Unión Americana. Las poblaciones que participan del

culto al Señor del Santo Entierro de Santiago conforman un universo de estudio definido por ellas mismas. La conformación de esta comunidad está en constante transformación, como muestra la reciente integración de las comunidades de la sierra.

De acuerdo con lo anterior, la principal conclusión de este breve trabajo es la definición de un universo o región de estudio, que se encuentra en el vasto territorio recorrido por el antiguo Camino Real de Tierra Adentro.

BIBLIOGRAFÍA

Gallegos, José Ignacio, *Historia de Durango, 1563-1910*, Torreón, Banco Nacional de México, Gerencia de Plaza Durango, 1982.
 Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM, 1996 [1982].
 Martínez Zavala, José Andrés, *Mi abuelo me lo contó. Leyendas relatos y descripciones*, Santiago Papasquiaro, ed. de José Andrés Martínez Zavala, 1991.
 Vallebuena, Miguel, “Los bienes de las misiones de la Compañía de Jesús en Durango; un patrimonio olvidado”, Durango, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Juárez del Estado de Durango, en prensa, 2003.



Selene Álvarez-Larrauri*
Berenice Pérez**

ANTROPOLOGÍA

Un modelo de evaluación de los programas de vinculación social de la Universidad Veracruzana

La evaluación del impacto de los programas de desarrollo social constituye un gran reto institucional. La Universidad Veracruzana posee una larga historia de trabajo en comunidades campesinas e indígenas por más de veinte años, sobre la que no se ha hecho hasta el momento una evaluación sobre los programas destinados a esta tarea de vinculación con la sociedad. El presente trabajo es un modelo para realizar esta labor de evaluación, que ayudará a mantener lo que ha funcionado en beneficio de las comunidades y a reestructurar las piezas que sean necesarias.¹

Antecedentes

Las agencias para el desarrollo han demostrado que después de 30 años de *programas*, se lograron *cambios* en las prácticas institucionales, las condiciones económicas, la organización social, la educación, la reducción de la natalidad y la productividad agrícola. Asimismo, organismos internacionales como el Banco Mundial evidencian *mejoras en la salud y nutrición* en distintos países de América Latina, Asia y África.²

Distintos países en desarrollo han logrado *impactar los índices de salud* reduciendo la mortalidad por infecciones a través de mejoras alimentarias, acceso al agua potable, vacunación y reducción de la natalidad; estas mejoras tuvieron un impacto muy grande —por sí solas— en países con un índice per cápita mucho menor que el mexicano. Es una *enseñanza histórica* que la promoción de la producción local de alimentos y la creación de oportunidades para ingresos adecuados, tienen una incidencia primordial en los niveles de salud de una población³ y que los factores que influyan

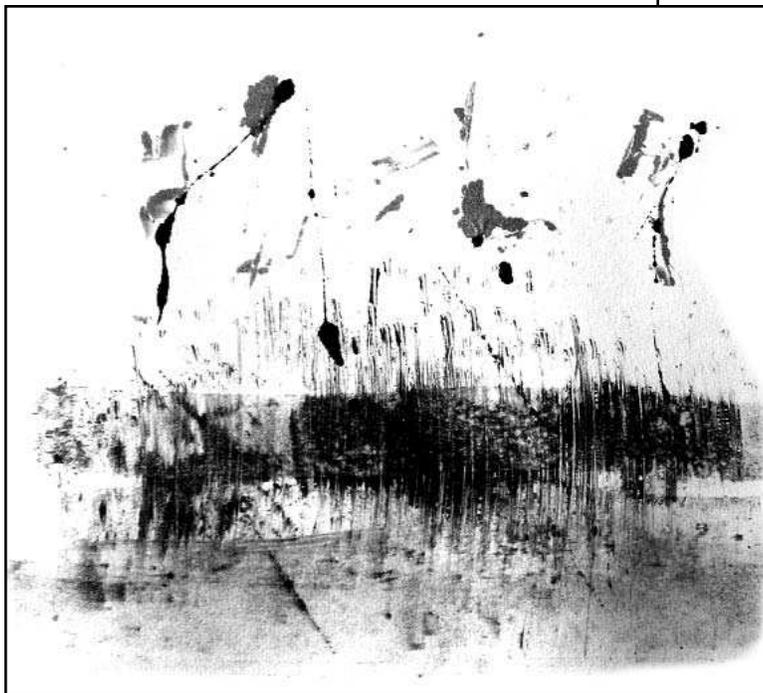
* Centro INAH Veracruz.

** Universidad Veracruzana.

¹ Este trabajo es resultado de la colaboración del INAH con la Universidad Veracruzana.

² Marion Kohashi Warren, *AID and Education. A Sector Report on Lessons Learned*, AID. Program Evaluation Report núm. L, 1984, p.12.

³ Selene Álvarez-Larrauri, "Antropología de la Salud", en *Boletín de Antropología*, núm. 36, 1991.



de manera directa en los niveles de salud de la población son la disponibilidad de servicios de agua potable, saneamiento y drenaje.⁴

Algunas experiencias de proyectos de desarrollo basados en *universidades*, a su vez, han identificado como elementos importantes en el logro de impactos significativos regionales, la voluntad política de la propia universidad en el cambio, las innovaciones organizativas, su involucramiento en procesos de enseñanza-investigación, la construcción de una “masa crítica” de profesores y coordinadores, y la suficiencia de recursos.⁵

La región *latinoamericana* ha desarrollado un progreso sostenido con tasas aceptables de desarrollo humano. Según el Índice de Desarrollo Humano estas tasas son superiores a los promedios de los países de Europa Oriental y el Commonwealth. Sin embargo,

En 25 años la producción china per cápita de alimentos se incrementó en 75 por ciento y la población creció 60 por ciento. Aun así, el aporte energético se incrementó en un 40 por ciento entre 1961 y 1985. La mortalidad infantil bajó de 200 muertos por 1 000 nacidos vivos a 32 en 1982.

⁴ Anuario estadístico de América Latina y el Caribe, Región Puebla-Panamá. *The World Health Report 2000. Health systems: Improving Performance*, Italia, CEPAL, 2000.

⁵ M. T. Totto, *Report on the Evaluation Study of the Training for Development Program*, Tinker Foundation, Committee on Latin American and Iberian Studies of Harvard University and the Harvard Institute for International Development, 1987.

estos *índices ocultan desigualdades profundas en la distribución de dicho progreso.*

Asegurar una agenda social integrada que mediante intervenciones tempranas dé respuesta a las necesidades de los más pobres, haga frente a los desafíos demográficos y a los problemas sociales emergentes —como la violencia—, es el imperativo y misión actual de los programas de desarrollo.⁶

Panorama actual

Hoy en día, los *proyectos de desarrollo* enfrentan una realidad social en la cual la pobreza, falta de empleo, bajos niveles de bienestar y de servicios, se conjugan con estructuras sociales y canales de distribución de recursos y conocimiento, altamente desiguales.

El proceso de *globalización* de los últimos años no sólo no ha redundado en un desarrollo equilibrado, sino que ha ido de la mano con un retroceso para ciertos grupos sociales. Así, por ejemplo, el descenso de la *pobreza en México* —que en 1963 era del 77.5 por ciento— ha sufrido un reverso. Bajó a 48.5 por ciento en 1981, y a partir de ese momento, interrumpe su tendencia y cambia de giro, aumentando a 66 por ciento, en 1992.⁷

En el estado de Veracruz, los índices de bienestar son de los más bajos del país. Si tuviéramos que pensar en un indicador de esta realidad nos podríamos referir a la mortalidad infantil (la mayoría de las veces por causas previsibles) aún imperante. El estado tiene el quinto lugar a escala nacional, 41 niños entre 1 y 5 años mueren por cada 1 000 nacidos vivos.⁸

La situación de creciente *pobreza* en ciertos núcleos de población y la *escasez de recursos*, junto con la *complejidad de las estructuras sociales, las organizaciones y los canales de distribución desiguales*, determinan un pano-

⁶ W. Glenn, ¿Pueden las políticas de los mercados financieros reducir la desigualdad del ingreso?, Washington, D.C., BID/ Departamento de desarrollo sostenible, noviembre, 2001.

⁷ Julio Boltvinik, *La pobreza en México I, Metodologías y evolución. Salud Pública de México*, julio-agosto, vol. 37, núm. 4, 1995, pp. 288-297.

⁸ INEGI, *La situación de la salud*, Veracruz, INEGI, 2002.

rama dentro del cual aislar y controlar los resultados de programas específicos y sus estrategias de acción, requiere de un esfuerzo mayor que en el pasado. Por otro lado, se cuenta con una amplia experiencia en los ámbitos mundial y nacional que nos sirve de punto de partida.

El *know how*

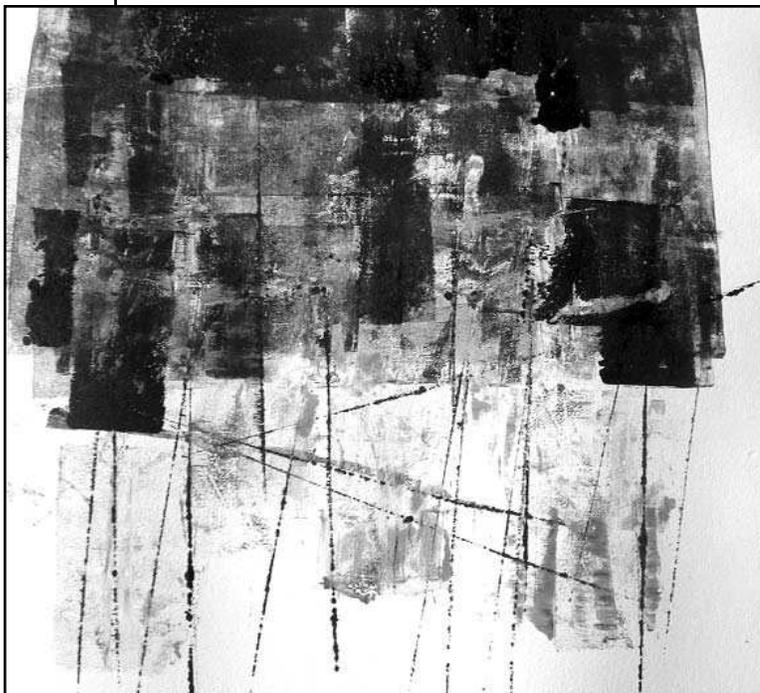
Los últimos años han sido testigos no solamente de un profundo cambio en los paradigmas de desarrollo puestos en marcha en los países de la región, sino en los *programas* mismos y las *formas en que se evalúan y miden los esfuerzos* empeñados en el cambio de la *calidad de vida* de amplias capas de población.

Ante la escasez de recursos e impactos mayores, muchas instituciones y organizaciones *recomiendan consolidar las experiencias de desarrollo* social e institucional, perfeccionando el diseño de proyectos y el mejoramiento del monitoreo y la evaluación, con enfoques especiales, *como la especificidad y la calidad*.⁹

Proponen una implementación de proyectos de abajo hacia arriba con *participación* de encargados operativos, comunidad, análisis situacionales, seguimientos y evaluaciones periódicas *con base en resultados esperados de desarrollo sustentable*.¹⁰

El análisis del *impacto* de las políticas económicas y sociales es tal vez la parte más compleja de la evaluación de la *relación programas-condiciones de vida*, porque involucra la valoración de los esfuerzos realizados con relación a una realidad compleja, cambiante y de naturaleza procesal, en la cual es difícil aislar sus múltiples determinantes.

Los *indicadores económicos* son utilizados ampliamente a escala nacional, regional e internacional, para evaluar el crecimiento de un país. Por ejemplo el Pro-



ducto Interno Bruto (PIB), que mide la producción de bienes y servicios de una economía (PNDU, 1998). Sin embargo, estos indicadores *no proveen* información sobre los otros componentes del desarrollo sustentable; las *áreas social y ambiental*.

Hay un acuerdo común en que los indicadores *demográficos*¹¹ nacionales o internacionales no sirven para medir impacto ambiental y social por su grado de generalidad. Usualmente los *indicadores de pobreza* son captados con base en información de hogares, sin reconocer las diferencias extremadamente grandes que en esos ámbitos existen entre géneros y generaciones, por ejemplo. Aunque sea usual y de utilidad captar y analizar esos indicadores, *no nos dicen nada sobre las desigualdades sociales y los canales de distribución de los recursos* y por lo tanto de importantes determinantes del éxito o fracaso de los esfuerzos de los distintos programas.

¹¹ Los indicadores considerados en el IM son los siguientes: porcentaje de personas de quince años o más que son analfabetas, porcentaje de personas de quince años o más sin primaria completa, porcentaje de ocupantes en viviendas particulares sin drenaje ni excusado, porcentaje de ocupantes en viviendas particulares sin energía eléctrica, porcentaje de ocupantes de viviendas particulares sin agua entubada, porcentaje de ocupantes en viviendas particulares sin hacinamiento, porcentaje de ocupantes en viviendas particulares con piso de tierra, porcentaje de la población económicamente activa que gana hasta dos salarios mínimos.

⁹ T. Johnston, y S. Stout, *Investing in health: development effectiveness in the health, nutrition, and population sector*, Washington, D.C., World Bank, 1999.

¹⁰ Z. Xu, "Assessing Distributional Impacts of Forest Policies and Projects: An Integrated Approach", en *Evaluation Review*, vol. 18, núm. 3, June, 1994, pp. 281-311.



Se señala, por otro lado, la importancia de reconocer que una evaluación de eficiencia de los programas no es suficiente. No basta con considerar los costos y los beneficios de un proyecto sino que es importante tener en cuenta los efectos que éste tiene sobre las familias y las personas.¹²

Los modelos de evaluación propuestos hoy en día para poder determinar la relación entre desarrollo, políticas, estrategias y resultados, son integrales y distribucionales. Reconocen, sobre todo, la complejidad de evaluar los indicadores que actualmente se consideran como idóneos para el logro del mejoramiento de la calidad de vida: *la participación, el empoderamiento y la sustentabilidad*.¹³

Las metodologías de evaluación de impacto que se derivan de estos modelos están orientadas a prioridades locales de salud y a la construcción de *una asociación con las comunidades en la planeación, implementación y evaluación*. A través de estos acercamientos se puede incluso superar la brecha entre indicadores nacionales y locales, por ejemplo, con evaluaciones de impacto orientadas a tasas de mortalidad y morbilidad comuni-

tarios con objetivos de sustentabilidad a largo plazo, agregables a índices regionales y nacionales.¹⁴

Los indicadores

Una nueva convención y adecuación de las formas anteriores de ver la relación programas-realidad social implica romper las visiones exclusivamente sectoriales para construir modelos de análisis integrales ligados al desarrollo social como un todo. Reclama *marcos conceptuales adecuados* y amplios sobre la complejidad de esta relación y una *renovación de los diseños y sus metodologías*.¹⁵

Es ampliamente reconocida la necesidad de realizar mayores esfuerzos por avanzar en la construcción de *indicadores de contexto*, en especial relativos a mediciones de la pobreza, de la inequidad, de la diversidad.

También es ampliamente reconocido que los indicadores no deben de ser solamente *particulares, agregables y adecuados, sino oportunos, exhaustivos, comparables, confiables y sostenibles*. El Sistema Nacional de Indicadores del programa Sistema Universal de Salud recomienda alcanzar un equilibrio entre tres factores del proceso de selección, confección y uso de indicadores:

1. *Cobertura*. Que se evalúen los propios indicadores y que se abarquen sólo esferas de acción que puedan influir en el resultado y ser modificadas mediante la evaluación.
2. *Capacidad del sistema*. Los indicadores deben ser sólo aquellos que el sistema puede producir oportuna y exhaustivamente a un costo aceptable.
3. *Capacidad de administración*. Los indicadores deben ser sólo aquellos que los administradores del siste-

¹⁴ H. Perry, N. Robison, D. Chávez, O. Taja, D. Shanklin y J. Wyon, "Attaining health for all through community partnerships: principles of the census-base, impact oriented (CBIO) approach to primary health care developed in Bolivia, South America", en *Social Sciences and Medicine*, vol. 48, núm. 8, 1999, pp. 1053-1067.

¹⁵ A. M. Corvalán, *Indicadores sobre el desarrollo social, desarrollo de indicadores en educación en América Latina y el Caribe*, MEOVI/CEPAL/OREALC/UNESCO, 15-17 de noviembre, 2000.

¹² BANOBRAS, *Federalismo y Desarrollo. Evaluación socioeconómica de proyectos*, México, julio-agosto, núm. 71, 2001, p. 7.

¹³ M. Rithcey-Vance, "Social, Capital, Sustainability and Working Democracy. New Yardsticks of Grassroots Development", en *Grassroots-Development*, vol. 20, núm. 1, 1996, pp. 2-9.

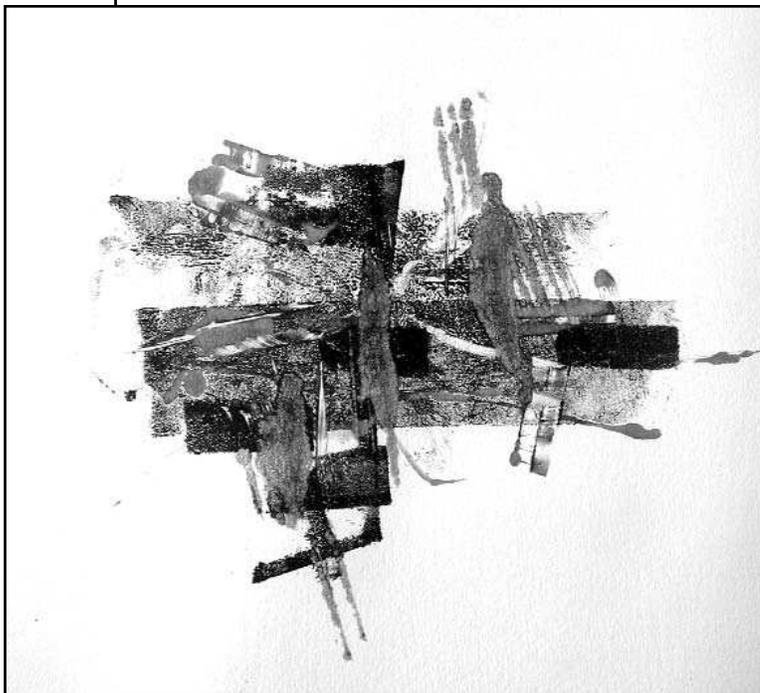
ma sean capaces de utilizar en la toma de decisiones.¹⁶

Asimismo, se recomienda utilizar indicadores o *índices integrados* para medir conceptos complejos y multidimensionales. Estos indicadores agregados abarcan una gran variedad de aspectos sociales, económicos y políticos que tiene un impacto en la calidad de vida.

Por lo que se refiere a la vinculación entre *aspectos ambientales y aspectos económicos y sociales* en el marco del desarrollo sustentable, el desarrollo de indicadores en la medición y monitoreo de variables ambientales y su relación con los aspectos sociales y económicos, es imperioso. No existen indicadores ambientales como el PIB para comparaciones internacionales, no hay indicadores integrados o coordinados, aunque hay iniciativas varias y muchas sobre temas específicos como agua dulce, biodiversidad, desertificación. Por otro lado, hay poca información acerca de las *repercusiones ambientales en la salud humana y en los ecosistemas naturales* y se requiere construir *indicadores comparables* en ese campo.

En el campo educativo se han hecho también esfuerzos y aunque el estado de desarrollo de los indicadores en educación es incipiente, se ha estado avanzando rápidamente en los últimos tiempos. Por ejemplo, los indicadores tradicionales sobre el sistema educativo necesitan el análisis del vínculo entre éstos y los indicadores sociales para ver qué ocurre *en educación y sus efectos en la sociedad*. Y aunque el estado de desarrollo de los indicadores en educación es incipiente, se trabaja en la superación de dificultades para concebir y construir indicadores comparables en ese campo avanzando en forma integral, participativa y a mayor velocidad.¹⁷

Evaluar la respuesta social y la efectividad deseada implica la adquisición de datos y monitoreo de procesos que logren a la vez procurar retroalimentación y validación, por un lado, y la conexión entre recopiladores, verificadores y usuarios finales, por el otro. Lo



anterior, tropieza con graves dificultades o no existe en absoluto.¹⁸

Se ha desarrollado actualmente un acuerdo general de que *las definiciones de las categorías e indicadores* deben ser específicos para cada país y ser *pertinentes con las decisiones de política social*. Con frecuencia, las encuestas de hogares a partir de las cuales se calculan los índices de pobreza, por ejemplo, dan información de grandes regiones del país, y sin embargo, esta información no nos permite evaluar los logros de los objetivos locales.¹⁹

Se resalta la necesidad de la construcción de *procedimientos para el establecimiento de metas y el desarrollo de indicadores* para determinar los logros e impactos en los ámbitos locales y comunidades específicas.²⁰

Asimismo, se reconoce la necesidad de *construir indicadores* que puedan dar coherencia entre entradas y salidas de los proyectos y programas específicos y evaluar los cambios impulsados.²¹

¹⁸ Banco Mundial, Informe sobre indicadores ambientales y de la sustentabilidad en América Latina y el Caribe.

¹⁹ D. Alarcón, *Medición de las condiciones de Vida*, Washington, D.C., INDES. BID/Serie documentos de trabajo I-21, 1999.

²⁰ B.J. Hren, N. Bartolomeo, y Z. Hoskins, *Monitoring Community Sustainability*, Environments for Life Conservation Issues Forum Series, 1998.

²¹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁶ Programa Nacional de Salud 2001–2006, México.

¹⁷ *Ibidem*, p. 14.



Por ejemplo, se considera que el *microfinanciamiento* tiene un impacto directo en la distribución del ingreso y que éste constituye un medio importante a través del cual las microempresas obtienen crédito, ahorran y reciben otros servicios financieros. Utilizando datos de encuestas de hogares en 15 países latinoamericanos, se encontró que las microempresas abarcan al 70 por ciento de los pobres que perciben ingresos en la región. Dada esta enorme presencia de pobres en las microempresas, debemos llegar a la conclusión de que si tenemos el propósito de reducir la desigualdad en América Latina, esfuerzos importantes deberán concretarse en propietarios y empleados de microempresas.²²

Ahora bien, para saber cómo se liga un programa de esta naturaleza con las condiciones de vida, es importante *conocer de entrada las características* de los hogares pobres que sirvan de insumo en las políticas y programas sociales. Este conocimiento es a su vez un parámetro para realizar una evaluación. El estado de la *infraestructura física*, por ejemplo, es clave para evaluar la capacidad de los distintos grupos de población para conectar a mercados más grandes y evaluar así su capacidad de generación de ingresos adicionales. Las *condiciones de educación y salud* en términos de cobertura y calidad son también variables pertinentes para

²² *Ibidem*, p. 5.

el diseño de programas de inversión en capital humano y extensión en la cobertura de estos servicios y como parámetro para medir impactos.²³

Algunos de los aspectos que se recomienda conocer en *las comunidades* son: el tipo de actividades económicas en las que están involucrados los pobres y la manera como pueden ser afectados por las políticas económicas y sociales llevadas a cabo; la manera como estos grupos de población responden a los incentivos; su capacidad para movilizarse hacia otras actividades. Con relación a este último punto, por ejemplo, sería útil generar en el sector agrícola información sobre su acceso a activos productivos (tierra, educación, ganado, equipo) o su acceso a insumos (créditos, fertilizantes, servicios de extensión agrícola, agua).

Otro ejemplo, desde la perspectiva de *desigualdad de género* es necesario decodificar lo que pasa en los hogares, toda vez que estos espacios son ámbitos de convivencia de personas que guardan entre sí relaciones asimétricas enmarcadas en sistemas de autoridad interna. Asimismo, las experiencias derivadas de los estudios de la familia sugieren la importancia y la naturaleza específica de la pobreza femenina, ya que ésta —al enmarcarse en la intersección de diferentes dimensiones— escapa a la mayoría de los indicadores disponibles.²⁴

En resumen, las recomendaciones actuales producto de una historia rica, sirven para que la evaluación de políticas, programas y proyectos pueda ayudar a visualizar los avances, los frutos, el camino por recorrer y los obstáculos para el logro de los objetivos preestablecidos. Por otro lado, permita mejorar los diseños, incentivar cambios, priorizar la investigación e influir en políticas públicas de manera eficiente. Todo lo anterior, siempre y cuando haya un modelo de evaluación que parta de una conceptualización global de los procesos complejos de la realidad a intervenir y su relación con los proyectos y programas específicos.

²³ *Ibidem*, p. 18.

²⁴ V. Salles, y R. Huirán, "Familia, género y pobreza", en *El Cotidiano*, México, UAM-Azcapotzalco, 1995.

Una propuesta de trabajo y evaluación

Con base en todo lo anterior, se propone realizar el trabajo a través de dos fases interrelacionadas: *la primera*, que permita capacitar al equipo de trabajo formado por las investigadoras, auxiliares y personal de la dirección de vinculación (DVUV) para diseñar y realizar la evaluación; *la segunda*, que pueda construir el modelo de evaluación y su diseño metodológico de manera participativa con base en los resultados esperados, académicos y de calidad de vida en las comunidades.

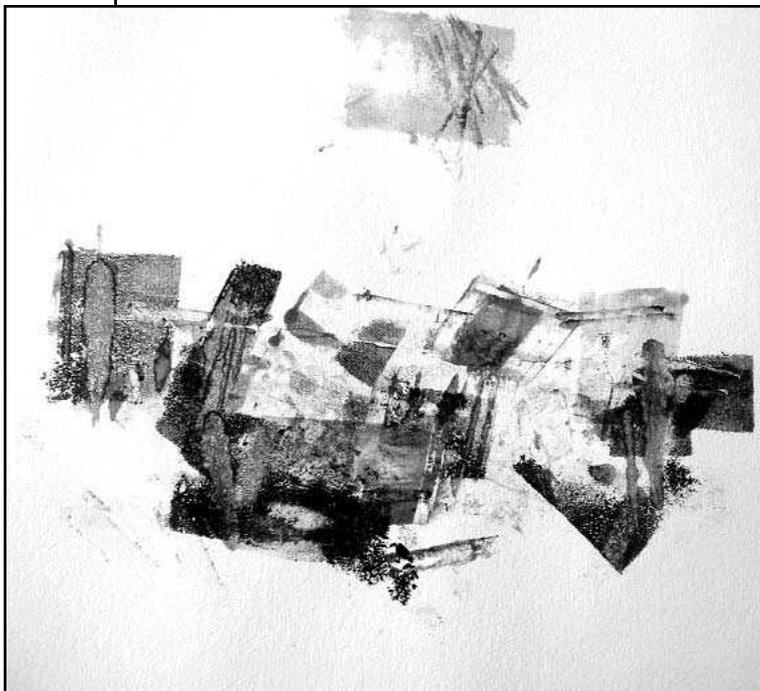
FASE 1. CAPACITACIÓN DEL EQUIPO DE TRABAJO

Meta final:

Capacitar al equipo de trabajo involucrándolo durante todo el proceso de elaboración del modelo y del diseño de análisis de datos, así como en la realización de la evaluación.

Objetivos generales de la capacitación:

1. Formación del equipo.
2. Organización y manejo de conflictos del equipo de trabajo.
 - Fase de orientación del equipo.
 - Fase de inicio del equipo.
 - Estrategias de los participantes y variaciones en la fase de orientación.
 - Construcción de sistema de reglas que funcionen en la organización del trabajo.
 - Consenso y responsabilidades.
 - Desarrollo de un lenguaje común.
 - Metas grupales.
 - Fase de trabajo del equipo.
 - Fase de cierre del equipo.
3. Familiarizarse con la propuesta de diseño.
 - Comprender la propuesta inicial para el desarrollo subsiguiente del proceso.
4. Participar en el diseño de la evaluación de impacto.
 - Se construirá con base en los objetivos generales e indicadores de los distintos proyectos, a través del modelo metodológico propuesto; de manera participativa y emergente.



5. Participar en el diseño del modelo de recuperación y análisis de datos.

FASE 2. CONSTRUIR EL MODELO DE EVALUACIÓN Y EL DISEÑO DE ANÁLISIS DE DATOS CON BASE EN LOS RESULTADOS ESPERADOS, ACADÉMICOS Y DE CALIDAD DE VIDA EN LAS COMUNIDADES

Objetivos:

1. Construir las definiciones teórico conceptuales de los procesos de formación y desarrollo comunitario involucrados.
2. Elaborar categorías y conceptos pertinentes que den cuenta de los procesos específicos de la misión estratégica de los programas de la DVUV de aprendizaje y de trabajo con las comunidades
3. Identificar y conceptualizar estrategias, objetivos, metodologías, métodos, prácticas, acciones, procesos implementados y las interacciones de los procesos de los distintos programas y proyectos de la dirección de vinculación de la Universidad Veracruzana.
4. Unificar en objetivos generales los objetivos específicos de los procesos operativos relacionados con los objetivos generales programáticos de los distintos programas.
5. Ubicar objetivos generales que vinculen a los distintos programas, como objetivos de evaluación, para permitir la valoración de la calidad de vida en tres ejes:

Brigadas Universitarias en Servicio Social (BUSS). Es el programa más antiguo ya que surgió en el año de 1993 con el propósito de recuperar el sentido original del servicio social. Mediante la organización de brigadas multidisciplinarias se inició la participación universitaria en los municipios considerados de alta marginalidad de acuerdo con los índices gubernamentales. Se atienden municipios de todas las zonas indígenas de Veracruz así como de áreas rurales localizadas en regiones con problemas de marginalidad y pobreza. Están integradas por grupos de 5 a 7 pasantes, principalmente los egresados del área de ciencias de la salud: Enfermería, Bioanálisis, Odontología y Nutrición, participan egresados de otras carreras, principalmente de Trabajo Social, Arquitectura, Pedagogía y Agronomía hasta llegar a 31 disciplinas. Se instalan en una casa que a veces la comunidad presta o bien se renta por los ayuntamientos o por la universidad. Además de habitar en ellas se adapta una sección para dar servicios de salud, prevención, análisis clínicos y servicios odontológicos. Este programa tiene cobertura estatal y ha sido la fuente de todo un abanico de experiencias de vinculación que han dado lugar a la creación del resto de los programas que ejecuta la Universidad Veracruzana. La propuesta de las BUSS es ofrecer servicio social de estudiantes y pasantes, así como servicio social profesional de tesis de diferentes carreras, con un enfoque de docencia, servicio, investigación y extensión, que permita innovar las prácticas profesionales, y favorezca la acción interdisciplinaria, e impactar los contenidos de los planes y programas de estudios. Asimismo, se promueve el desarrollo regional sustentable y autogestivo con plena participación de la comunidad y de las autoridades municipales.

UV-UNIR: Cofre de Perote (una nueva iniciativa rural). Gracias a la experiencia de las Brigadas se inició una búsqueda de apoyos financieros para consolidar un modelo de desarrollo comunitario basado en el servicio social de residencia, que permitiera la incorporación de un mayor número de universitarios, pero sobre todo que contaran con los recursos financieros y materiales que su estancia en la comunidad requiere. La Fundación W. K. Kellogg's se interesó en el programa e invitó a la U.V. a formar parte de la Red Latinoamericana de Proyectos UNIR, en la que participaban universidades de 13 países. Esta iniciativa promovió la vinculación de las universidades con las áreas rurales, especialmente con la familia pobre rural y las organizaciones comunitarias. Para ello se seleccionó una microrregión de cinco municipios localizados en el parque nacional del "Cofre de Perote". Este proyecto hizo posible un crecimiento cualitativo del trabajo comunitario ya que además del servicio social de residencia, propició la participación de estudiantes y maestros de casi todas las carreras del campus Xalapa. Su objetivo es la promoción de procesos de desarrollo autogestivos, bajo la máxima de: ayudar a la gente a ayudarse a sí misma, promoviendo la transferencia de conocimientos y de tecnologías, así como el desarrollo de habilidades de los grupos organizados de la comunidad. Por su parte los académicos y los estudiantes bajo la metodología de acción-reflexión-acción tienen como tarea la actualización de los planes y programas de estudio. La estrategia de este proyecto está definida como la búsqueda de una alianza configurada por las comunidades participantes, las instituciones gubernamentales y no gubernamentales y la universidad. Es decir, sumar el liderazgo comunitario, con los recursos institucionales para el desarrollo y los recursos humanos de la universidad, ya que sólo así se pueden obtener resultados en la solución de los problemas sociales.

Manejo Sostenible de Microcuencas. Esta modalidad de los programas de vinculación social se orienta a atender los problemas ambientales derivados de la contaminación de dos importantes cuerpos de agua que cruza la ciudad de Xalapa, que son los ríos Carneros y Se-

deño. Se desarrolla en cuatro municipios. Este programa está dirigido a las familias asentadas en las riberas de estos ríos y busca el desarrollo de su conciencia y participación en actividades de educación ambiental para la preservación de los mismos. Sus objetivos son: fortalecer la formación profesional de los universitarios al vincular su quehacer con los problemas socio-ambientales presentes en la cuenca de estos ríos. Impulsar el desarrollo sostenido de la familia pobre rural y suburbana mediante el fortalecimiento de sus estructuras organizativas, de manera que se vea privilegiada la autogestión comunitaria. Promover la formación de alianzas con los municipios y asociaciones civiles, locales de manera que se contribuya al desarrollo de la comunidad. Consolidar el modelo de vinculación universidad-sociedad, con la finalidad de retroalimentar el Modelo Educativo Integral y Flexible que se promueve al interior de la Universidad Veracruzana. Por la ubicación de este proyecto en Xalapa y su área de influencia, se trata de una propuesta que se realiza con el modelo de brigadas multidisciplinarias que ha promovido la realización de una gran cantidad de prácticas escolares de todo tipo, ya que el desplazamiento de los universitarios a las áreas de trabajo se realiza con mucha facilidad.

Casa de la Universidad: Centros Comunitarios de Aprendizaje Múltiple "La casa de todos". La denominada Casa de la Universidad es la expresión más evolucionada de los programas de vinculación social, en virtud de que sintetiza todas las propuestas realizadas durante nueve años. El concepto surge a partir de considerar que las funciones básicas de la universidad se trasladan fuera de los recintos universitarios, a escenarios reales donde investigadores, maestros, pasantes y estudiantes llevan a cabo otras didácticas para el desarrollo del proceso de enseñanza-aprendizaje. Para tal efecto hay un acuerdo suscrito entre la asamblea comunitaria, las autoridades municipales y la universidad para construir una casa que permita la presencia de los universitarios de manera permanente, residiendo en la comunidad y promoviendo la realización de todas las formas de experiencias educativas existentes, orientándolas al análisis y reflexión de los principales problemas comunitarios, diseñando de manera colectiva las propuestas de solución y de participación. Tres modalidades han surgido a la fecha: 1) Coyopolan, municipio de Ixhuacán de los Reyes; es la primera de las casas creadas en una zona rural, que atiende nueve comunidades que forman parte de la microrregión. Esta modalidad fue premiada por el Programa de Consolidación y Fortalecimiento de Programas de Servicio Social comunitario, 2000, por la ANUIES, la SEDESOL, la SEP y la Fundación Ford. 2) Vecinos de El Manglar, municipio de Boca del Río; casa construida en una zona de asentamientos irregulares en una de las áreas más importantes de los manglares del estado. A diferencia de las localidades rurales donde la vida comunitaria es el eje de la participación colectiva, en este lugar es un tejido social que no existe, lo que impone considerables retos al quehacer universitario, ya que el deterioro en la calidad de los habitantes y la destrucción del entorno natural son problemas graves. Esta experiencia fue premiada en el 2001 por la ANUIES, la SEDESOL, la SEP y la Fundación Ford, al ser considerada de excelencia. 3) Parque Ecológico Molino de San Roque, municipio de Xalapa; esta casa consolidó un proyecto de educación ambiental que ha incorporado a la población que habita las riberas de dos cuerpos de agua muy contaminados, así como a una gran cantidad de estudiantes, pasantes, maestros e investigadores de la Universidad y que tiene como uno de sus logros la declaratoria de una zona de bosque mezófilo en el municipio de Banderilla. También esta modalidad fue reconocida y premiada por el Programa de Fortalecimiento y consolidación de Proyectos de Servicio Social comunitario, 2002.

participación, empoderamiento y sustentabilidad.

6. Realizar un mapeo de los procesos y ubicar posibles análisis situacionales, coyunturales, seguimientos, evaluaciones periódicas y monitoreos.

7. Ubicar los objetivos generales de evaluación en las líneas de acción de los programas: los procesos de empoderamiento, la coordinación intersectorial y el cambio de estructuras de distribución social de los recursos y las oportunidades, en la matriz metodológica propuesta.

8. Reconstruir criterios y/o métodos de la evaluación “natural” llevados a cabo históricamente en los distintos programas.

9. Identificar actores sociales involucrados y ubicación geográfica.

10. Identificar responsables de los procesos y comunidades involucradas.

11. Identificar resultados esperados.

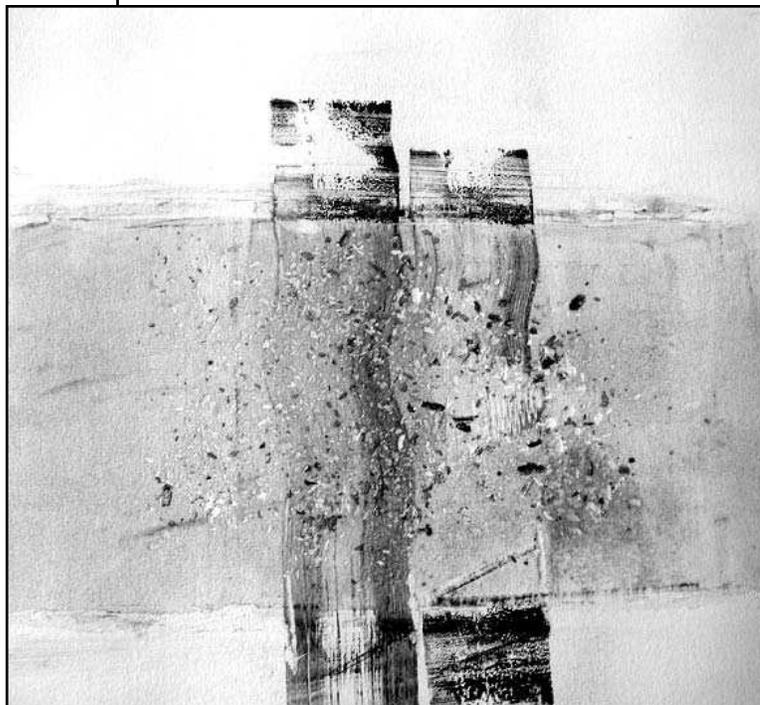
12. Desarrollar indicadores de resultados, con relación a los procesos diseñados para lograr objetivos (véase anexo 2).

13. Desarrollar indicadores de contexto con relación a la pobreza, la iniquidad social y de los canales de distribución de los recursos y la diversidad. Todos estos deberán ser adecuados, oportunos, exhaustivos, comparables, confiables y sostenibles. Construir índices agregados en los casos que así se requiera.

14. Ubicar las fuentes de información.

15. Diseñar la metodología de recolección de datos para el logro de los objetivos, a través de: a) métodos, fuentes de información, instrumentos de recolección, procesamiento de la información, análisis de la información, resultados, etcétera, a partir de los objetivos consensuados y delimitados en la matriz; b) definición del universo, delimitación de zonas de intersección de los distintos programas: Brigadas Universitarias en Servicio Social, UV-UNIR, Manejo Sostenible de Microcuencas, Casa de la Universidad: Centros Comunitarios de Aprendizaje Múltiple “La casa de todos” y Gestión municipal (véase cuadro) y selección de una muestra.

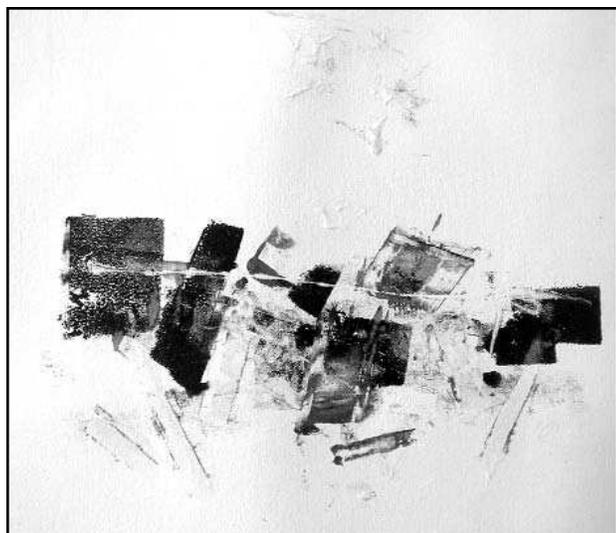
16. Ubicar las desigualdades sociales a través de los indicadores de contexto y diseñar los métodos de “control”.



17. Utilización como control de una muestra de comunidades donde sólo se llevaron a cabo objetivos generales de los programas aislados, como parámetro comparativo.

Metodología para la construcción de indicadores:

La propuesta del proceso metodológico es que los indicadores de impacto se construyan con base en los objetivos generales fabricados de manera emergente con base en las prácticas operativas. Para construir los indicadores de impacto, lo primero que hay que hacer es delimitar los objetivos generales. El objetivo general nos deberá permitir también un nivel de agregación geográfico que vaya del nivel comunitario al local y se conjugue eventualmente con los ámbitos estatal, regional y nacional. Otro nivel de agregación podría darse en los objetivos. Por ejemplo, la estrategia de mejorar la salud implica otros objetivos generales. Para mejorar la salud un objetivo general distinto al de disminuir la mortalidad infantil, puede ser aumentar el ingreso en el ámbito familiar y por lo tanto en la alimentación. Este objetivo general implica objetivos específicos, como el apoyo a pequeños y medianos productores o las cocinas comunitarias. Las acciones de los distintos programas tenderán a multiplicarse en la medida que más programas han actuado en los mismos lugares, con los mismos objetivos.



Por otro lado, cuando se ubica la intersección de los distintos programas podemos evaluar, ya no los logros de cada programa, sino de distintos objetivos compartidos por los programas en su conjunto y comparar los distintos programas sin aislarlos y en sí mismos, sino viéndolos en su actuación en diversos contextos. El punto de comparación para determinar resultados puede ser comunidades donde se han llevado a cabo sólo un programa aislado o donde no se ha trabajado. Esto se justifica ya que históricamente la construcción de los distintos programas de la DVU ha sido potenciar sus estrategias para el logro de la misión estratégica.

ESTRATEGIA	OBJETIVO GENERAL	OBJETIVO ESPECÍFICO	METODOLOGÍA DEL PROYECTO	MÉTODOS DE RECOLECCIÓN	DEFINICIÓN CONCEPTUAL	TIPO DE INDICADOR	FUENTES
Mejorar la salud comunitaria	Disminuir la mortalidad infantil	Pláticas de prevención a madres	Análisis de proceso y resultados en los grupos de pláticas	Entrevistas, autopsias verbales	Relación entre educación y disminución de mortalidad	Cifras de niños fallecidos, códigos en vivo	Servicios de salud, registro civil, encuesta con madres
INSTRUMENTOS	PROCESAMIENTO	ANÁLISIS	RESULTADOS	RELACIÓN CON OTROS INDICADORES	GRUPO META	PROYECTOS	PROCESO
Guía de entrevista, récord, censos	Estadístico y cualitativo	Construcción de hipótesis	Cuantitativo, tendencias, gráficas, hipótesis cualitativas	Vacunación, situación nutricional	Madres y niños de 1 a 5 años	BUSS UNIR	Capacitación, educación en salud
INTERFERENCIA DE PROCESOS	UNIDAD MEDIDA	PROBLEMAS A PREVEER	RESPONSABLES	PRESUPUESTO	PERSONAS QUE LO REALIZAN	TIEMPO	COOPERACIÓN
Población	Número de personas Contenidos de aprendizaje	Encontrar a las mismas persona, no encontrar niños fallecidos	Coordinadores, estudiantes, madres, personal de salud	Transporte	Equipo de trabajo		Servicios de salud
COMPARACIÓN	AGREGACIÓN POSIBLE	INDICADORES DE CONTEXTO					
Comunidades trabajadas por un solo programa, comunidades sin tocar	Entre distintos indicadores (ver arriba)	Posición social, esquemas de interpretación					

Ejemplo de matriz metodológica:

Para la línea de acción de empoderamiento tendríamos distintas estrategias y objetivos generales que se convierten en objetivos de evaluación. Objetivo de evaluación: evaluar impacto en la mortalidad infantil.

Metodología para el diseño de análisis de datos

El diseño de la recuperación y análisis de datos es un diseño complejo, que se realiza a partir de los indicado-

res. Se trata de un diseño que combina datos cualitativos y cuantitativos.

Este diseño nos permitirá realizar, entre otros:

1. Determinaciones de tendencias.
2. Regresiones lineales.
3. Casos y controles.
4. Análisis multivariado.
5. Agregación de índices.
6. Estudios de casos.

ANEXO 1. INFORMACIÓN NECESARIA, UBICACIÓN DE FUENTES E INDICADORES INICIALES

- Definiciones geográficas y temporales.
- Índices generales demográficos y de salud.
- Definición del universo total, por proyecto.
- Tipos de población.
- Académicos: docencia, investigación, difusión y extensión; además de regiones, necesitaríamos áreas. Municipios por agrupación (índices de pobreza, cabecera-comunidades) como se consideren mejor.
- Estudiantes: además de regiones, necesitaríamos áreas. Municipios por agrupación (índices de pobreza, cabecera-comunidades) como se consideren mejor.

Fuentes

- Resultados de investigación: 213.
- Describir comunidades, temas y fechas. (p.4)
- Reportes de profesores en docencia: 825, y en extensión: 497.

Proponer otras fuentes idóneas.

Indicadores

Indicadores de frecuencia de la vinculación e indicadores de integración de la vinculación.

Criterios de distribución geográficos y temporales.

Número total de estudiantes. 17 766 y otros datos.

Número total de estudiantes registrados en el SIVU: por municipios, por años, por área académica.

Agrupación de localidades y municipios. Los municipios se pueden integrar por índices de pobreza o como se considere adecuado agruparlos para poder hacer definiciones de características y comparar grupos de municipios.

Número total de académicos participantes 1 535: y otros datos. Precisar por municipios, por años, por área académica y por función sustantiva.

Proyectos, por años, por municipios con las agregaciones que se consideren funcionales para lo mismo: describir y comparar.

Lo mismo para instituciones

Población total y población total servida por proyecto y por años.

Definir los índices e indicadores de microcuencas.

Los de impacto social del programa de brigadas.

Composición demográfica y flujos de migración.

Índices de salud y nutrición.

Grados de deterioro y restauración ambiental

Números, tipos y porcentajes de acceso a la población a servicios de infraestructura públicos básicos. Participación y liderazgo de las mujeres en los programas de servicios comunitarios.

Distribución de la familia de acuerdo con la infraestructura y bienes.

Movilidad social de los líderes comunitarios y jóvenes.

Porcentajes de tipos de empleo.

Autoempleo y trabajos relacionados con la comunidad.

Tipo y nivel de autogobierno y gestión.

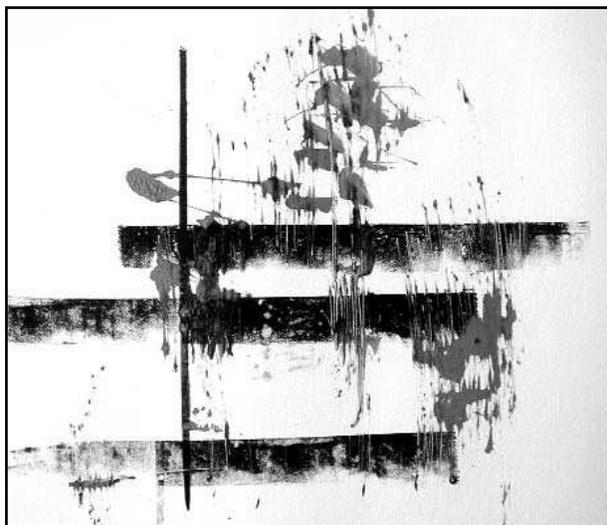
Análisis y eficacia en función de los costos para cada tipo de servicios de vinculación.

Ámbito local, estatal y regional.

Proyectos en los distintos ámbitos por años y por municipios y por temas.

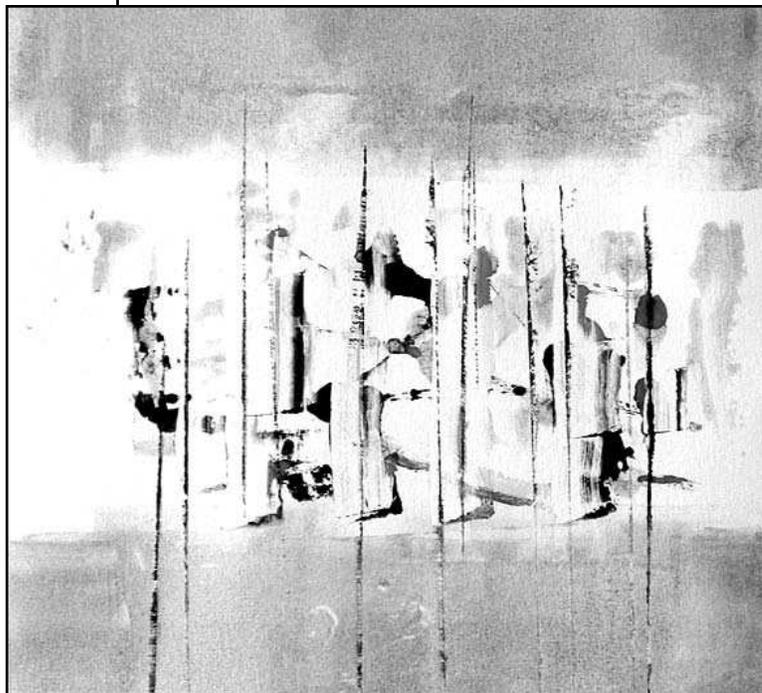
ANEXO 2. INDICADORES APORTADOS POR LOS COORDINADORES DE LA DIRECCIÓN DE VINCULACIÓN DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA EN ENCUESTA REALIZADA EN NOVIEMBRE 2002

1. Temas
2. Actividades de vinculación
3. Funciones sustantivas
4. Recursos externos
5. Proyecto
6. Impactos positivos
7. Aprendizaje
8. Formación
9. Capacitación
10. Participación
11. Productos y protección ambiental
12. Cooperación local, municipal y regional
13. Educación no formal
14. Área
15. Actividades básicas
16. Programa
17. Carreras
18. Formación integral del estudiante
19. Programa de ordenamiento
20. Sociedad
21. Bienestar
22. Aprendizaje
23. Alumnos
24. Productividad académica
25. Atención a problemas urgentes
26. Servicios
27. Producción
28. Pobreza
29. Obstáculos
30. Innovaciones
31. Enfoques
32. Impacto institucional
33. Efectividad
34. Compromiso
35. Condiciones económicas
36. Estructuras
37. Desempeño
38. Conocimiento



39. Potencial de aprendizaje
40. Banco de datos
41. Brigadista
42. Comunidades
43. Desarrollo
44. Organización comunitaria
45. Autogestión
46. Espacios comunitarios
47. Procesos autogestión
48. Resolución de problemas
49. Aceptación comunidad
50. Confianza de la comunidad
51. Conflicto
52. Apropiación de procesos tecnológicos o de organización
53. Capacidad de toma de decisiones
54. Patrones culturales
55. Modelos
56. Monitoreo
57. Evaluación
58. Seguimiento
59. Criterios de evaluación
60. Indicadores
61. Indicadores sociales, impacto
62. Impacto social
63. Investigación evacuativa
64. Distribución social del conocimiento

- 65. Sustentabilidad
- 66. Desarrollo sustentable
- 67. Salud
- 68. Educación ambiental servicios asistenciales
- 69. Transferencia de conocimientos
- 70. Desarrollo de habilidades educación preventiva
- 71. Servicios
- 72. Capacitación gestión formación de instructores
- 73. Talleres
- 74. Saneamiento ambiental
- 75. Prácticas
- 76. Alianzas con sectores
- 77. Potenciamiento de la labor institucional
- 78. Coordinación ínterequipo
- 79. Actividades
- 80. Población atendida
- 81. Población beneficiada
- 82. Movilidad social
- 83. Movilidad habitacional
- 84. Tipos de población
- 85. Grupos de edad
- 86. Movilización
- 87. Comunicación social
- 88. Capacidades creadas
- 89. Eliminación de obstáculos
- 90. Oportunidades y opciones creadas
- 91. Protección
- 92. Patrimonio
- 93. Recursos naturales
- 94. Producción de recursos naturales
- 95. Alianzas con asociaciones civiles
- 96. Mejoramiento de la infraestructura
- 97. Mejoramiento de servicios
- 98. Índices demográficos
- 99. Aspectos físicos-geográficos
- 100. Grupos comunitarios historia
- 101. Cambios de actitud
- 102. Economía
- 103. Cultura
- 104. Identidad

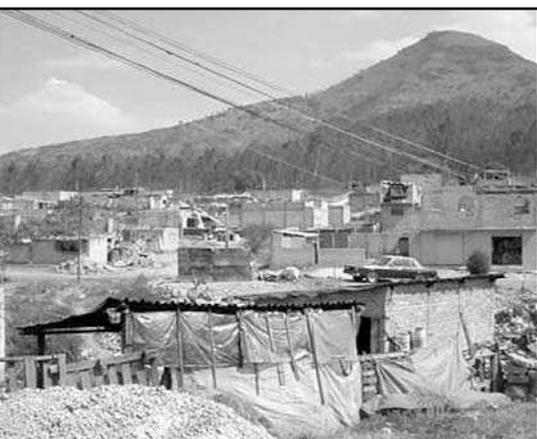


- 105. Cultura ambiental
- 106. Participación de mujeres
- 107. Participación comunitaria
- 108. Liderazgo
- 109. Organización social
- 110. Desarrollo humano
- 111. Convivencia familiar
- 112. Vida comunitaria
- 113. Fortalecimiento de estructuras y organización comunitaria
- 114. Condiciones de vida
- 115. Equipos de trabajo
- 116. Ingreso
- 117. Diagnóstico oportuno
- 118. Actividades productivas
- 119. Nutrición
- 120. Alimentación
- 121. Conciencia y responsabilidad del cuidado personal
- 122. Información nutricional
- 123. Educación
- 124. Recreación
- 125. Deporte
- 126. Cultura
- 127. Experiencias de trabajo municipal
- 128. Desarrollo municipal
- 129. Procesos administrativos

*Fermín Ali Cruz Muñoz**
*Ma. Estela Muñoz Espinosa***
*Alejandro Ali Cruz Muñoz****

ANTROPOLOGÍA

La construcción social de la identidad en Tultitlán, Estado de México



El acelerado crecimiento urbano experimentado en la Ciudad de México durante las últimas décadas ha derivado en diversos y complejos problemas que trastocan todas las esferas del quehacer social, y tienen su manifestación más visible en la expansión de la mancha urbana. Circunscrito a los límites político-administrativos del Distrito Federal hasta hace 50 años, el crecimiento urbano ha devorado por completo municipios del Estado de México, integrando en este proceso tanto zonas destinadas para uso agrícola (ejidos) como pequeños núcleos de población, para configurar un continuo urbano difícil de distinguir entre una entidad y otra.

Debido a su cercanía con el área central (Distrito Federal), el municipio de Tultitlán fue de los primeros asentamientos en recibir el impacto de los procesos de expansión y crecimiento a partir de la década de 1960, y en los diez años siguientes provocó la ocupación de zonas no aptas para desarrollo urbano (áreas ejidales enclavadas en la Sierra de Guadalupe). Sin embargo, tal forma de ocupación irregular de la tierra no es privativa de este municipio, pues en la medida en que se debe a la expansión periférica de la “mancha” urbana metropolitana, para amplios sectores sociales representa la única posibilidad para disponer de un espacio que, por su origen irregular, suele ser barato, pero carente de servicios e infraestructura urbana.

En esta investigación de carácter exploratorio se tomó a la colonia San Marcos como un asentamiento típico del crecimiento urbano popular; nuestro propósito es analizar la manera en que los pobladores se organizan, construyen y transforman su entorno, y cómo a través de tales acciones imprimen un rasgo particular para definir una identidad social que los unifica e integra en aras de una mejor situación de vida.

La colonia San Marcos se localiza en las estribaciones de la Sierra de Guadalupe, lo que —a nuestro juicio— ha condicionado la forma y nivel

* Facultad de Arquitectura, UNAM.

** Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

*** Universidad Panamericana.



de consolidación de dicha población; de la misma manera, el origen migratorio y la participación social comunitaria están íntimamente vinculadas con el proceso de urbanización (introducción de obras de infraestructura básica), lo cual quizás pueda explicar la manera de entender y dar sentido de pertenencia e identidad social a este asentamiento.

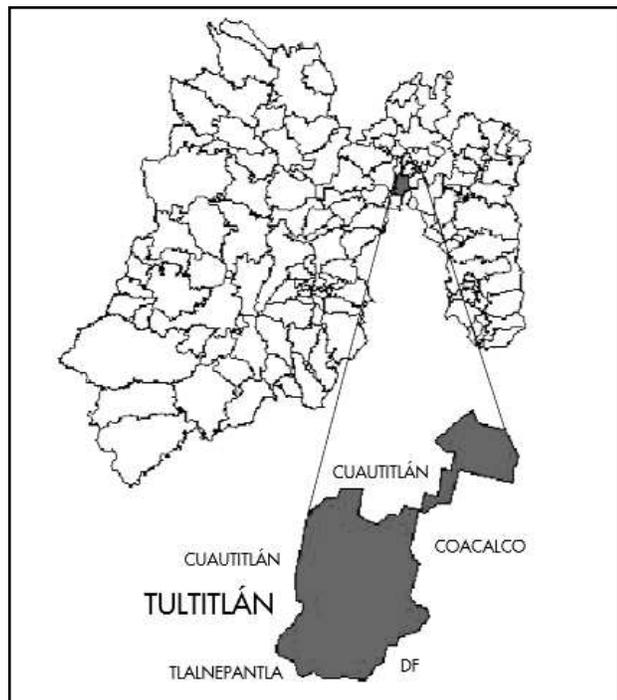
El municipio de Tultitlán

Localización

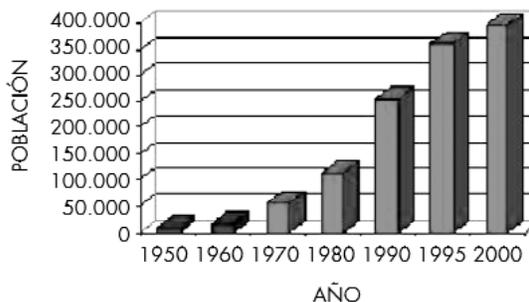
El municipio tiene una superficie de 71.087 km² (GEM, Nomenclátor de Localidades del Estado de México, IIIGCEM, 1995) y está integrado en la región económica II (Zumpango); se ubica al norte del valle de México, al noroeste del Estado de México. Sus coordenadas geográficas son: latitud máxima 19° 41' 2 0", latitud mínima 19° 34' 25"; longitud máxima 99° 11' 35" y longitud mínima 99° 03' 46", a una altitud de 2,240 msnm.

Aspectos socioeconómicos

De acuerdo con el *Conteo de Población y Vivienda* del INEGI para el Estado de México, en 1995 el muni-



Gráfica 1. Tendencia de crecimiento de la población de Tultitlán



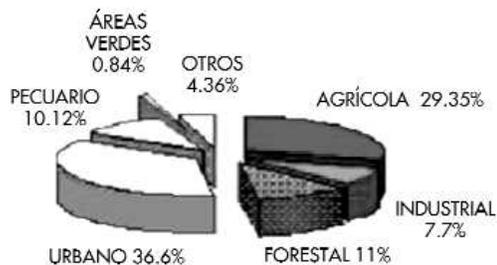
Fuente: *Atlas General del Estado de México*, GEM, 1993; *Conteo de Población y Vivienda del Estado de México*, INEGI, 1995; y *Consejo Estatal de Población*, GEM, 1996.

cipio de Tultitlán tenía una población de 361,434 habitantes, y en la gráfica núm. 1 se puede observar la tendencia de crecimiento poblacional.

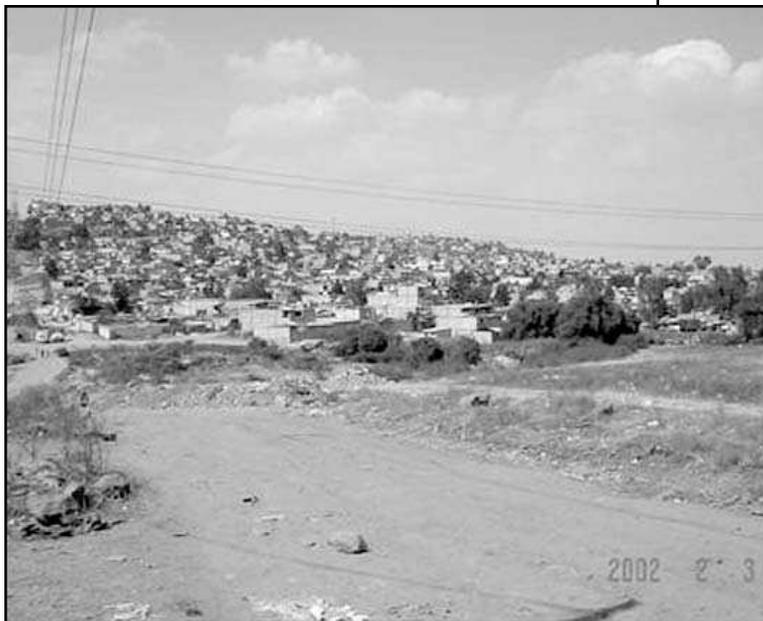
El municipio se encuentra en la región socioeconómica A, que corresponde a los salarios mínimos más altos de todo el país (\$30.22). Tultitlán cuenta con una importante planta industrial que permite un elevado ingresos per cápita; sin embargo, también existen actividades extensivas y de autoconsumo entre amplios sectores de la población, lo cual genera bajos ingresos.

La distribución de la Población Económicamente Activa (PEA) es la siguiente: el sector primario (agricultura, ganadería, artesanía) representa 0.98% de la PEA; las actividades secundarias (sector industrial) equivalen a 48.6% de la PEA, mientras el sector terciario (comercio y servicio) ocupa 50.47% de la PEA, de lo que se

Gráfica 2. Usos del suelo en el municipio de Tultitlán



Fuente: *Cédula de Información Ambiental Municipal*, H. Ayuntamiento, 1997.



deduce una nula participación de la actividad agropecuaria como motor de la economía local.

Del total de la superficie del municipio 36.6% corresponden a la zona urbana, con una extensión de 2,601.4 hectáreas. La superficie correspondiente a cada uno de los distintos usos del suelo y su distribución porcentual con respecto al total se muestra en la gráfica 2.

Crecimiento habitacional popular

Aun cuando este proceso de crecimiento urbano implica diversas categorías de todo orden, aquí solamente mencionaremos las que sirvan de marco general de referencia para entender los procesos y relaciones particulares que forman la intrincada red de vínculos sociales en la colonia San Marcos; es por ello que únicamente se revisarán cuatro perfiles básicos, a saber: urbano-regional, estructura urbana, medio ambiente y relación de los asentamientos con el paisaje urbano.

Implicaciones urbano-regionales

La expansión urbana de la capital del país se ha desarrollado a partir de la incorporación de áreas periféricas a la metrópoli; si bien esta forma de urbanización no se limita a una ciudad o región en particular, en la Ciudad de México este fenómeno alcanzó magnitudes insospechadas, cuya dimensión requiere un análisis cuidadoso

para emprender una planificación urbana integral, que permita corregir desigualdades entre las diferentes regiones del país.

Este proceso de asentamiento ha sido referido sobre todo en relación con el oriente de la zona metropolitana, y concretamente en los municipios de Chalco, Chimalhuacán y Nezahualcoyotl; sin embargo, y guardando las proporciones del caso, en el municipio de Tultitlán este mismo proceso de expansión, tan progresivo como precario, también está presente.

El municipio de Tultitlán está integrado al sistema urbano de la zona metropolitana de la Ciudad de México, y en ese sentido su dinámica

de crecimiento habitacional está determinada por la interrelación con el núcleo central, así como por el conjunto de unidades político administrativas de la zona. En consecuencia, los procesos de crecimiento, saturación y expulsión de habitantes de las áreas centrales han tenido una evidente repercusión en dicho municipio, y por ello surgen asentamientos como la colonia San Marcos en una zona que hasta hace diez años era de uso agrícola.

Otro aspecto importante del fenómeno de asentamiento periférico está relacionado con el valor del suelo y su traducción como mercancía inserta en las leyes de oferta y demanda. En este sentido, la población inmigrante que actualmente está asentándose en zonas periféricas de la Ciudad de México vive en condiciones económicas muy precarias, por lo que establecerse en reservas de crecimiento —cuyo valor de suelo es mucho mayor— está por encima de sus posibilidades.

Como consecuencia de esta situación, el suelo afectado por las presiones de crecimiento urbano corresponde principalmente a las zonas de menor precio, y por ello son las que finalmente se transforman en suelo de propiedad social inconveniente para el desarrollo de asentamientos humanos debido a las condiciones naturales: topografía, edafología, hidrología y geología. Sin embargo, los asentamientos humanos se dan y las consecuencias de la carencia tanto de planeación como de diseño se verán reflejadas en la estructura urbana y en el medio ambiente.

Implicaciones en la estructura urbana

El crecimiento de las áreas urbanas no es homogéneo; por el contrario, es un proceso diferenciado que va dejando zonas “atrasadas” o al margen de los beneficios de un desarrollo urbano ordenado y planificado. En este sentido, la urbanización periférica se caracteriza por una carencia de elementos físicos de la estructura urbana (agua, drenaje, pavimentación, alumbrado público, equipamientos colectivos), así como por el desorden en los usos del suelo y trazo de las calles. En la medida en que estos asentamientos se regularizan, la dotación de equipamientos y la instalación de infraestructura urbana se consolidan de manera paulatina; además, la topografía del lugar se convierte en un componente fundamental para definir la estructura de este tipo de asentamientos.

Para el caso particular de Tultitlán —específicamente para la llamada zona sur, que constituye el entorno inmediato de la colonia de estudio (San Marcos)—, la conformación urbana obedece a las características naturales de la zona, topográficamente accidentada y con pendientes pronunciadas por ubicarse sobre las estribaciones de la Sierra de Guadalupe. Es por ello que la instalación de infraestructura urbana no solamente es lenta, sino carente de toda directriz política urbana para definir los usos y destinos del suelo, las zonas posibles de crecimiento y las áreas destinadas para la construcción de equipamientos colectivos. A su vez, este es el origen de asentamientos de población mal atendidos en cuanto a la cobertura de servicios públicos; de difícil acceso por lo accidentado de la zona y un sistema desarticulado e irregular de calles y avenidas, muchas de las cuales no tienen continuidad y son cortadas de tajo por barreras físicas (barrancas) o porque desembocan frente a baldíos y construcciones. Tal forma de estructurar el espacio urbano es característico de las zonas periféricas de asentamiento popular, y la colonia San Marcos es un buen ejemplo de este proceso.

Implicaciones ambientales

El fenómeno de urbanización periférica se desarrolla por lo general en tierras con vocación para uso agrícola y zonas de reserva ecológica, lo cual afecta el entorno natural y desencadena graves problemas de de-

terioro ambiental. Según cifras de población correspondientes al año 2000, Tultitlán tenía 398,756 habitantes, de los que 48 % estaba asentado en la llamada zona sur, con una superficie de 1,960.7 ha. Esta región ha sufrido durante las tres últimas décadas un proceso de ocupación habitacional progresivo, generalmente por sectores de población de muy bajos ingresos, por lo que dicho proceso de crecimiento irregular se ha realizado principalmente sobre terrenos ejidales y zonas de gran valor ecológico.

Las permisivas autoridades agrarias, la escasa productividad de las tierras agrícolas y la utilización clientelar del suelo por parte de los gobiernos local y estatal han ocasionado que actualmente los asentamientos estén ubicados de hecho sobre los límites con el Parque Ecológico Sierra de Guadalupe, presionando sin duda el área natural protegida y los ecosistemas de la zona.

Esta reserva ecológica comprende una superficie de 987.63 ha, equivalentes a 17% de la superficie del municipio, y a pesar de estar resguardada legalmente no deja de representar una amenaza la presencia cercana de asentamientos humanos. Por otra parte, el tiradero a cielo abierto —destino final para el confinamiento de desechos sólidos del municipio—, representa un peligro adicional por estar enclavado prácticamente dentro del área protegida; este tiradero ha estado operando desde hace 20 años y se encuentra a su máxima capacidad, mas pese a ello se depositan cerca de 600 toneladas diarias de desperdicios.

Debido a la acumulación de miles de toneladas de desechos, el escurrimiento de toda clase de contaminantes produce la formación de pequeñas lagunas al pie del gran montículo de basura y que drenan hacia las barrancas que atraviesan a un costado de la “montaña”. Al descender, estos barrancos se internan al área urbana y forman el sistema de drenaje natural de la zona, que por supuesto no está entubado; durante su recorrido el volumen de agua aumenta, además de que la cantidad de basura y desperdicios se acumulan hasta formar un segundo basurero que constituye un foco importante de contaminación; sobre todo porque algunos asentamientos se localizan de hecho en los márgenes de estos ríos. Lo anterior, es claro, representando un problema adicional de salud pública, y se torna más



grave en el contexto de pobreza en el que viven los colonos de San Marcos.

Implicaciones en el diseño de los asentamientos

El paisaje urbano de los asentamientos populares está determinado por el contexto de precariedad y pobreza de sus residentes, por lo que la autoconstrucción de la vivienda y del entorno urbano son parte de un proceso que se realiza por etapas, en la medida en que lo permiten la regularización de la propiedad y la introducción de las obras y servicios públicos. De esta manera, las acciones individuales de los colonos para mejorar las condiciones materiales de su vivienda forman el eje central sobre el que se concretará el diseño del espacio construido.

En estos espacios urbanos irregulares los elementos formales para el diseño y construcción de vivienda y urbanización simplemente no existen, y en su lugar aparecen diversos procesos informales, ligados a factores socioeconómicos, culturales, legales y políticos; sin embargo, en todos estos procesos los propios colonos se convierten en los actores principales y definitorios en cuanto al panorama urbano de su entorno habitacional.

Ciertamente este desalentador paisaje urbano es resultado no de un proyecto arquitectónico integral, sino de las condiciones territoriales y sociales inscritas en un contexto urbano que se modifica en función del tiempo y las circunstancias sociales particulares de sus residentes. Debido a los constantes cambios del entorno habitacional, en la misma colonia es posible encontrar zonas de viviendas dispersas y construidas con materiales perecederos (cartón, láminas, madera, etcétera), en

las que no existe una clara delimitación entre lotes y calles; y junto a ellas hay casas edificadas con materiales permanentes sobre calles no urbanizadas. También se encontraron espacios consolidados: viviendas hechas con materiales duraderos y calles pavimentadas, que se caracterizan por una imagen urbana caótica y poco funcional debido al empleo de formas constructivas diversas, dando por resultado una apariencia urbana heterogénea, sin valor escénico y estéticamente desagradable. Por tanto, el paisaje urbano de este tipo de asentamientos se presenta como un espacio de panoramas disímboles y poco funcional, pero en concordancia con una realidad que surge y se desarrolla en un contexto de necesidad social y limitaciones económicas.

La colonia San Marcos: estudio de caso

Aproximación teórico-metodológica

El desarrollo teórico de la sociología urbana constituye un espacio de conocimiento que dista mucho de estar agotado, pues debido a su propio objeto de estudio las premisas fundamentales de la disciplina no son únicas e irrevocables. Las ciudades, por su propia naturaleza, están en un constante proceso de cambio, lo cual ya había sido constatado por el sociólogo español Manuel Castells: “el nuevo paisaje urbano está hecho de procesos socioeconómicos y tiempos históricos que trabajan sobre un espacio construido, destruido y reconstruido en oleadas sucesivas de transformación urbana”.¹

Así entendida, la sociología urbana conforma un campo de reflexión sobre las formas de analizar y comprender los cambios territoriales y sociales en las ciudades surgidos a raíz del proceso de globalización, y a los que el teórico británico Anthony Giddens engloba en el concepto de “sociedad desbocada”.²

¹ Manuel Castells y Jordi Borja, *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Barcelona, Taurus, 1997, p. 59.

² Anthony Giddens, *La sociedad desbocada*, Madrid, Paidós, 2000.

Para comprender lo que ocurre en las urbes es necesario establecer una vinculación entre las variables sociales y su contexto espacial; de esta manera toda acción, fenómeno o movimiento generado por los distintos actores sociales³ tiene obligadamente una base territorial que, lejos de permanecer como un elemento inerte o estático, está formada por fuerzas dinámicas de crecimiento y decadencia. Es así como el espacio en las ciudades se convierte en una variable que se modifica en función del tiempo y de las acciones e interacciones desarrolladas por los individuos, y de igual forma, “cada actividad social define su propio espacio físico”.⁴

En términos sociales, lo urbano significa una constitución de formas espaciales específicas en las sociedades humanas que se caracteriza por la concentración de actividades y de población en el espacio, lo que Castells llama “producción social de formas espaciales”.⁵ En tal contexto la urbanización será un proceso en el que las actividades y la población se concentran en el espacio, provocando la formación de aglomerados funcional y socialmente interdependientes desde el punto de vista interno. A este respecto, Juárez Núñez hace una interesante definición de la producción de espacio como proceso social:

El espacio social es producido por la interacción permanente de los actores sociales presentes, dando una identidad propia al territorio ocupado [...] la acción transformadora de la naturaleza que tienen los agentes sociales ha modificado un territorio geográfico en un espacio social; en un espacio urbano en el que los intercambios

³ Definimos a los actores sociales en el sentido de Touraine, como individuos organizados en colectividades que dejan de ser objeto para ser protagonistas o sujetos en la construcción de su propia realidad histórico social; así, “los actores sociales tratan de dirigir, controlar y apropiarse, o negociar entre ellos su transformación en organización social... sus orientaciones están determinadas por el trabajo colectivo y el nivel de acción (autoproducción) que las colectividades ejercen sobre ellas mismas...” Alain Touraine, *El regreso del actor*, Buenos Aires, Eudeba, 1991, p. 26.

⁴ David Harvey, *Urbanismo y desigualdad social*, México, Siglo XXI, 1977, p. 22.

⁵ Manuel Castells, *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI, 1980, p. 134.



adquieren una dinámica propia sustentando los procesos sociales, resultado de las relaciones sociales de producción que se instauran en la ciudad.⁶

En ese sentido, podemos decir que el espacio no es social sino cuando el hombre lo ocupa y lo transforma mediante sus actividades, por medio de las cuales imprime una forma propia que se define a partir de los estratos sociales que ocupan y utilizan el territorio. Por tanto, ningún espacio es social en sí mismo, sino en la medida en que es construido por la acción humana y, más concretamente, por la acción de los actores sociales en un espacio geográfico determinado, ya que “si las actividades de la sociedad no se desarrollan en él, no deviene en un espacio social”.⁷

Las fuentes de información utilizadas para el presente estudio de caso son de tipo primario y secundario, y como parte de estas últimas se recurrió a la consulta bibliográfica, a otros estudios de caso y a la información estadística.

En cuanto a las fuentes primarias, además de la observación en campo se realizó un levantamiento de información mediante la aplicación de una encuesta, cuyas interrogantes debían responder a dos aspectos básicos del problema en estudio: obtener primero una visión general de la zona, y con base en ella particularizar

⁶ José Manuel Juárez Núñez, “Territorio e identidad social en el Valle de Chalco”, en Daniel Hernaux y Alicia Lindon (coords.), *La construcción social en un territorio emergente. El Valle de Chalco*, Toluca, El Colegio Mexiquense/ Ayuntamiento de Valle de Chalco, 2001, p. 256.

⁷ *Ibidem*, p. 165.

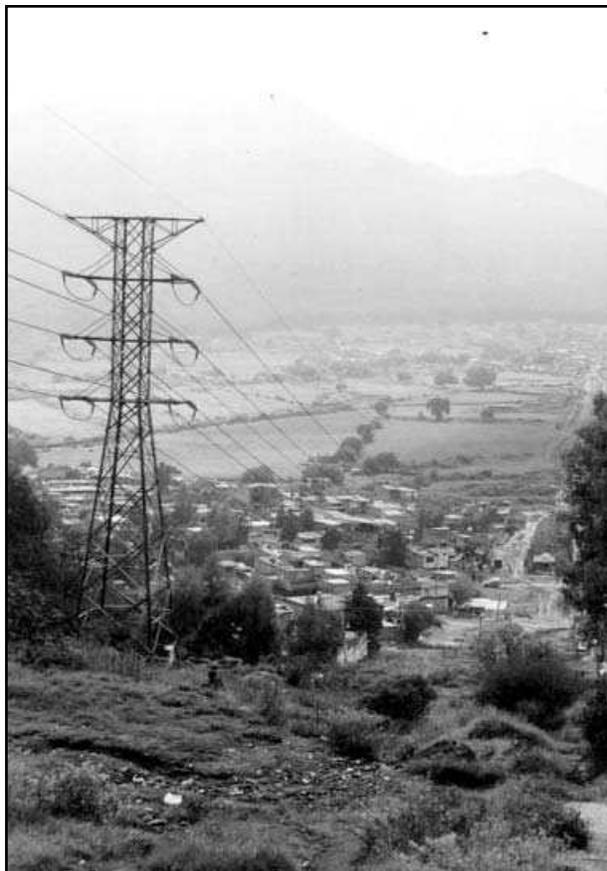
en distintos aspectos. Con tal propósito el cuestionario fue planteado como un levantamiento de tipo socio-espacial —con un módulo urbano-espacial referido tanto a las características constructivas de la vivienda como a las condiciones de urbanización—, y otro de tipo social, relacionado con la migración, la organización comunitaria para la construcción de vivienda y la introducción de los servicios públicos y, finalmente, la forma de apropiación e identificación social del espacio.

Se hicieron ocho encuestas e igual número de entrevistas, para lo cual fueron seleccionadas cuatro manzanas de la colonia y se aplicaron aleatoriamente dos encuestas en cada una; el tiempo aproximado de la entrevista fue de diez minutos. El día de trabajo de campo fue el sábado, por ser considerado el día con mayores probabilidades de encontrar a las personas en su casa.

Características físico-espaciales

Las casas de tabicón gris sobre las calles sin pavimentar, donde abundan la basura y el polvo por la falta de servicios de limpieza, forman el horizonte de un paisaje urbano, en el que más allá de programas institucionales como Solidaridad y Progresá, pareciera que el tiempo transcurre lentamente. Se trata de un fenómeno en el que la realidad cotidiana parece estar determinada por un proceso de autoconstrucción pautado en función de la pobreza de sus moradores, conformándose así una lenta fisonomía de deterioro constructivo que resulta evidente en el estado actual de la vivienda y el entorno urbano.

En la vivienda se muestra la manera más sencilla de captar las condiciones de vida de una población, la cual consiste en observar sus características constructivas. En relación con este punto, la colonia San Marcos es un asentamiento popular en proceso de consolidación, pues si bien cuenta con casas de uno y dos niveles edificadas con materiales permanentes —por ejemplo, tabicón y block, con techos de losa—, el material para otras viviendas se compone de laminas de cartón y techos de lámina de asbesto. En ningún caso se observó que las viviendas estuvieran totalmente construidas, y durante el recorrido encontramos a numerosas familias en sus labores de fin de semana para —a decir de uno de los entrevistados— “progresar”.



Sobre el entorno urbano, se puede decir que a diez años de haberse iniciado el proceso de poblamiento en la colonia San Marcos, el trazado de calles está ya concluido, aun cuando presenta una forma de plato roto, porque trataron de adaptar el trazo a las pendientes naturales de la zona. Las condiciones de estas vías revelan que deberá pasar mucho tiempo antes de conseguir que los colonos puedan transitar por calles pavimentadas, pues actualmente sólo tienen asfalto las principales avenidas, por donde circulan las rutas de transporte público. Otro problema es que las calles fueron trazadas con pendientes muy marcadas, y por lo mismo poco adecuadas para el tránsito vehicular. Además de que San Marcos carece de alumbrado público, la falta de puntos de referencia hace la vida cotidiana aún más difícil y complicada para los colonos que hacen uso de las calles en horario nocturno.

Como ya se mencionó antes, la elevada pendiente de las calles se debe a las características topográficas de la zona en que se asienta la colonia San Marcos, en las faldas de la Sierra de Guadalupe, por lo que durante la temporada de lluvias se producen inundaciones y cier-

tas calles permanecen intransitables, tanto para peatones como para vehículos. A pesar del crecimiento acelerado que ha tenido lugar en esta colonia, las autoridades no han permitido que la expansión urbana se despliegue hacia la sierra, ya que está considerada como zona de reserva ecológica.

Características sociales

La experiencia migratoria es un rasgo común entre los pobladores de la colonia; sin embargo, para algunos haber llegado a San Marcos representa no sólo culminar una larga travesía de un lugar a otro, sino el inicio de una nueva etapa de trabajo —que en la mayoría de casos se prolongará durante años— para construir una vivienda de su propiedad.

En promedio, la mayoría de colonos vive en San Marcos desde hace ocho años, aunque para muchos este representa su segundo desplazamiento, ya que antes se habían establecido como inquilinos en diversas colonias ubicadas al norte de la Ciudad de México —en delegaciones como Azcapotzalco y Gustavo A. Madero—, o bien de municipios cercanos a Tultitlán, sobre todo en Naucalpan y Tlalnepantla. Tales fueron los principales lugares de transición después de que la mayoría de colonos saliera de su lugar de origen. Es interesante mencionar que sólo se presentó un caso de migración directa desde el lugar de nacimiento (San Felipe del Progreso, Estado de México) a San Marcos.

Asimismo, respecto a los movimientos migratorios íntegramente metropolitanos —es decir, personas nacidas en el Distrito Federal y que se desplazaron posteriormente al interior del área metropolitana— también se reportó un solo caso, correspondiente a un colono nacido en Tacuba que emigró a San Bartolo Naucalpan, Estado de México, para finalmente llegar a San Marcos hace diez años.

Otro fenómeno migratorio, asociado más con la propia dinámica de crecimiento y saturación-consolidación de espacios urbanos populares de esta zona, pudo ser constatado porque uno de los colonos entrevistados dijo haber vivido en El Tesoro, un asentamiento

cercano a San Marcos aunque de mayor antigüedad —alrededor de 30 años, siendo uno de los primeros asentamientos populares en Tultitlán.

Para la mayor parte de colonos, las razones por las que decidieron irse a vivir a la colonia San Marcos están asociadas a motivos económicos, como el empleo y el aumento en los costos del alquiler; también influyeron los bajos precios del terreno y las facilidades de pago. En función de tales factores, estos terrenos agrícolas gradualmente se fueron convirtiendo en sembradíos de casas, y cuyos brotes eran manifestación de la más cruda de las realidades urbanas: la pobreza.

La organización social de un asentamiento popular como la colonia San Marcos aparece vinculada con dos aspectos particulares: la construcción de vivienda y la dotación de servicios y obras públicas.

En virtud de que la autoconstrucción es el rasgo distintivo de este tipo de asentamientos, dicha labor constituye un proceso que involucra a toda la familia, cuyos integrantes realizan sus tareas el fin de semana y en la medida en que sus posibilidades económicas se lo permiten. El estímulo para el trabajo como factor de organización familiar está cimentado en la idea de progreso al poseer un bien inmueble que por fin les pertenece, aunque para ello deban invertir gran parte de sus ingresos y su tiempo libre durante varios años antes de terminar la construcción. Así lo confirma uno de los





testimonios recabados, en el que uno de los vecinos señaló: “¿que cuánto tiempo nos llevamos en construir la casa? No, pues llevamos diez años y, como ve, todavía no podemos terminar, pues ahí poco a poco se la va uno llevando, y eso que la compramos hecha”.⁸

Lo mismo que la vivienda, los servicios públicos representan para los moradores de estos asentamientos otro “calvario”, ya que únicamente se dispone de agua, drenaje y electricidad, y sólo algunas partes de la colonia tienen guarniciones y banquetas. Si consideramos que han transcurrido diez años desde que llegaron los primeros colonos a San Marcos, ¿cuánto tiempo más deberá pasar antes de poder ver las calles pavimentadas? Y más allá del tiempo, ¿cuántas audiencias de petición, juntas, asambleas y negociaciones de líderes vecinales con la autoridad local serán necesarias antes de recibir las primeras toneladas de cemento? Sin embargo, para disponer de tales servicios los colonos tendrán que aportar su respectiva cooperación —en los programas de gobierno se consideran obras de participación social— para la compra de material, y luego colaborar también con la mano de obra —desde luego el gobierno “hace mucho” con facilitar la asesoría técnica—; y entonces inicia otro ciclo de trabajo familiar comunitario en el que participan todos los vecinos de la calle, a fin de ver concluidos sus anhelos de progreso.

En esta lógica de acción gubernamental para urbanizar asentamientos populares, la organización comunitaria juega un papel determinante, sobre todo la organización

oficial, en este caso representada por los Consejos de Participación Ciudadana: es por medio de ellos que el gobierno local canaliza los recursos —materiales de construcción—, previa firma de convenio de participación, a través del cual la comunidad se compromete con la aportación de cierto porcentaje del costo de la obra —generalmente 50%—, y con ello se socava aún más la precaria economía de los colonos de estos asentamientos periféricos.

Los escasos servicios disponibles en la colonia San Marcos han sido obtenidos a través de dicho esquema, y la colonia se ha consolidado

mediante el triple esfuerzo de sus habitantes: primero en la autoconstrucción de la vivienda y, de manera paralela hacerse de los servicios mínimos de habitabilidad, mediante el pago —aportación, en el lenguaje oficial— del costo de las obras, y finalmente participar también como mano de obra.

Sin embargo, debe señalarse una cada vez más amplia participación de otras organizaciones e instituciones; en este sentido, las universidades públicas actualmente desempeñan un papel importante al prestar diversos servicios relacionados con la creación de proyectos y diseños de espacios urbanos, y gracias a esta nueva relación las organizaciones vecinales se acercan constantemente a escuelas y facultades para generar un vínculo social con estudiantes y maestros. De esta forma es posible reconstruir el espacio social mediante una interrelación entre sus habitantes y los sujetos sociales que ofrecen apoyo para realizar estos diseños participativos.

Si bien es cierto que en sus primeras etapas los espacios urbanos se generan como resultado de la suma de viviendas asentadas a lo largo de los años, también es cierto que se logra un gran avance mediante la creación de organizaciones sociales. A partir de este momento, cuando las viviendas han definido en gran medida la estructura urbana, inicia la construcción comunitaria de estos espacios sociales y que finalmente son el resultado de una lucha constante, cuyos esfuerzos de años se ven reflejados en infraestructura, vialidades, áreas verdes, etcétera. Es así como esta población construye su entorno habitable, tarea que al inicio es totalmente caótica y cuyo proceso de consolidación resulta muy difícil.

⁸ Entrevista con un colono de San Marcos, Tultitlán, Estado de México.



Con tal perspectiva, es importante resaltar que —como sucede en casi todos los procesos de desarrollo— el fenómeno de los asentamientos urbanos populares se encuentra en constante cambio, ya que sus habitantes siempre están buscando mejorar su calidad de vida. Por tal motivo, en pocas ocasiones estas organizaciones sociales de carácter secundario se mantienen después de lograr los elementos básicos de subsistencia, y la mayoría de ellas se desintegran poco después de haber logrado sus objetivos primarios, entre ellos la seguridad jurídica de sus propiedades, así como la dotación de infraestructura y servicios urbanos.

Junto con el proceso de urbanización en la colonia San Marcos, los colonos lograron estructurar y entretener una compleja red de relaciones sociales que, ante todo, permitió sobrevivir a sus habitantes en su lucha por apropiarse de un espacio en principio inhóspito, pero que mediante la acción social fue transformado para convertirse en algo propio.

En la colonia San Marcos esta apropiación del espacio ha sido un proceso de constante retroalimentación no sólo con el entorno físico, sino sobre todo con los otros vecinos, pues aun cuando son de origen migratorio distinto, los identifica el hecho de compartir una situación socioeconómica precaria y el objetivo común de tener una vivienda propia. Es con este afán de mejores condiciones de vida por la que están dispuestos a esforzarse y desprenderse no sólo de sus escasos recursos económicos, sino de su tiempo libre.

En consecuencia, la idea de progreso a partir de lo nuestro se transforma en fuerza propulsora, en estímulo para dejar de lado diferencias familiares o vecinales y sumarse a las tareas de trabajo familiar y comunitario; es a partir de tal impulso, y el esfuerzo durante horas y días de trabajo incesante como una región natural pudo ser transformada en entorno urbano.

En ese sentido, es comprensible que los colonos de San Marcos se sientan satisfechos de vivir ahí, pese a las condiciones de pobreza y la carencia o escasez de servicios públicos y asistenciales. Así, para llegar al mercado o la escuela se tienen que recorrer grandes distancias entre polvo y piedras, y ésta es tan sólo una mínima parte de la realidad cotidiana a la que se enfrentan miles de personas en este y otros asentamientos



populares de la zona conurbada de la Ciudad de México.

Esta colonia se ha desarrollado poco a poco y el proceso no ha terminado. Desde sus inicios, los vecinos inmediatos interactuaban para definir límites de sus propiedades y participar en la mutua construcción de viviendas, y este vínculo fue creciendo de manera natural ante la necesidad de protección. Con el paso del tiempo los vecinos se fueron conociendo y crearon relaciones de convivencia que evolucionaron gradualmente hasta la creación de una pequeña organización centrada en la dotación de servicios urbanos básicos como agua potable, sistema de drenaje y energía eléctrica.

Para entender cabalmente dicho sentido de identidad social debemos tener en cuenta dos factores importantes: el primero tiene que ver con la idea de comunidad-protección; es decir, todos nos conocemos y, por tanto, estamos seguros, como demuestra el siguiente testimonio: “pues aquí es tranquilo, nadie nos roba, porque si te roban ya sabes quién fue”.⁹ El segundo elemento del sentido de identidad, y que también hace la vida agradable, se relaciona con el paisaje panorámico que ofrece la Sierra de Guadalupe, pues se trata de un escenario natural que a muchos les recuerda su pueblo, un lugar de origen rural.

Y si bien son importantes, debe señalarse que no son los únicos elementos que generan la identidad social entre los vecinos de San Marcos, ya que el mero hecho de llegar a una zona llana y empezar a construir de manera comunitaria es motivo más que suficiente para crear ese sentido de identidad y de apropiación del espacio.

⁹ Testimonio de un colono de San Marcos, Tultitlán, Estado de México.

*Fernando Cortés de Brasdefer**
Bandini Cortés de Brasdefer
*Romano***

ARQUEOLOGÍA

La capilla colonial de Tamalcab, Quintana Roo

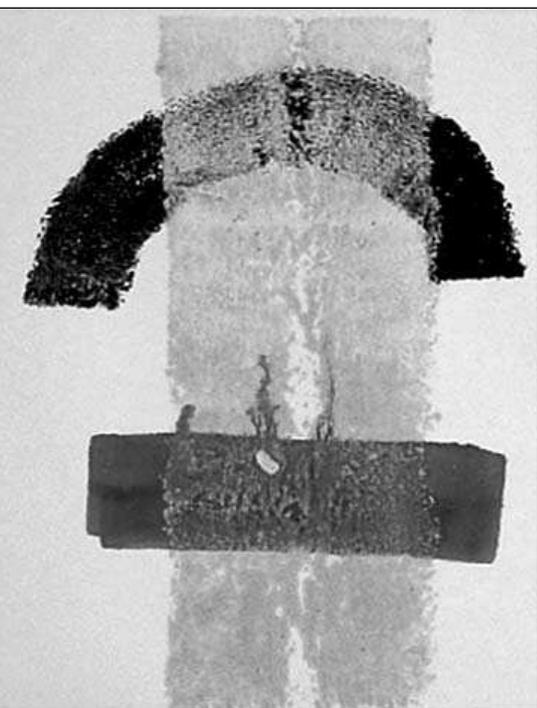
El estado mexicano de Quintana Roo limita con el mar Caribe, se localiza en la península de Yucatán, y es aquí donde en 1511 arribaron por primera vez los españoles de manera accidental como consecuencia de un viaje que hacían del Darien, hoy Panamá a la isla Fernandina, o Cuba. Desde entonces esas tierras quedaron marcadas en la cartografía de los conquistadores y registradas en los anales de la historia ibérica.

Las costas quintanarroenses se encuentran repletas de asentamientos prehispánicos de épocas que van desde el periodo Formativo hasta los primeros años de la Conquista. De este último periodo histórico hay un registro de asentamientos humanos que van más allá de sus fronteras, situándose muchos de ellos en los estados de Campeche y Yucatán. De esa época abundan emplazamientos abandonados en las selvas y en las costas de Quintana Roo; uno de ellos es el pueblo colonial de Tamalcab fundado en el litoral de la bahía de Chetumal en el siglo XVI, cerca de la desembocadura del río Hondo en la frontera con Belice. De ese siglo precisamente se conservan los restos de un conjunto religioso cristiano, construido sobre el asentamiento maya descubierto por los europeos a su llegada a este punto del mar Caribe.

La fecha de fundación del pueblo de Tamalcab no es precisa, pero mediante algunos indicios localizados fue posible acercarse a su identificación, mediante el auxilio de los materiales constructivos y de los espacios construidos, es decir, de la arqueología y de la arquitectura hemos hecho un análisis que nos permitió reconstruir parte de la historia de ese asentamiento abandonado, así como conocer las características arquitectónicas del inmueble; para ello partimos de la geografía, de la distribución espacial del emplazamiento, de información arqueológica y de un análisis arquitectónico del edificio religioso.

* Centro INAH Quintana Roo.

** Universidad Anáhuac del Sur.

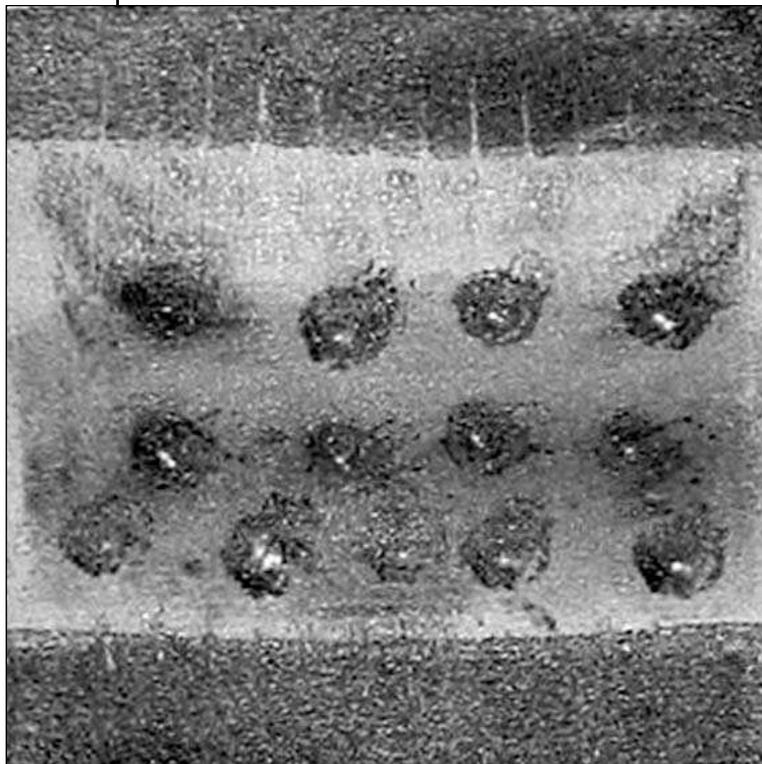


El asentamiento

A 15 km al norte de Chetumal, capital del estado de Quintana Roo, y a 800 m de la bahía de Chetumal, se desplantan los restos de un conjunto arquitectónico religioso católico sobre las ruinas de lo que fuera un asentamiento prehispánico maya. Tanto esta sección de tierra como el resto de la periferia se encuentra rodeada por el mar, por el río Hondo, por lagunas, pantanos y *creeks*, obviamente nos estamos refiriendo a una isla.

Los estudios arqueológicos refieren que el asentamiento prehispánico abarca una secuencia cronológica que va desde el Preclásico tardío (300-50 a. C.) hasta el contacto con los españoles, aunque la temporalidad podría ir más atrás si se comprueba que ciertos materiales pertenecen al periodo anterior (Cortés de Brasdefer, 1999, t. 6: 305). La abundancia de vestigios arqueológicos y de una gran extensión territorial nos habla de diversos asentamientos ubicados en distintas épocas de la historia regional. En Tamalcab (no nos estamos refiriendo a la isla del mismo nombre), por ejemplo, los vestigios arqueológicos se remontan a varias épocas; el asentamiento se encuentra apiñonado por estructuras de épocas distintas, igual que los materiales, de tal manera que fue reutilizado en sus espacios construidos y en sus espacios abiertos anteriores. Se puede encontrar cerámica preclásica, cerámica lítica y monumentos clásicos, así como restos de casas y albarradas posclásicas y construcciones históricas. Los recorridos de superficie realizados en el litoral desde Tamalcab hasta la desembocadura del río Hondo revelaron que se trata de un asentamiento continuo ligeramente interrumpido, con múltiples evidencias culturales que van del Preclásico a la Colonia.

El asentamiento de Tamalcab también es conocido como Oxtankah, Villa Real, Pueblo arruinado e Iglesia arruinada. Para evitar confusiones, aquí le llamaremos Tamalcab, y cuando haya necesidad de referirse a los otros nombres lo especificaremos. En la actualidad se le conoce como Tamalcab a la isla ubicada en la bahía de Chetumal. El asentamiento prehispánico es parte del



antiguo cacicazgo de Chactemal, que prevaleció durante el Posclásico tardío; en opinión de Cortés de Brasdefer y en relación con este mismo asentamiento del último periodo prehispánico: “Es probable que la sección conocida como Oxtankah formara parte del asentamiento que integra su capital y que la sección más importante de la ciudad se localizara al interior de la muralla de Ixpaatun” (*ibidem*: 310). El mismo investigador piensa que los asentamientos ubicados en la costa desde Oxtankah hasta aproximadamente la desembocadura del río Hondo, formaban un asentamiento continuo que podría haber integrado la antigua Chetumal (*ibidem*: 311; *ibidem*: 1992: 48), es decir, se está refiriendo únicamente a las evidencias arqueológicas del periodo Posclásico.

Para Grant Jones, Chetumal podría situarse en el complejo de sitios que integran Ichpaatun, Oxtankah y San Manuel (1989). Para Cortés de Brasdefer, Oxtankah es la misma localidad fundada por Alonso Dávila en 1531 (1992: 49), aunque la pequeña iglesia no es la misma, es probable que ahí mismo se haya construido la de Tamalcab y tal vez hasta con parte de los materiales del primer establecimiento religioso. La aseveración original sobre el asentamiento de Alonso Dávila es atribuida originalmente a Escalona Ramos

(1943: 18). Andrews piensa que el complejo de sitios alrededor de Ichpaatun, Oxtankah, San Manuel, etcétera, es la más probable localidad de la antigua Chetumal (comunicación personal, 1992). Hamilton y Cobos coinciden que estos mismos asentamientos, incluyendo por supuesto La Iglesia, podrían ser un mismo sitio (1987: 10). Francisco Bautista también está convencido de que este asentamiento es la Villa Real de Chetumal (s/f, t. I).

La mayor parte de las estructuras situadas en el antiguo pueblo de Tamalcab parecen pertenecer al periodo Clásico y algunas otras visibles al Posclásico. Según varios autores, aquí estuvo el asentamiento colonial fundado por Alonso Dávila en 1531, es decir, la Villa Real de Chactemal (Cortés de Brasdefer, 1982; 1999: 313; 1992; Escalona Ramos, 1943; Andrews, comunicación personal, 1992). La elocuencia de sus palabras de Chamberlain recrean la fundación: "...después de llegados, hallamos el pueblo desamparado de los indios, sin haber en él nadie, e habiéndole visto e ser el asiento muy bueno y haber en él muchos mazaes y ser pueblo de mucha fruta, e sobre todo, pareciéndome pueblo de más seguridad para nosotros, acordé de asentar en él..." (Chamberlain, 1974: 126). El asentamiento español duró poco, fue abandonado intempestivamente por la hostilidad de los indios, "...se prepararon los españoles a abandonar la Villa Real de Chetumal. Las cruces cristianas que habían erigido en la población fueron cuidadosamente retiradas y la iglesia fue desmantelada" (*ibidem*).

De los restos del ayuntamiento y de la capilla no queda nada en pie, ya que se sabe, la iglesia fue desmantelada por Dávila antes de abandonar Chactemal. Cortés de Brasdefer piensa que la actual capilla y sus anexos podrían pertenecer a la misma construcción religiosa de Dávila pero refundada en el mismo siglo XVI con otro nombre, es decir ahí mismo se edificó la capi-

lla de Tamalcab (1999, t. 6: 313) e incluso tal vez con parte o todos los mismos materiales de la desaparecida capilla.

Por las características del conjunto religioso se desprende que para su construcción se tomaron piedras de los edificios clásicos aledaños y muy probablemente de las construcciones posclásicas que hubieran existido.

También es posible que varias de las estructuras anteriores al Posclásico hayan sido reutilizadas por los religiosos para la construcción de habitaciones de madera y guano. Sobre algunas estructuras fueron construidas varias casas de estos materiales alrededor del conjunto religioso, lo que se sabe por las evidencias materiales coloniales y huellas de postes dejados en algunas de las plataformas.

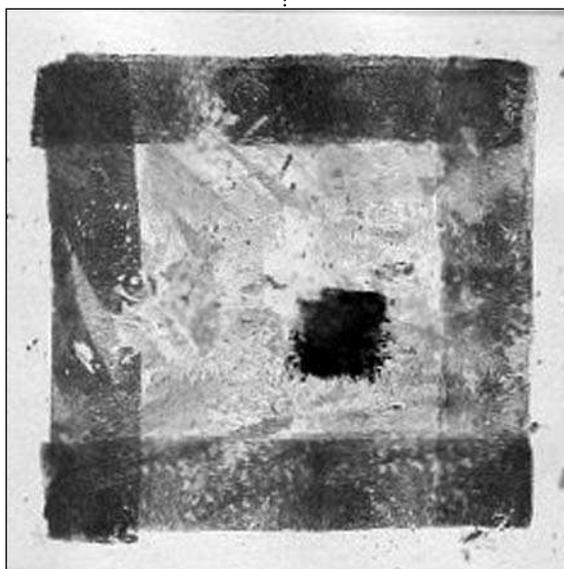
Investigaciones realizadas en el lugar

La primera visita de un investigador al asentamiento, en el siglo pasado, fue la de Raymond Merwin, motivado en 1912 por la realización de su tesis doctoral. Únicamente se concretó a describir la "iglesia española" sin proporcionar mayores datos (1913: 2-4).

Otro explorador fue el inglés Thomas Gann, quien en 1926 arribó al sitio sin concederle mayor importancia, concretándose a describir el estado de conservación sin mayor trascendencia.

En 1937 Luis Rosado Vega organizó una expedición multidisciplinaria a Quintana Roo, de la que formaba parte Alberto Escalona Ramos, quien hizo una descripción más completa del conjunto religioso cristiano, así como del sitio prehispánico, además de realizar los primeros planos que después publicaría en 1943 (18-21).

De 1980 a 1988, el arqueólogo Cortés de Brasdefer realizó en varias etapas investigaciones de prospección como recorridos de superficie locales y de área, levantamientos tipográficos, exploración, liberación, conser-



vacación, consolidación, investigación y difusión del asentamiento; éstas fueron las primeras excavaciones practicadas en el sitio. La información arqueológica del presente trabajo proviene de esas exploraciones, principalmente la del año 1988 (1982, 1983, 1984, 1988, 1989).

En épocas recientes otros investigadores han continuado las investigaciones en el sitio, enfocándose más a lo arqueológico que a lo histórico (Vega, Rosas y Ontiveros, 2000: 107-127).

El asentamiento colonial

Independientemente de ser o no el asentamiento histórico de la Villa Real de Chetumal, las características del asentamiento colonial de Tamalcab son el reflejo de una construcción típica de las fundaciones franciscanas del siglo XVI (Escalona Ramos, 1943: 18-21; Benavides y Andrews, 1979: 39; Bautista, *s/f*; Cortés de Brasdefer, 1992: 49). El hallazgo de un *graffiti* descubierto en las jambas del baptisterio por Cortés de Brasdefer, representa una escena de naves propias del siglo XVI; según Rudolf Bitortf, erudito constructor de embarcaciones antiguas, las naves son de mediados de ese siglo (Cortés de Brasdefer, 1992: 49).

Realmente es poca la información localizada sobre el sitio que nos ocupa. En un plano publicado por Bautista, que identifica aparentemente el asentamiento posterior al siglo XVII, aparece dibujada una iglesia que dice "iglesia arruinada", situada frente a la bahía de Chetumal (*ibidem*: 71).

En un plano alusivo a Bacalar, fechado en 1726, el asentamiento se encuentra registrado como "Tamalcab pueblo arruinado" (Calderón, 1978). Otros autores lo identifican con el mismo nombre, como es el caso de Andrews y Jones (1990: 12; Andrews, 1991: 361).

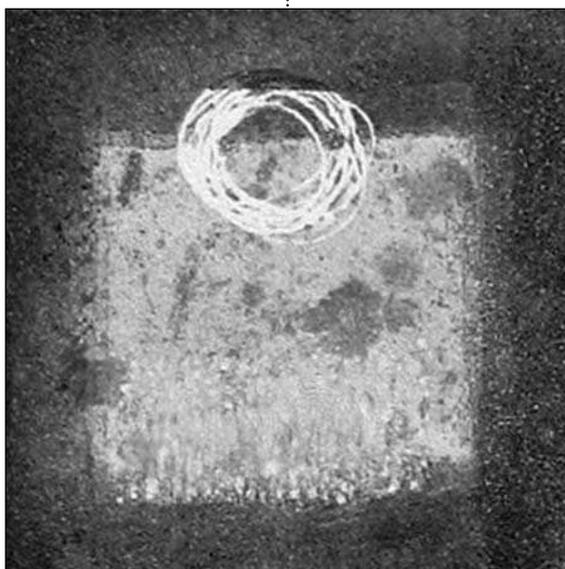
Se ha planteado con anterioridad que en sus primeras épocas el pueblo de Tamalcab estaba compuesto de casas de bajareque y techos de guano, formando parte del conjunto periférico del núcleo religioso cristiano. Para 1582 este lugar se encontraba registrado en la lista de iglesias (Peralta, 1985: 156).

Actualmente lo único que se conserva es el conjunto religioso. Tal vez los restos de las casas del pueblo fueron arrasados por los vendedores de piedra de Chetumal y Caldeitas, práctica de rapiña común en los tiempos actuales. Con estas piedras se construyen las zonas habitacionales y otras obras en la ciudad moderna de Chetumal. Las albarradas que delimitaban los andadores prehispánicos fueron desmanteladas para dar cabida a la exhibición actual de las estructuras del periodo Clásico.

Los franciscanos y sus fundaciones en el siglo XVI

Los franciscanos obtuvieron permiso de varios papas para fundar iglesias y conventos donde fuera necesario. Consumada la conquista de México, el emperador Carlos V hizo la petición al pontífice Adriano VI para hacer lo mismo en la

Nueva España, y sin obstáculos le fue concedida en 1522 (Chauvet, 1947: 173). Al llegar a manos de los religiosos españoles se organizó el primer grupo de misioneros, tocando a los franciscanos el privilegio de evangelizar a los indios en las nuevas tierras conquistadas. Dos años más tarde, para ser precisos el día 13 de mayo de 1524, arribarían a San Juan de Ulúa los primeros doce franciscanos encabezados por fray Martín de Valencia, cuyo papel evangelizador tuvo mayor fuerza en el altiplano central, mientras en el Sureste y Centroamérica la atención era incipiente. Gracias a la petición que el visitador del Consejo de Indias, licenciado Juan de Ovando, le hiciera a los franciscanos en 1570, la Nueva España estaba dividida en tres provin-



cias. Tamalcab pertenecía a la segunda, es decir, a la de Yucatán o Campeche, denominada de San Joseph, y colindaba con la de Guatemala por el sur, denominada del Nombre de Jesús (Chávez, 1941: VII y 1).

Las exploraciones de 1988

En 1988 la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) subsidiaron un proyecto de investigación arqueológica que tenía la finalidad de apoyar económicamente a los indígenas guatemaltecos. Con su mano de obra se realizaron las investigaciones en el sitio, dejando al descubierto diversas estructuras prehispánicas así como el conjunto religioso cristiano. Las actividades de investigación efectuadas en este último fueron básicamente de prospección y de exploración.

Al iniciarse las exploraciones, la mayor parte del conjunto religioso se encontraba expuesto, casi todo se veía en superficie salvo algunos detalles que estaban enterrados. El interior de la capilla y de las crujiás aledañas fueron exploradas hasta el piso y se hicieron sondeos en el subsuelo para comprobar la cimentación, el espesor y composición del relleno.

Fueron liberados los altares de la capilla y de la sacristía, construidos ambos con mampostería igual que todo el conjunto religioso colonial. En el interior de la capilla todavía podían verse detalles de los diseños decorativos en colores azul cielo y blanco. El presbiterio quedó plenamente liberado hasta el arranque de los escalones hoy visibles, así como el resto del piso de toda la pequeña nave.

Además de la liberación, el conjunto fue restaurado en su totalidad. El arco de medio punto de la capilla presentaba un problema de origen, con una ligera inclinación hacia delante, que con el tiempo y la intem-

perie se fue agravando. La inclinación del arco de la capilla y el desplome anterior de la bóveda de medio cañón aceleraron su deterioro, razón por la que se intervino mediante el reforzamiento con varillas de fierro, rellenando las grietas y reintegrando la mampostería.

Como se ha dicho, en la jamba sur del baptisterio se encuentra un *graffiti* en el que se dibujó la escena de tres naves; probablemente los albañiles mayas de Tamalcab vieron en la bahía de Chetumal el arribo de esos barcos que transportaban a los europeos venidos a estas tierras del Caribe y su asombro los llevó a inmortalizar el hecho sobre el aplanado fresco.

Frente a la capilla abierta se encontró una plataforma

sobre la que se edificó originalmente otra capilla de ramada, y la exploración reveló evidencias de los postes de madera que la circundaban para el sostenimiento de la palapa o techo de guano. En el interior de esta capilla había también un altar de mampostería donde se oficiaba el servicio religioso, en el que ya participaban los indios. Entre los escombros de lo que fuera parte de este altar se descubrió el ara labrada en piedra caliza, aún con la perforación donde se depositaban las reliquias de los

santos. Su lugar original debió ser sobre el propio altar. La costumbre de colocar reliquias en el ara o en exhibición, dentro de las iglesias, provino de la orden de los franciscanos menores, quienes la impusieron en América. Por ejemplo, en la capital de la Nueva España, en el convento de San Francisco, la iglesia resguardaba en el sagrario:

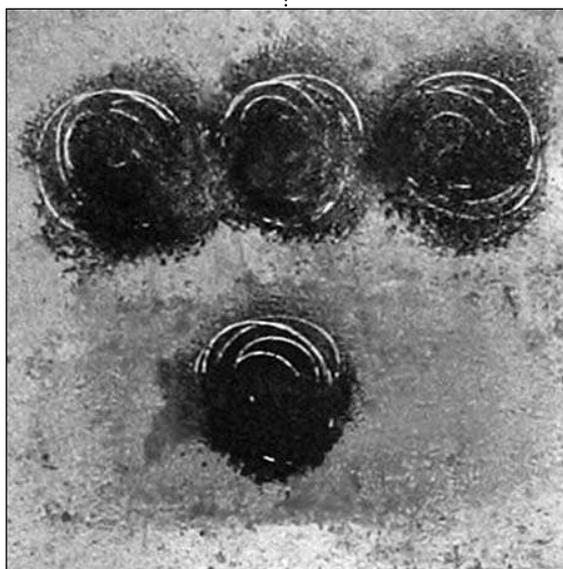
[...] un hueso de las once mil vírgenes.

Otros dos huesos de los cascos de las cabezas de las once mil vírgenes.

Un hueso de San Martín Obispo.

Un pedazo de velo de Santa Lucía.

Un hueso de uno de los inocentes.



Otro hueso de San Cristóbal.
 Un pedacito de veste Sancti Sebastiani.
 Un hueso de San Zenón, mártir..., etc. (Chauvet, *ibidem*: 96).

En Tamalcab, a los lados de la plataforma que servía de base a la capilla de ramada, se localizaron varios entierros coloniales carentes de ofrenda. Al practicar la liberación de la capilla, aparecieron atrás del muro posterior los restos de una cruz monolítica de piedra, de sección hexagonal, que debió rematar sobre el mismo muro. Posteriormente en el escombros del atrio apareció la base de la misma cruz. El muro atrial fue explorado en su totalidad, de tal manera que ahora logran verse claramente los accesos.

El material arqueológico histórico

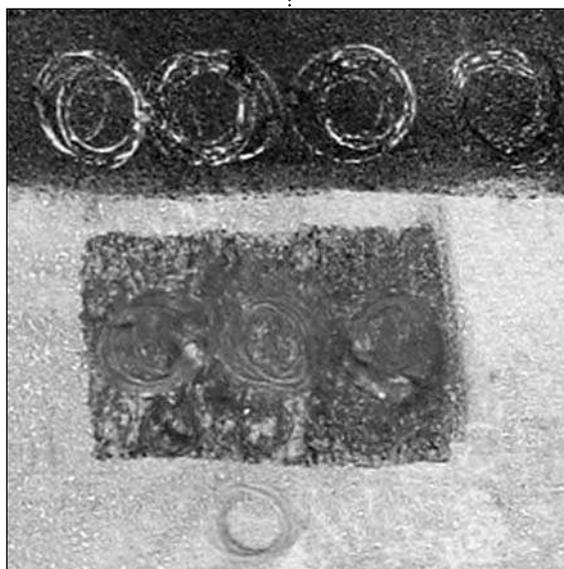
Alrededor y en el conjunto religioso se encontraron en la superficie materiales arqueológicos dispersos, de los que sobresalía la cerámica importada, piedras y fragmentos de vidrio. De este último material se halló un avalorio de cristal. El material arqueológico llegaba hasta las estructuras prehispánicas, y es probable que cuatro de ellas hallan sido reutilizadas para colocar encima casas de materiales perecederos, como puede verse en la ilustración reconstructiva. Cronológicamente no corresponde su construcción al asentamiento histórico, pero fueron reutilizadas por los religiosos católicos.

El análisis del material arqueológico histórico recuperado en Tamalcab se restringe a cerámica vidriada o sin vidriado de origen europeo, sobresaliendo vasijas globulares, de las llamadas "jarras oliveras", y vasijas de cuerpo cónico. Servían para contener líquidos y sólidos como aceite de olivo, vino, vinagre, semillas, aceitunas, etcétera. Su tamaño era lo suficientemente grande como para contener cantidades de entre 3 300 y 6 600 ml.

Aunque se tiene cerca de un ciento de tiestos de este tipo de cerámica, sólo unos cuantos se identificaron como marcadores. Se han recuperado platos de paredes rectas y gruesas del tipo Columbia Plain, cajetes semiesféricos del mismo tipo, platos tipo Ichtucknee Azul sobre Azul.¹ La cerámica mayólica es muy representativa; las formas más abundantes son las vasijas oliveras. La cronología de estos materiales cubre los siglos XVI y XVII del asentamiento colonial.

La arquitectura del conjunto religioso

Los espacios construidos del conjunto religioso comprenden el templo de mampostería o capilla abierta con sus dos anexos: el baptisterio y la sacristía; los restos de la capilla de ramada y el atrio cerrado por un muro circundante por los cuatro lados. Esta construcción religiosa contiene los principales atributos de los conventos y de las iglesias del siglo XVI, con excepción de la capilla de ramada. La planta del templo propiamente dicho es de una sola nave, y a él se llega mediante cuatro accesos controlados por el muro atrial: dos al



oriente, uno al poniente y un cuarto al sur.

La planta del templo es de una sola nave de bóveda de cañón, capilla muy pequeña que unida a la nave de ramada conformaba una cruz latina; se buscó la sencillez para situar en un solo punto el altar, y por lo tanto el interés de los fieles. Su orientación es Este-Oeste, tal y como se observó durante la fundación de los primeros templos y conventos de la Nueva España.

¹ Agradecemos al arqueólogo Rafael Burgos, investigador del Centro INAH Yucatán, su apoyo por los comentarios vertidos sobre algunos materiales cerámicos procedentes de este sitio, mismos que sirvieron para elaborar la presente investigación.

Para definir el pasaje de la nave al altar se coloca un elemento arquitectónico: el “arco”, que tiene la función de empequeñecer el espacio del ábside en el cual encontramos tres escalones que llevan al altar principal, desde donde el mismo arco forma la cubierta de cañón corrido, resultando un elemento con influencias del convento de San Francisco de la Ciudad de México, construido por los franciscanos en 1525. Su presbiterio se forma con un recinto principal que es el ábside, a cuyo costado se abre la sacristía mediante una puerta, en tanto en el otro se llega al baptisterio a través de la entrada principal.

Adosado al presbiterio, en el extremo norte, se localiza la sacristía donde se encuentra un pequeño altar de piedra, en el que los sacerdotes colocaban los ornamentos antes y después del culto religioso. Esta habitación se iluminaba a través de dos ventanas asaetadas y con arcos de medio punto en el muro norte.

En el otro extremo del templo, en el poniente, encontramos el aposento donde se ofrecía el sacramento del bautismo.

Unida a la capilla abierta yace adosada la capilla de ramada, conectadas ambas mediante una plataforma. La capilla de ramada es un elemento arquitectónico característico de esta región del área maya ideado durante la colonia; su espacio de influencia es especialmente el de la península de Yucatán. Se trata de una plataforma hecha de piedra con relleno de tierra, con su propio altar del mismo material, así como una nave corrida construida con troncos de madera y bajareque como muros. Como techo la ramada se encontraba sostenida por una estructura de madera atada con bejucos. Es probable que se usaran las dos capillas, lo que dependía del tipo de celebración que se realizara.

Los límites entre lo civil y lo religioso se encontraban definidos por el atrio, formado por un gran patio

cuadrangular de 53 m de largo por 41 m de ancho. La división la establece un muro atrial circundante, primitivo y de poca altura, seguramente rematado con una empalizada de troncos de árbol sobre él. A falta de capillas posas, como las de los conventos de la época, las suple un nicho conformado por el propio muro, otorgándole la forma para dar cabida a un altar de madera. Este tipo de nicho se encuentra también en la iglesia de ramada del siglo XVI de Xcaret, ubicada a unos 300 km del antiguo Tamalcab.

Las construcciones de ramada se caracterizaban en la región por su gran techo de palma; las hay en Tancab, Xcaret y Ecab, Quintana Roo; en Dzibilchaltún, Tahcabo y Tixpehual, Yucatán, y más

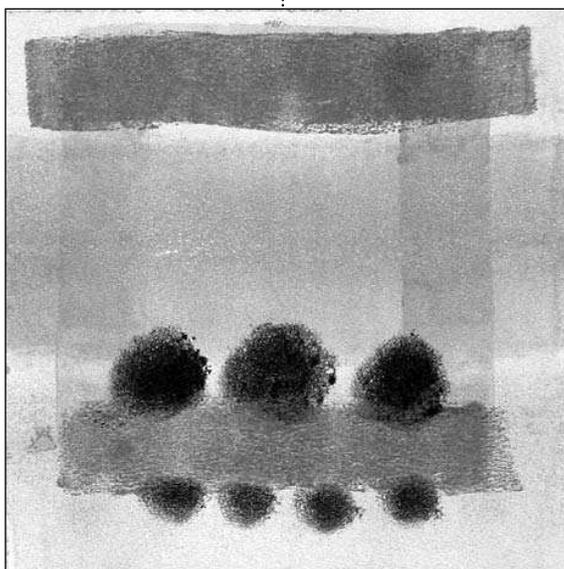
tardías en Chunchuhub y Rancho Put, Quintana Roo (Cortés de Brasdefer, 2002: 12). Tanto esta capilla de ramada como la de mampostería eran abiertas, pues el culto indígena en la época prehispánica se hacía en espacios abiertos.

Es probable que el conjunto religioso haya tenido dos cruces exteriores: uno en el atrio y otro en la cima de la capilla de mampostería. El primero no estuvo en el centro del atrio, como suelen pensar muchos de los estudiosos de la arquitectura

novohispana mexicana para los conventos y las iglesias del siglo XVI, sino que regularmente se encontraba a un costado de la fachada.

Sistema constructivo

Como en casi todas partes de la Nueva España, la fundación de los conventos y de las iglesias fue practicada mediante construcciones en los mismos espacios o sobre los antiguos templos de los indios. En Tamalcab sucedió lo mismo, parte de los templos mayas fueron desmantelados para construir la iglesia con los mismos materiales; así podemos ver la Estructura VI o Templo semicircular derruido por el desmantelamiento provo-



cado por los religiosos (Cortés de Brasdefer, 1989: 18) u otras construcciones que se encontraban en uso al arribo de los europeos al asentamiento indio, pese a ser una construcción anterior al Posclásico, en la parte superior se encontraron evidencias de haber sido reutilizada a la llegada española; la presencia de cerámica de esta época así lo especifica. Otros templos que estaban en uso en la época del arribo de los europeos fueron desmantelados, y con sus piedras se edificó el templo del nuevo dios y se impuso el culto a una deidad extraña; la nueva cultura incluyó también la conquista espiritual.

En la actualidad pueden verse algunos tambores de piedra caliza pertenecientes a columnas prehispánicas que forman parte del sistema constructivo del baptisterio; toda la construcción religiosa está hecha con las mismas piedras de los templos paganos, integrando la mampostería. Sobre el tema se especifica que en una carta escrita al emperador por fray Martín de Valencia y otros religiosos el 18 de enero de 1533, le dicen:

[...] nos repartimos por las provincias más populosas, derribando innumerables cues y templos donde reverenciaban sus vanos ídolos y hacían sacrificios humanos crueles sin cuento, y posimos en su lugar cruces, y comenzamos a edificar iglesias y monesterios para les comunicar la doctrina cristiana y el santo bautismo, el cual se les administró con tanto fervor, y ellos lo pidían y recibían con tanto deseo y frecuencia, que sin escrúpulo osaremos afirmar, que cada uno de nuestros hermanos, mayormente los primeros mis compañeros, tiene hasta hoy bautizados más de cada cien mill personas, los más de ellos niños, [...] (Chávez, 1941: 162).

A más de 500 años de resistencia, a tantos siglos de distancia de haberse erigido la cruz cristiana en Tamalcab, los indios mayas siguen adorando en sus comuni-

dades a la cruz, pero también a sus propias deidades.

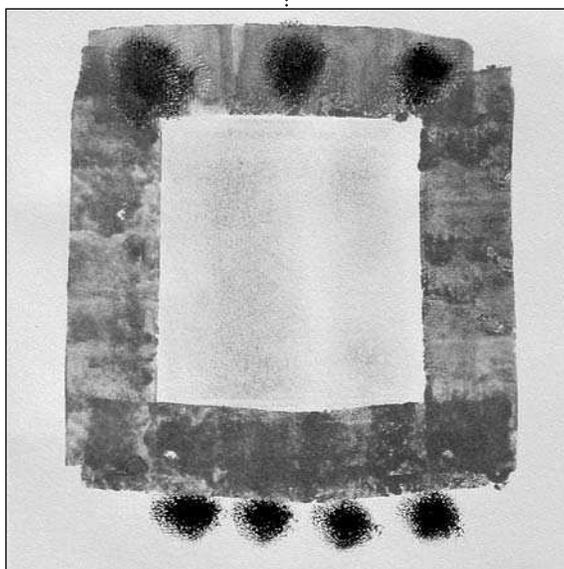
La costumbre de erigir las iglesias y los conventos en los mismos lugares donde estaban los asentamientos de los indios no fue fortuita; como se ha planteado fue un acto inducido para consumir la conquista espiritual. Sobre todo en el altiplano central de la Nueva España esta práctica fue común, y actualmente es posible comprobarlo en un buen número de construcciones religiosas franciscanas, y de otras órdenes.

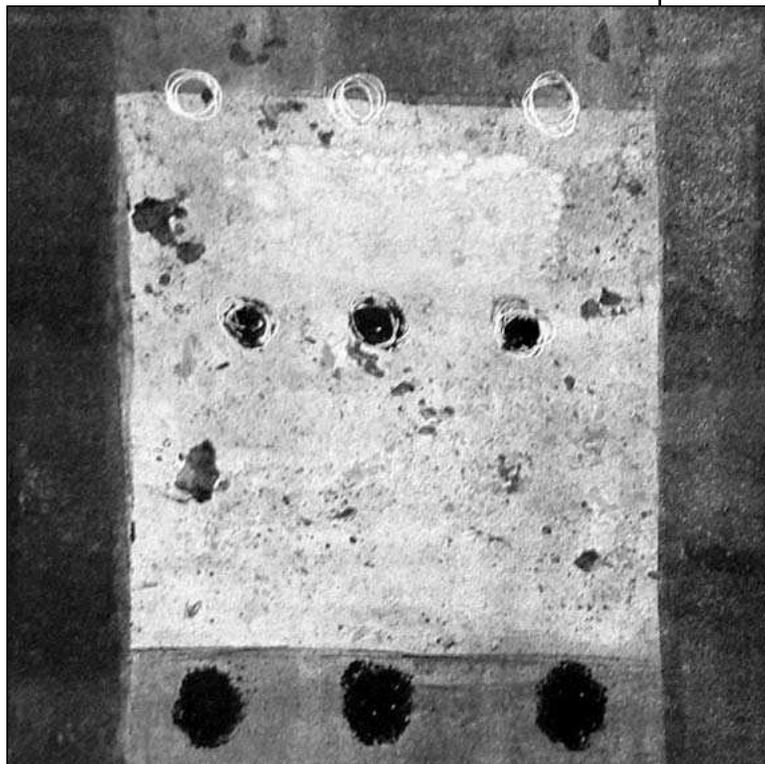
La bóveda de cañón de la capilla estaba construida de mampostería. Los techos de los dos cuartos adosados eran planos, compuestos de una loza delgada de piedras pequeñas adheridas con argamasa de cal y sascab,

sostenida por largas vigas de sección rectangular. Tanto el interior de la capilla como el de los otros dos cuartos estaban aplanados por dentro y por fuera. La capilla tenía además del fondo blanco diseños en color azul. La capilla de ramada, como su nombre lo indica, estaba cubierta por un techo de palma de guano sobre una estructura de troncos de árbol.

Conclusiones

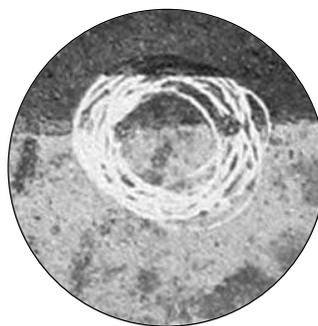
El conjunto arquitectónico católico, situado en el litoral de la bahía de Chetumal, pertenece al antiguo poblado colonial de Tamalcab, está situado en una sección de lo que fuera parte de la antigua Villa Real de Chactemal y del cacicazgo de Chactemal. De acuerdo con la información existente, se puede argumentar que fue construido en la primera mitad del siglo XVI. Por sus características arquitectónicas se trata del estilo de ramada típico de la costa caribeña de Quintana Roo y de algunas partes del estado de Yucatán y Campeche. Por las evidencias obtenidas se deduce que su sobrevivencia se limitó a los siglos XVI y XVII, bajo el control de la Orden de los Franciscanos Menores. Para el siglo XVIII ya se encontraba en ruinas.





BIBLIOGRAFÍA

- Andrews, P. Anthony, *The Rural Chapels and Churches of early colonial Yucatan and Belize: an Archaeology perspective*, Sarasota, Florida, New College of USF, 1990.
- , “The Rural Chapels and Churches of early colonial Yucatan and Belize: An Archaeological perspective”, en *Columbian Consequences, Vol. III: The Spanish Borderlands in Pan-American Perspective*, David H. Thomas (ed.), Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 1991, pp. 355-374.
- Bautista Pérez, Francisco, *Chetumal*, t. 1. Chetumal, Fondo de Fomento Editorial del Gobierno del Estado de Quintana Roo, s/f.
- Benavides C., Antonio y Antonio P. Andrews, “Ecab: poblado y provincia del siglo XVI en Yucatán”, en *Cuadernos de los Centros Regionales*, México, SEP-INAH, 1979.
- Calderón Quijano, José Antonio, *Cartografía de Belice y Yucatán, 1517-1550*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978.
- Cortés de Brasdefer, Fernando, “Proyecto Arqueológico Villa Real de Chetumal”. Centro Regional del Sureste, Delegación Chetumal, INAH, ms., 1982.
- , Programa de trabajo para la restauración de Villa Real de Chetumal, ms., 1983.
- , “El registro de sitios arqueológicos en Quintana Roo”, en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de Universidad de Yucatán*, núm. 68, Mérida, 1984.
- , *Proyecto Arqueológico Oxtankah*, Centro Regional Quintana Roo del INAH, ms., 1988.
- , *Proyecto arqueológico Oxtankah*, Centro Regional Quintana Roo del INAH, ms., 1989.
- , “Oxtankah. La Villa Real de Chetumal”, en *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, 1992.
- , “Oxtankah”, en *Enciclopedia de Quintana Roo*, t. 6, México, Verdehalago, 1999.
- , “El Rancho Put”, en *Tribuna Jurídica*, núm. 32, México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Quintana Roo, 2002.
- Chauvet Fr., Fidel de J., *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España hecha el año de 1585 por Fr. Pedro Oroz, Fr. Jerónimo de mendieta y Fr. Francisco Suárez, de la misma Provincia*, introd. y notas de Fidel de J. Chauvet, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, 1947.
- Chávez Hayhde, Salvador, *Códice Franciscano*, México, Salvador Chávez Hayhde, 1941.
- Dávila, Alonso, “Relación de lo sucedido a Alonso Dávila, Contador de su Magestad en Yucatán, en el viaje que hizo para pacificar y poblar aquella provincia. Junio de 1533”, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, 14: 97-128, Madrid, 1933.
- Escalona Ramos, Alberto, “Algunas construcciones de tipo colonial en Quintana Roo”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 3, núm. 10, 1943, pp. 17-40.
- Gann, Thomas, *Ancient Cities and Modern Tribes*, London, 1926.
- Jones, Grant, *Archaeology and history in Yucatan*, Texas, University of Texas Press, 1989.
- Merwin, R.E., *The ruins of the southern part of the Peninsula of Yucatan, with special reference to their place in maya culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1913.
- Peralta Flores, Araceli, “La costa oriental de la península de Yucatán en el siglo XVI”, México, tesis de licenciatura en Historia, México, 1985.
- Vega Nova de Hortensia, F. et al., “Oxtankah investigación y conservación arqueológica del sitio”, en *Guardianes del tiempo*, Quintana Roo, Universidad de Quintana Roo/INAH, 2000.



Estudio anatómico de la madera del retablo de *Santa María de la Asunción* del templo de San Bernardino de Siena, Xochimilco



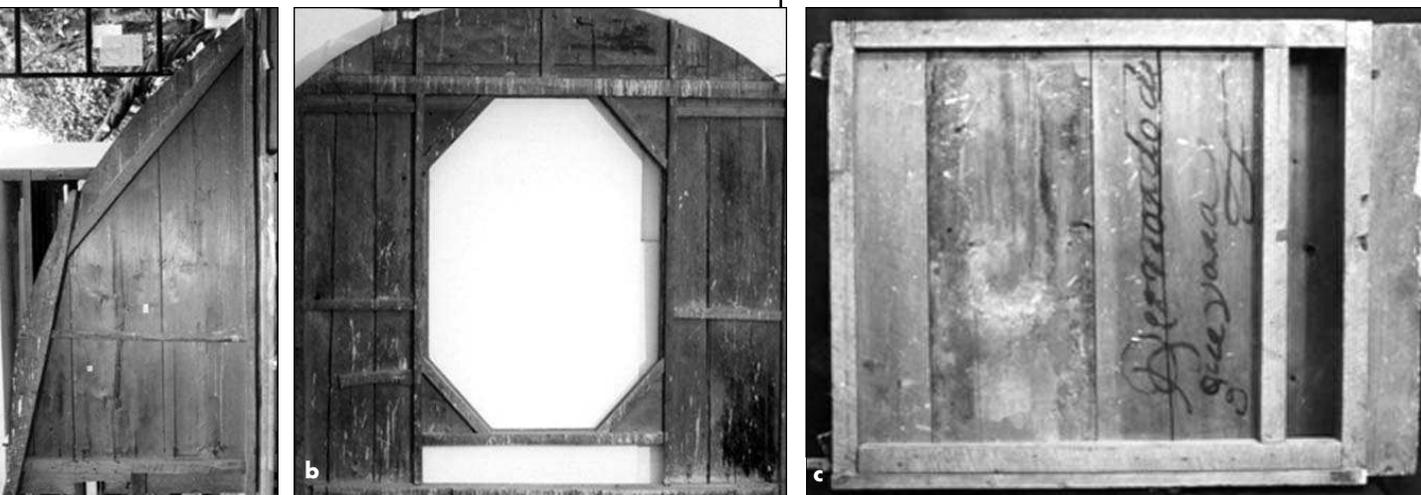
En México durante la época colonial, que abarcó los siglos XVI, XVII y principios del XVIII, el uso de la madera desempeñó un papel muy importante en la elaboración de retablos. De la Maza (1950) refiere que fray Pedro de Gante, en su Escuela de San José de los Naturales, ordenó que se hicieran los retablos para todos los templos de la Tierra.

El retablo de Santa María de la Asunción está ubicado en el templo de San Bernardino de Siena en Xochimilco, Distrito Federal. Dicho mueble se encuentra en el muro sur del interior de la nave. Aproximadamente mide 4.53 m de ancho por 8.40 m de alto. Consta de dos partes: una anterior compuesta por una base moderna de madera o sobabanco con el Santo Entierro, predela, decorada con madera en talla dorada con la pintura *Tránsito de la Virgen*; en las calles laterales; del lado derecho un rosetón, y a la izquierda una estrella, delimitada en su parte superior por una cornisa que abarca el ancho de la predela. El primer cuerpo está formado por tres calles: una central con la pintura de la *Purísima Concepción* y dos laterales con cuatro pinturas de pasajes de la vida de la Virgen. Dos superiores adornadas con repisas, una carita de ángel sobre cada una de las cuatro columnas estípite y dos medallones de los apóstoles: San Pedro sobre la calle lateral derecha y San Pablo en la calle lateral izquierda. La parte superior del cuerpo está delimitada por una cornisa con la corona de la Virgen al centro. Y el remate, copete o ático decora el centro con la pintura de la *Asunción*, con dos columnas adosadas unidas en sus extremos superiores por una cornisa.

La parte posterior, conformada por predela, primer cuerpo y remate, está ensamblada con tableros, bastidores, transcolumnas, espigas, cajas y tapas de columnas, y a manera de mampara el retablo está sostenido por ocho tirantes empotrados en el muro (véase en anexo algunas de las partes posteriores con sus elementos estructurales).

Esta descripción está citada por los restauradores Ma. Eugenia Marín y Sergio Guerrero en el informe del estado de conservación del retablo

* Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH.



Elementos estructurales de la parte posterior del retablo: a) remate del lado derecho, b) primer cuerpo, c) predela lado derecho.

(2001) y en el informe del desmontaje del retablo (febrero del 2002), elaborado por la restauradora Alicia Islas.

Como antecedente, existen estudios de anatomía de la madera de especies de coníferas realizados por Huerta (1978), De la Paz y Olvera (1981, 1990).

El retablo principal de San Bernardino de Siena, según estudios del biólogo Fernando Sánchez, es de *Pinus ayacahuite* y el doctor Efraín Castro Morales dice que éste fue empleado en la mayoría de los retablos novohispanos (Alonso, 1979).

Si el retablo principal es de ayacahuite, entonces es posible inferir que el retablo de Santa María de la Asunción también es de la misma especie de madera. El presente estudio anatómico de la madera del retablo nos permitirá confirmar esta hipótesis.

Material y métodos

Para la realización del presente estudio se eliminó el polvo superficial de la madera del reverso para la revisión de las características macroscópicas de la madera. Se ubicaron un total de 56 pequeñas muestras representativas de casi todos los elementos estructurales (diagrama de ubicación); se consideraron los planos transversal, tangencial y radial indispensables para la descripción microscópica anatómica e histológica para así obtener la identificación de las especies utilizadas.

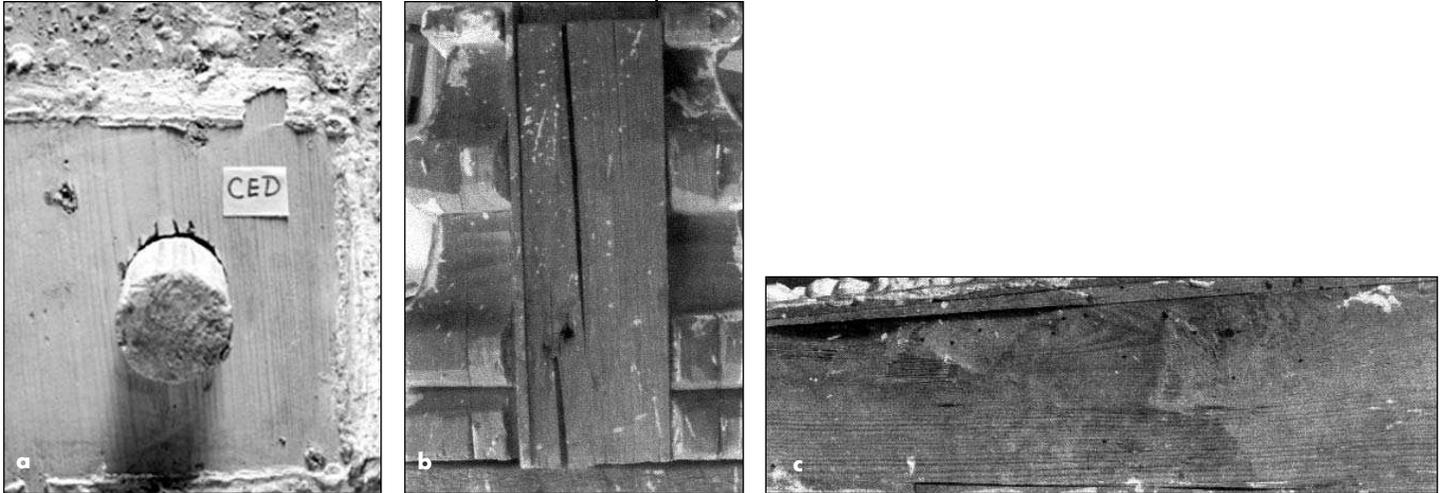
En la descripción de las características macroscópicas de la madera se consideraron la superficie de los elementos del soporte, donde se pudiera observar algún

elemento taxonómico representativo de las maderas de coníferas, como son la presencia o ausencia de anillos de crecimiento, canales resiníferos, rayos leñosos, color y tipo de vetado.

Para llevar a cabo la descripción microscópica de las muestras de madera, en primer lugar fueron puestas en agua a ebullición para su ablandamiento; luego los cortes se obtuvieron con el auxilio de hojas de rasurar, fueron blanqueados con cloro comercial, teñidos con verde yodo al 2% o safranina al 1%, deshidratados con alcoholes en diferentes porcentajes (60, 70, 80, 90, 100), se eliminaron excesos de colorante con xileno y finalmente montados con bálsamo de Canadá. Para efectuar la medición de las traqueidas se disoció una pequeña astilla de cada una de las muestras en una mezcla de 22.2 ml de agua destilada, 33.3 ml de ácido acético glacial y 44.4 ml de peróxido de hidrógeno estufado a una temperatura de 60°C durante 10 a 15 días, se lavaron con agua destilada, tiñeron con colorante (Pardo de Bismarck) y se montaron con Bálsamo de Canadá en portaobjetos y cubreobjetos (De la Paz y Olvera, 1981).

Resultados

El análisis de las principales características macroscópicas (cuadro 1) y microscópicas de la madera (cuadro 2), realizado en 35 pequeñas muestras de madera recolectadas de las partes anterior y posterior del retablo, dio como resultado la identificación de seis especies relacionadas con las coníferas del valle de México (cuadro 2): *Abies religiosa* (HBK) Cham. & Schl., *Cupressus*



Partes de los elementos estructurales del retablo: a) asiento y espiga de la columna, extremo derecho, b) transcolumna de la parte inferior de la columna, extremo derecho, c) tapa de columna.

benthamii Endl., *Cupressus lindleyi* Klotzsch., *Juniperus deppeana* Steud., *Pinus ayacahuite* Ehr. y *Pinus patula* Schl. et Cham.

Descripción de las características macroscópicas y microscópicas de seis especies de madera del retablo de la Asunción

Abies religiosa (HBK) Cham. & Schl., familia: *Pinaceae*, nombre común: oyamel

La madera es suave y poco durable, se utiliza para construcciones ligeras y en tiras delgadas de tejamanil (Martínez, 1948). Distribuida en los montes de Tlalpan y Milpa Alta, Distrito Federal; en el Estado de México, en las sierras de Texcoco, Amecameca, Juchitepec, Tepeapulco y Villa Nicolás Romero.

a) Características macroscópicas. La madera no

presenta diferencias de color entre albura y duramen. La madera temprana es de color castaño muy pálido (HUE 10 YR 8/3), y la tardía de color castaño amarillento claro (HUE YR 6/4) a castaño grisáceo (HUE 10 YR5 5/2). Carece de olor, tiene sabor salado y amargo y brillo mediano a alto. Veteado pronunciado principalmente dado por los anillos de crecimiento que en general se presentan dos por cada centímetro. Los anillos de crecimiento muy marcados con mayor porcentaje de madera temprana con una anchura de 3 a 6 mm mayor que en la tardía (0.3 a 2.0 mm). La transición de madera temprana a tardía es gradual. Rayos y traqueadas visibles a simple vista en las caras radiales. Canales resiníferos presentes.

b) Características microscópicas (figuras 1, 2, 3). La sección longitudinal radial de las traqueadas tienen de una a dos hileras de puntuaciones areoladas.

Abies religiosa (HBK) Cham. & Schl.

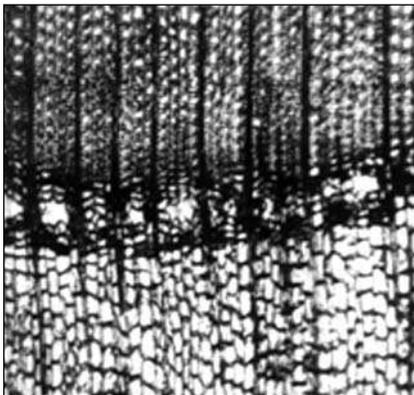


Fig. 1. Corte transversal.

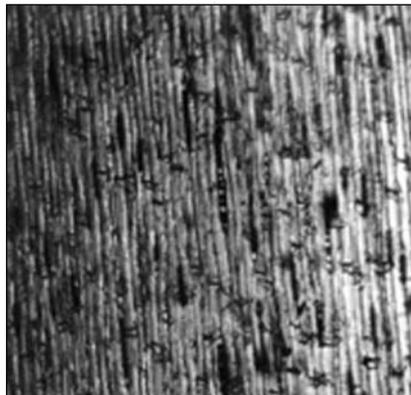
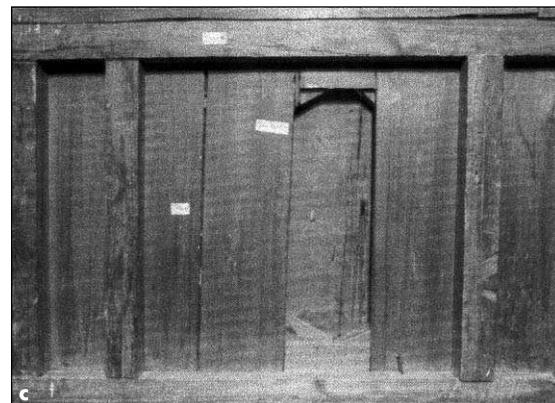
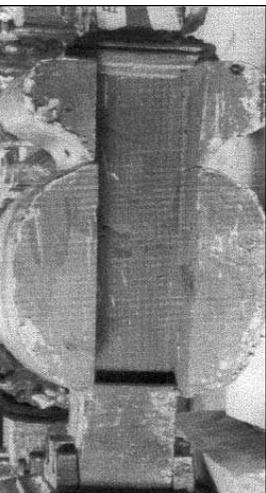


Fig. 2. Corte tangencial.



Fig. 3. Corte radial.



Partes de los elementos estructurales del retablo: a) transcolumnna de la parte superior de la columna extremo derecho, b) base de San Pablo, c) reverso de San Pablo.

En los cortes transversales, las traqueadas de la madera temprana son de forma poligonal irregular con paredes de un grosor de 3μ . Las traqueadas de la madera tardía están comprimidas tangencialmente, por lo general de forma rectangular con paredes de un grosor de 3 a 7μ , canales resiníferos normales ausentes. En ocasiones esta especie presenta canales resiníferos longitudinales traumáticos, arreglados en hileras horizontales sobre la zona de la madera temprana. En los cortes tangenciales, los rayos leñosos son homogéneos uniseriados, algunos parcialmente biseriados o con células agregadas de forma elíptica a circular de 2 a 23 células de altura. Finalmente, en los cortes radiales las traqueadas de rayo presentan bordes lisos, algunos rayos con paredes nodulares. Los campos de cruce tienen de una a cinco puntuaciones de tipo taxodioide. Parénquima axial presente.

Cupressus benthamii Endl., familia: *Cupressaceae*, nombre común: cedro blanco

a) Características macroscópicas. La madera es de color amarillo pajizo, de olor y sabor característicos de la especie, textura fina, vetado suave, hilo recto.

En el plano transversal, los anillos de crecimiento son inconspicuos (no pueden delimitarse por la poca cantidad de madera tardía) y no presenta canales de resina.

b) Características microscópicas (figuras 4, 5, 6). En el corte transversal la madera temprana tiene traqueadas de forma poligonal con un grosor en las paredes de 3μ . Las traqueadas de la madera tardía son de forma rectangular con las esquinas redondeadas con paredes de un grosor de 5μ . No presenta canales de resina.

En el corte tangencial los rayos leñosos son uniseriados de tipo homogéneo, a veces con una parte bi-

Cupressus benthamii Endl.

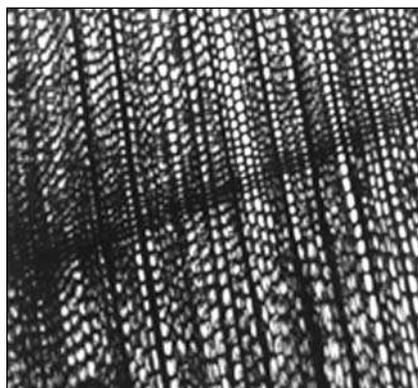


Fig. 4. Corte transversal.

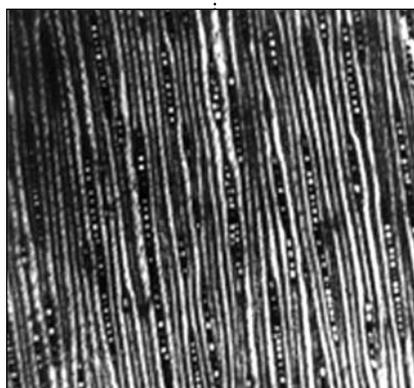


Fig. 5. Corte tangencial.

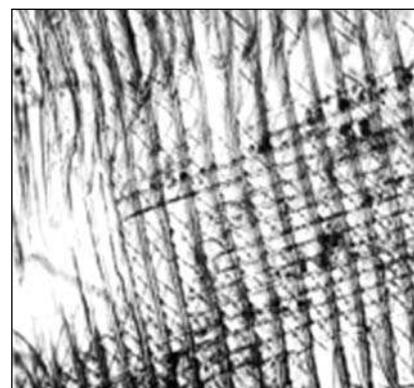


Fig. 6. Corte radial.

seriada de 1 a 34 células de altura de forma circular o elíptica.

En el corte radial las caras de las traqueidas presentan una hilera de puntuaciones areoladas. Los campos de cruzamiento tienen de una a cuatro puntuaciones tipo cupresoide.

Cupressus lindleyi Klotzsch, familia: *Cupressaceae*, nombre común: cedro blanco

a) Características macroscópicas. La madera es de color amarillo pajizo, de olor y sabor característicos de la especie, textura fina, veteado suave, hilo recto. En el plano transversal, los anillos de crecimiento son inconspicuos (no pueden delimitarse por la poca cantidad de madera tardía) y no presenta canales de resina.

b) Características microscópicas (figuras 7, 8, 9). En el corte transversal la madera temprana tiene traqueidas de forma poligonal con un grosor en la pared de 5 a 6 μ . Las traqueidas de la madera tardía son de forma rectangular.

En el corte tangencial los rayos son uniseriados de tipo homogéneo, algunos de dos series o con células agregadas. En altura tienen de 1 a 21 células de forma circular o elíptica. En el corte radial las caras de las traqueidas presentan una hilera de puntuaciones areoladas con ornamentaciones helicoidales. Los campos de cruzamiento tienen de una a cuatro puntuaciones tipo cupresoide y las traqueadas de rayo, algunas veces con paredes nodulares. Parénquima apotraqueal difuso, poco visible.

Juniperus deppeana Steud. familia: *Cupressaceae*, nombre común: ciprés, enebro

a) Características macroscópicas. La madera es de color castaño rojizo, olor característico a lápiz, sabor picante, brillo alto, veteado suave, textura mediana, hilo recto. Los anillos de crecimiento poco marcados y muy angostos con mayor porcentaje de madera temprana que tardía. Su anchura es heterogénea. La transición de madera temprana a tardía es abrupta. Rayos visibles a simple vista en las caras radiales y con lupa en las caras transversales. Canales resiníferos ausentes.

b) Características microscópicas (figuras 10, 11, 12). En el corte transversal, las paredes de las traqueidas en la madera temprana tienen un grosor de 2 a 7 μ con un diámetro tangencial del lumen de 12 a 31 μ y en la madera tardía el primer valor es de 2 a 5 μ y el segundo de 10 a 24 μ . En el corte tangencial, los rayos son uniseriados, de tipo homogéneo de 1 a 42 células de altura. En el corte radial los campos de cruce tienen de una a tres puntuaciones de tipo cupresoide.

Pinus ayacahuite Ehr., familia: *Pinaceae*, nombre común: ayacahuite, acalocahuite, acalorote y ayacahuitl.

a) Características macroscópicas. La madera es de color amarillo pajizo, sin diferencia aparente entre el albura y el duramen, olor resinoso, sabor amargo, brillo mediano, veteado suave, textura fina, hilo recto.

Los anillos de crecimiento están dispuestos en forma concéntrica y hay aproximadamente dos anillos por cada cm, la madera temprana es de color claro de un

Cupressus lindleyi Klotzsch.

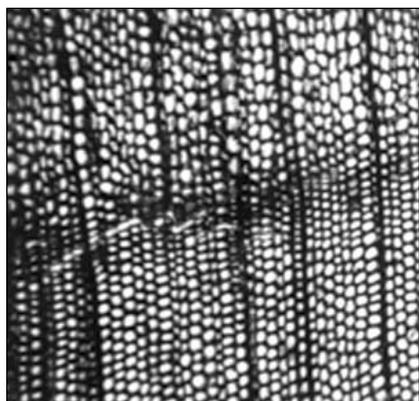


Fig. 7. Corte transversal.

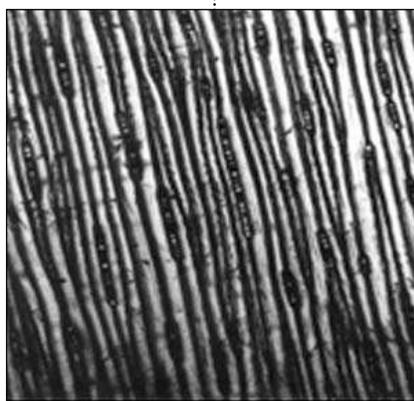


Fig. 8. Corte tangencial.

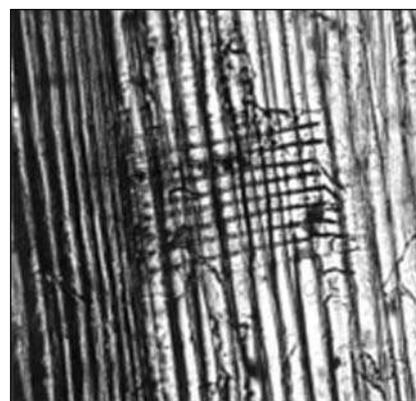


Fig. 9. Corte radial.

grosor de 8 mm, la tardía de color castaño claro de aproximadamente 1 mm de grosor.

La transición entre madera temprana y tardía es gradual. Los canales resiníferos están distribuidos en forma irregular y los rayos son líneas claras visibles con el auxilio de una lupa.

b) Características microscópicas (figuras 13, 14, 15). Las traqueidas son largas de 3 920 a 5 500 μ , en la madera temprana son de forma poligonal, irregular de paredes muy delgadas de 3 a 4 μ de grosor con un diámetro tangencial del lumen de 21 a 50 μ , de un valor promedio de 35 μ .

Las traqueidas de la madera tardía están comprimidas tangencialmente, modificándose la forma poligonal irregular a forma rectangular con esquinas redondeadas de paredes delgadas, 3 a 7 μ de grosor con un diámetro tangencial del lumen de 21 a 32 μ , con un valor promedio de 25 μ . Las caras radiales de las traqueidas presentan una hilera de puntuaciones areoladas. Los rayos son de tipo homogéneo, uniseriados de una altura de 30 a 600 μ y fusiformes de 270 a 700 μ con dos a tres series de células en la parte cercana al canal resinífero.

En los campos de cruzamiento se observan de una a dos puntuaciones de tipo fenestroide, las traqueidas de rayo presentan bordes lisos, el parénquima axial es ausente y son aparentes los cordones de traqueidas.

Pinus patula Schl. et Cham., familia: *Pinaceae*, nombre común: ocote colorado

a) Características macroscópicas. La madera es de color castaño, no tiene olor, ni sabor característico; brillo bajo vetado pronunciado, textura fina a mediana; hilo recto. Los anillos de crecimiento están delineados por dos bandas: una clara de madera temprana, cuya anchura es homogénea, (ocupa más de la mitad del total del anillo) y la otra es oscura. La transición entre estas dos es gradual, los rayos son visibles a simple vista en el plano transversal; canales resiníferos presentes.

b) Características microscópicas (figuras 16, 17, 18). En el corte transversal, las paredes de las traqueidas en la madera temprana tienen un grosor de 4 μ , con un diámetro tangencial del lumen de 21 a 42 μ y en la tardía un grosor de 4-7 μ y de 11-25 μ de diámetro del lumen. En el corte tangencial, los rayos son de tipo homogéneo, los fusiformes de dos a tres series en la parte cercana al canal resinífero con una altura de 180 a 530 μ ; los rayos uniseriados de 70 a 440 μ de altura.

En el corte radial las caras radiales de las traqueidas presentan una hilera de puntuaciones areoladas, en los campos de cruzamiento se observan de uno a tres puntuaciones de tipo pinoide; las traqueidas de rayo presentan los bordes dentados.

Conclusión

Con el análisis de las características macroscópicas y microscópicas de la madera del retablo de la *Asunción*, se pudo determinar que está compuesto de un total de seis especies de coníferas mexicanas incluyendo el aya-

Juniperus deppeana Steud.

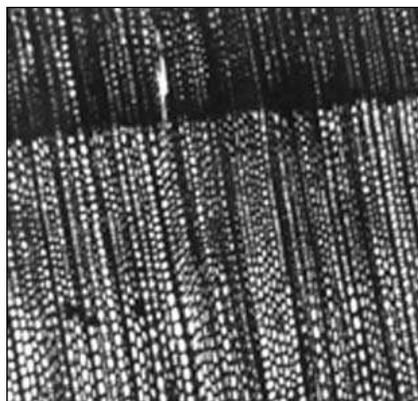


Fig. 10. Corte transversal.

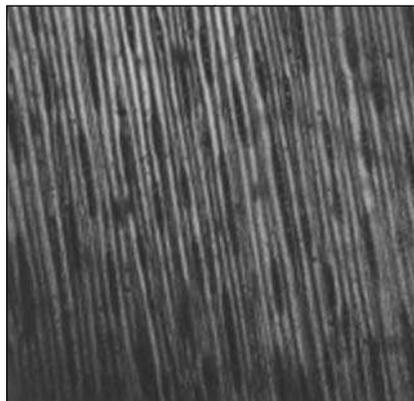


Fig. 11. Corte tangencial.

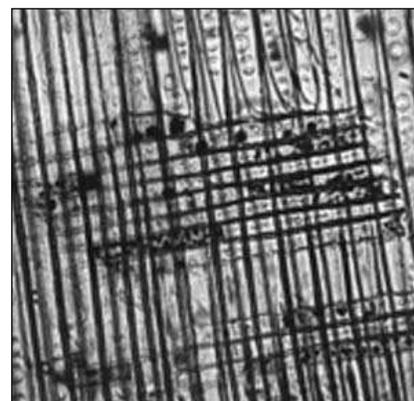


Fig. 12. Corte radial.

Pinus ayacahuite Ehr.

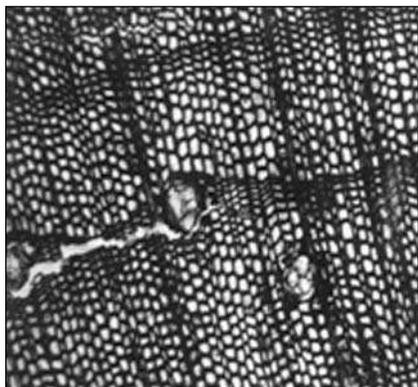


Fig. 13. Corte transversal.

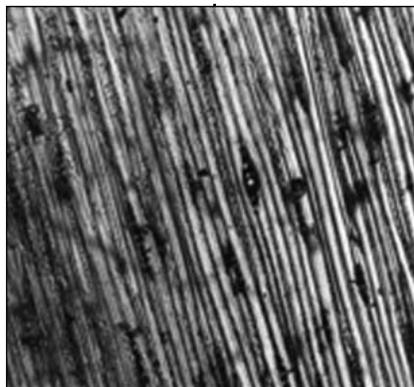


Fig. 14. Corte tangencial.

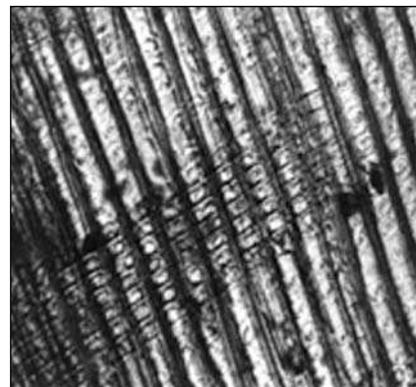


Fig. 15. Corte radial.

cahuite: *Abies religiosa* (HBK) Cham. & Schl., *Cupressus benthamii* Endl., *Cupressus lindleyi* Klotzsch., *Juniperus deppeana* Steud., *Pinus ayacahuite* Ehr., *Pinus patula* Schl. et Cham.

Las partes anterior y posterior del retablo están hechas de cuatro especies: *Cupressus benthamii*, *Cupressus lindleyi* (cedro blanco), *Pinus ayacahuite* (ayacahuite) y *Pinus patula* (pino colorado, pino duro). Anverso: la mayor parte de la talla de la predela, primer cuerpo y remate son de cedro blanco, incluyendo elementos de sujeción de la corona (tarugos), excepto las columnas y molduras de cornisas que son de pino colorado y la moldura perimetral y la columna adosada derecha del remate son de pino blando. Reverso: además de las ya citadas, dos son especies exclusivas: *Abies religiosa* (oyamel) y *Juniperus deppeana* (ciprés, enebro). Además se pudo cotejar lo aseverado por Efraín Castro: “el ayacahuite fue empleado en la mayoría de los retablos novohispanos” (citado por Alonso, 1979).

Actualmente en las diversas localidades del valle de México, vegetan los árboles de *Abies*, *Cupressus*, *Juniperus*, *Pinus*, *Pseudotsuga* y *Taxodium* (Martínez, 1948), registrados por Rzedowski (1979) en la *Flora Fanerogámica del Valle de México* con un total de 17 especies de coníferas mexicanas relacionados con las seis especies de maderas utilizadas en el retablo y distribuidas en los bosques de las montañas, valles y sierras nevadas del Distrito Federal y del Estado de México.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, A., “Estudio de la tecnología de los retablos dorados españoles y su comparación con el retablo de San Bernardino en Xochimilco”, México, tesis, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete”, 1979, 104 p.
- De la Maza, F. *Los retablos dorados en la Nueva España*, México, Ediciones Mexicanas, 1971, 42 p.
- De la Paz Pérez O., C. y P. Olvera, “Anatomía de la madera de 16 especies de coníferas”, en *Boletín Técnico del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales*, núm. 69, México, 1981, 111 p.
- De la Paz Pérez C. y P. Olvera, *La madera y su uso No. 25. Características*

Pinus patula Schl. et Cham.

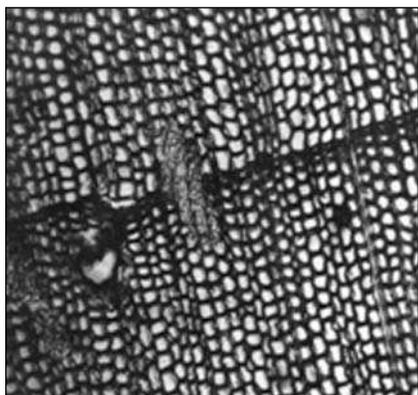


Fig. 16. Corte transversal.

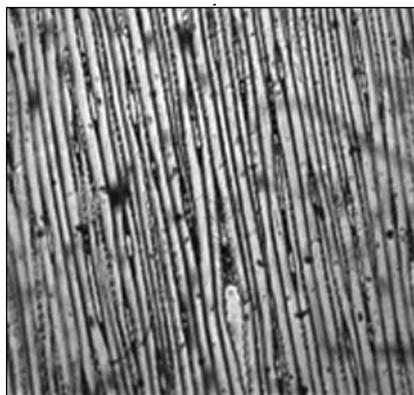


Fig. 17. Corte tangencial.

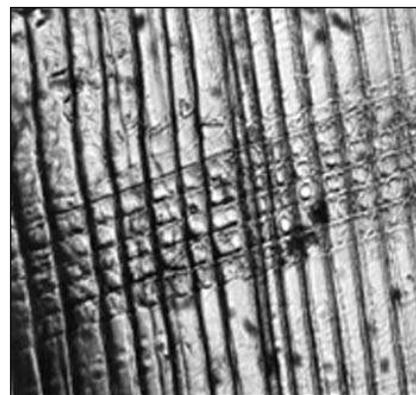


Fig. 18. Corte radial.

ísticas anatómicas de la madera de 14 especies de coníferas, México, Instituto de Ecología, Laboratorio de Ciencia y Tecnología de la Madera. UAM-Azcapotzalco, 1990, 64 p.

Huerta, J., *Anatomía de 12 especies de coníferas mexicanas*, en *Boletín Técnico del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales* núm 51, México, 1978, 56 p.

Martínez, M., *Los pinos mexicanos*, México, Botas, 1948, 361 p.

Munsell Color Company, *Munsell soil color charts*, Baltimore, Color Company, 1954, 17 p.

Rzedowski y Rzedowski, *Flora fanerogámica del valle de México*, México, CECSA, 1979, 403 p.

Especie	Color	Olor	Sabor	Plano Transversal	Plano Tangencial
<i>Abies religiosa</i> (oyamel)	Castaño claro con tinte amarillento	Ausente	Ausente	Anillos de crecimiento muy marcados	Veteado pronunciado
<i>Cupressus benthamii</i> (cedro blanco)	Castaño rojizo con tinte amarillo rojizo	Ausente	Ausente	Anillos de crecimiento marcados	Veteado suave
<i>Cupressus lindleyi</i> (cedro blanco)	Castaño rojizo con tinte amarillo rojizo	Ausente	Ausente	Anillos de crecimiento marcados	Veteado suave
<i>Juniperus deppeana</i> (enebro, sabino)	Rojo oscuro con tintes	Característico a lápiz	Picante	Anillos de crecimiento poco marcados	Veteado suave
<i>Pinus ayacahuite</i> (ayacahuite)	Amarillo pajizo	Resinoso	Resinoso	Anillos de crecimiento muy marcados canales resiníferos presentes	Veteado suave
<i>Pinus patula</i> (pino colorado)	Castaño pálido con tintes amarillos	Ausente	Ausente	Anillos de crecimiento muy marcados, canales resiníferos presentes	Veteado pronunciado

Cuadro 1. Principales características macroscópicas de las seis especies de madera de coníferas mexicanas del retablo de Santa María de la Asunción, Xochimilco.

Muestras de madera del retablo	Especies identificadas
1. base de predela	<i>Cupressus benthamii</i>
2. tableros de predela	<i>Cupressus benthamii</i>
3. cornisas de la repisa de predela	<i>Cupressus benthamii</i>
4. espiga de las columnas	<i>Cupressus lindleyi</i>
5. asiento de columnas de las calles laterales	<i>Pinus patula</i>
6. asiento de columnas de la calle central	<i>Cupressus benthamii</i>
7. columnas	<i>Cupressus lindleyi</i>
8. molduras de columnas	<i>Pinus patula</i>
9. talla de columnas	<i>Pinus patula</i>
10. tablas soporte de talla de las columnas	<i>Cupressus lindleyi</i>
11. cajas de columnas	<i>Cupressus benthamii</i>
12. tapas de columnas	<i>Pinus patula</i>
13. transcolumnas	<i>Abies religiosa</i>
14. entabladura del lado derecho del primer cuerpo	<i>Cupressus benthamii</i>
15. entabladura del lado izquierdo del primer cuerpo	<i>Cupressus benthamii</i>
16. marco central: moldura externa de cabezal superior	<i>Pinus patula</i>
17. marco central: moldura interna de cabezal superior	<i>Juniperus deppena</i>
18. marco central: bastidor adosado a moldura interna	<i>Pinus ayacahuite</i>
19. marco central: moldura externa de cabezal inferior	<i>Cupressus benthamii</i>
20. marco central: moldura interna de cabezal inferior	<i>Pinus patula</i>
21. marco central: bastidor adosado a moldura interna	<i>Pinus ayacahuite</i>
22. base de San Pedro	<i>Pinus patula</i>
23. reverso de San Pedro	<i>Cupressus lindleyi</i>
24. base de San Pablo	<i>Pinus patula</i>
25. reverso de San Pablo	<i>Cupressus lindleyi</i>
26. cornisa de la repisa del primer cuerpo	<i>Pinus patula</i>
27. elementos decorativos (corona de la virgen)	<i>Cupressus benthamii</i>
28. largueros del marco de la Asunción	<i>Juniperus deppena</i>
29. travesaños del marco de la Asunción	<i>Pinus ayacahuite</i>
30. remate de los lados derecho e izquierdo	<i>Cupressus benthamii</i>
31. tablón base del copete	<i>Juniperus deppena</i>
32. moldura perimetral del copete	<i>Pinus ayacahuite</i>
33. columna adosada derecha del remate	<i>Pinus ayacahuite</i>
34. columna adosada izquierda del remate	<i>Cupressus benthamii</i>
35. molduras de la cornisa del remate	<i>Pinus patula</i>

Cuadro 2. Especies de madera del retablo de Santa María de la Asunción, Xochimilco.

Jesús Helguera: “pintor de calendarios”

Martha Fernández*

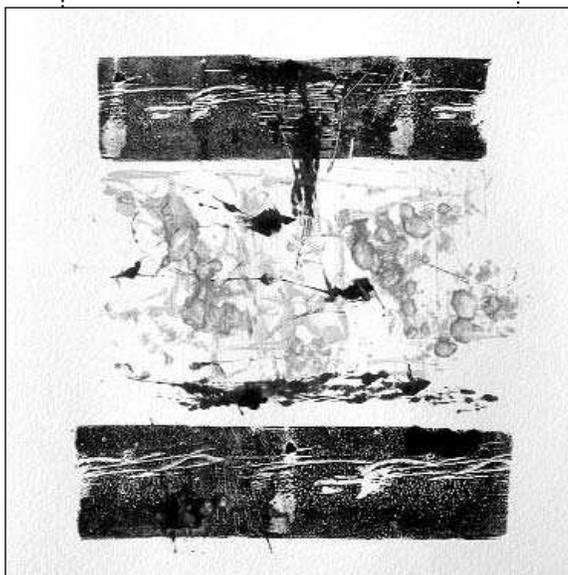
Elia Espinosa, *Jesús Helguera y su pintura, Una reflexión*, México, IIE-UNAM, 2004.

Elia Espinosa ha aplicado en este libro sus dotes de investigadora acuciosa y de poeta, para poner en relieve la obra de un artista que, como ella misma afirma en su introducción, “ha sido el ignorado o mal apreciado ‘pintor de calendarios’ ...”. La obra que ahora presentamos es el resultado de una amplia investigación, pero también de la aplicación de metodologías científicas en el análisis de la obra de arte, en donde resulta un ejemplo a seguir. Su lenguaje, siempre elegante, que denota el conocimiento profundo del idioma castellano, hace de su lectura un verdadero placer.

El desarrollo temático del libro es hasta cierto punto lógico, pues comienza, como toda biografía, con el nacimiento y la formación de Jesús Helguera; pero conforme se avanza en la lectura, el contenido se enriquece y casi podría decir que se vuelve atípico en la combinación de la ideología del naciona-

lismo, con el análisis del amor, la leyenda y el mito; sin faltar, por supuesto, un estudio sobre la “naturaleza de lo cursi”; la composición como recurso expresivo y la indisoluble relación forma-contenido.

Una de las mayores aportaciones de Elia en este estudio es la creación del concepto de lo “trágico-ascendente” que surge, dice la autora, “al haber una creencia de la existencia de un centro entre los centros, en el cual confluyen las fuerzas de la de-



molición para salir transformadas por un ‘bien poético’...”. Con ese concepto analiza el sentido de expresión de la pintura helgueriana, pero es un concepto aplicable para explicar la afectación, la teatralidad y la exageración de muchas obras de arte realizadas a lo largo de la historia. La propia autora menciona algunos ejemplos plásticos, pero creo que también es aplicable a la producción cinematográfica de la llamada “época de

oro del cine nacional”: la fotografía, siempre triunfalista (aun en el drama) de autores como Gabriel Figueroa, no deja de recordar obras de Jesús Helguera como *El flechador del cielo* y *La mujer dormida*. Por ejemplo, *La leyenda de los volcanes II*, que ilustra la portada del libro que ahora presentamos, recuerda inexorablemente a *Tizoc*, al momento en que la flecha atraviesa el corazón de la *Niña María*: la composición triangular de la escena es la misma, como similar es el ambiente en el que se desarrolla, así como la pose y la expresión de los protagonistas.

En cuanto a la iconografía, Elia revisa los diversos temas trabajados por Helguera, como el héroe y el hombre, la mujer, la pareja, la familia, las leyendas y los mitos que también fueron objeto de cintas cinematográficas mexicanas en los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado. Lo interesante es que el enfoque de Helguera es el mismo que se presenta en las películas de aquellos años. La mujer, por ejemplo, a la que Elia dedica un importante capítulo (quizá de los mejores del libro), no deja de ser, como ella misma afirma, “un ser sometido y sumiso, inconsciente hasta la desesperación...” y agrega, “lucen rostros inaprehensibles cuya frialdad emerge de una traducción académica de María Félix, María Elena Marqués y Dolores del Río, aureolados a veces por una melancolía a la Gloria Marín en *Historia de un gran amor ...*” Ciertamente, la idea

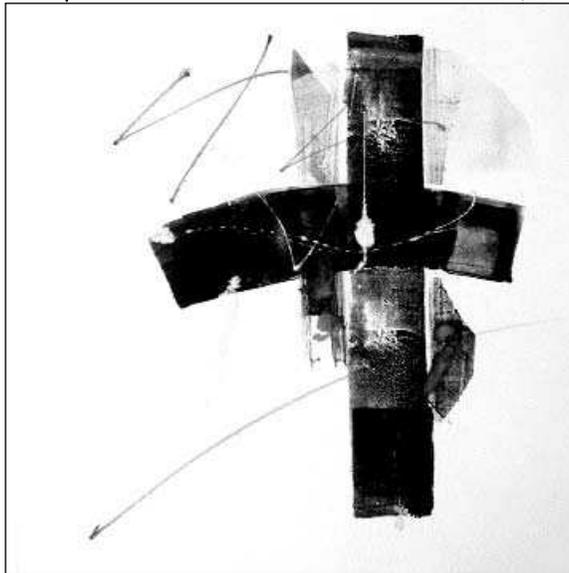
* Presentación leída el 30 de agosto del 2005 en la Casa Universitaria del Libro.

de la mujer perfecta en aquellos años era precisamente la de aquella sumisa, dispuesta a obedecer, sin pensamientos propios, ocupada, la mayor parte del tiempo en la “caza” de un marido, pero eso sí, muy “hermosa”. En el cine, algunas de las actrices citadas por Elia representaron los prototipos de esa mujer, a las que se unen otras como Carmelita González, Queta Lavat, Miroslava, Irasema Dilián, Charito Granados, Rosita Quintana, Rosita Arenas, Yolanda Varela, entre otras. Todas ellas proyectaban la imagen de mujeres estereotipadas, incluso hasta en su físico, como las representadas por Helguera en obras como *La Conchita* y *Michoacana*.

En el cine de aquellos años, las mujeres con cierto carácter fueron muchas veces representadas como “villanas” o prostitutas, papeles en las que fueron expertas actrices como Katy Jurado. En aquel entonces, esas mujeres no eran preferidas para ilustrar calendarios porque no eran ejemplos “moralizantes”. María Félix, quien abiertamente confesaba no estar cómoda con papeles de “víctima” ni de “buena” mujer, fue de todos modos una excepción al imponer su carácter en cada interpretación, gracias a la leyenda que de ella misma fabricó a partir de *Doña Bárbara*, la famosa película de Fernando de Fuentes basada en la novela de Rómulo Gallegos.

Pero los paralelismos con el cine mexicano se extienden a otras obras importantes de la produc-

ción de Helguera: ¿cuántas serenatas, cantadas principalmente por Jorge Negrete y Pedro Infante se representaron en el cine nacional, tal como se ve en la obra *Las mañanitas* de Jesús Helguera?, en las que se incorporaban los mismos elementos iconográficos: la novia sentada en el alféizar de la ventana, el novio vestido de charro, con todo y zarape al hombro; el caballo, los mariachis, flores por todos lados y la torre de una iglesia que introduce



dos elementos simbólicos: la religión y el ambiente virreinal y, por lo tanto, supuestamente “recatado”, del pueblo o ciudad donde se desarrolla la escena.

Era la imagen oficial de México, que las autoridades trataban de proyectar en la época del más candente nacionalismo: un país de gente alegre, de hombres valientes con carácter recio, de mujeres bellas, “decentes”, dulces y sonrientes; una nación muy colorida y,

sobre todo, próspera. Del mismo modo que lo hicieron en Estados Unidos para promover el *american way of life*, a través del cine que se desarrolló principalmente después de la Segunda Guerra Mundial.

He establecido estas relaciones entre el cine y la obra de Helguera, porque creo que es uno de los factores que explican el éxito que este pintor tuvo entre las clases media y popular de nuestro país, pues en sus pinturas convertidas en calendarios la gente podía conservar fija la imagen efímera que había visto en el cine y soñaba también, con vivir alguna vez, la romántica serenata que Jorge Negrete le había dedicado a Gloria Marín, precisamente en *Historia de un gran amor*; la verbena que propiciaba la convivencia con los patrones en la hacienda, donde sin remedio fueron explotados, tal como la habían visto en *Allá en el rancho grande*. Los jefes de familia, por su parte, tomaban el ejemplo de Fernando Soler en películas como *Azahares para tu boda* y *La oveja negra* para imponer, siempre con violencia física y verbal, su voluntad a esposas e hijos, sin que en su casa hubiera protestas porque “lo habían visto en el cine”. Pero sobre todo se ilusionaban con la prosperidad casi milagrosa de los campesinos, obreros, artesanos, boxeadores, chóferes, entre otros, que veían en las cintas, o se conformaban con su suerte porque ... “a *Pepe el Toro* le sucedía lo mismo”.

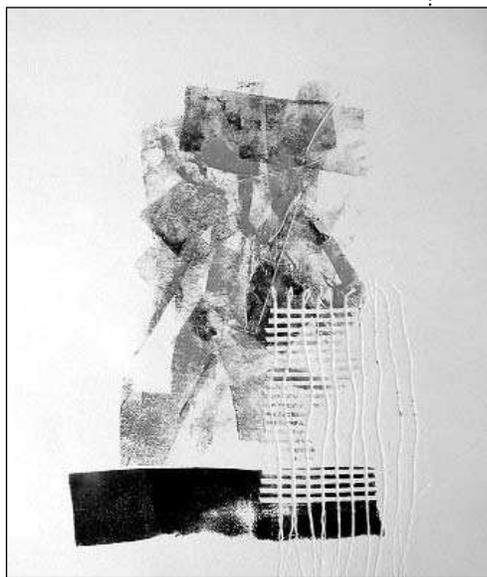
Tanto el cine, como la pintura de Jesús Helguera se convirtieron en modelos a seguir y a perseguir en el México de aquellos años. La familia, aparentemente unida, en obras como *10 de Mayo* y *El bautizo*, con “la risa constante que acompaña al galán típico que proviene de la cualidad desarrollismo-felicidad”, como afirma Elia; a la que se unen —digo yo— varios estereotipos: como el de los niños, siempre “bonitos”, limpios y bien portados; las niñas peinadas indefectiblemente con caireles a la Shirley Temple o con trenzas (según su nivel socioeconómico); la señora con rebozo enredado en el antebrazo o cubriendo su cabeza; y, por supuesto, la “abuelita ideal”: de cabeza blanca, peinada con el infaltable chongo; de cara redonda (sin arrugas, por cierto, pero con lentes, como rasgo de su avanzada edad), expresión amable, cuerpo regordete protegido con un chal y sentada en un sillón; esto es, parafraseando a Elia, la “traducción académica” de doña Prudencia Griffel o de Mimi Derba.

Campesinos aseados, tranquilos y felices que viven, como comenta Elia, “en un mundo ideal, en el que todo es bonito y en donde no hay que realizar mayor esfuerzo para vivir apaciblemente” y sobre todo, yo agregaría, sin problemas económicos, al estilo de *Los tres García*, como se observa en pinturas helguerianas como *Almuerzo campestre* y *La bendición de los animales*.

Desde mi punto de vista, Jesús Helguera realizó con su obra la misma labor propagandística y morali-

zante que en el cine llevaron a cabo directores como, por ejemplo, Ismael Rodríguez con películas como *Nosotros los pobres*, *Los tres huastecos*, *Un rincón cerca del cielo*, y Emilio, el Indio Fernández con obras como *Río Escondido*, *Pueblerina*, *Salón México*, y todos juntos contribuyeron a crear el mito de que “como México no hay dos”.

Elia demuestra que si Helguera fue capaz de plasmar de manera tan clara los ideales del nacionalis-



mo mexicano fue gracias a la sólida formación que adquirió principalmente en España. Uno de sus maestros, Julio Romero de Torres, además de cultivar una técnica impecable y un sentido de la expresión muy claro, es autor de muchas obras de carácter costumbrista; aunque la paleta de colores vivos y contrastantes que Helguera utilizó en sus obras debió adquirirla en México al descubrir el país que lo había visto nacer; inspirado no sólo

en su rico paisaje natural y la gran variedad de frutos y flores que produce, sino también en objetos como las jícaras de Michoacán, los bordados chiapanecos, los zarapes de Saltillo o los rebozos de Santa María.

Finalmente, Elia nos presenta a un Helguera pintor, con una calidad más allá de la simple ilustración, sobre todo en tres obras de gran importancia: *Leda y el cisne*, *Ocaso* y *La carta* que analiza a la luz de su composición y de su calidad expresiva. Esas obras demuestran, sin duda, que Jesús Helguera fue más que un “pintor de calendarios”; aunque la verdad, debo de reconocer, que a mí me gusta el “pintor de calendarios” (como me gustan las películas mexicanas de los años cuarenta) quizás porque con uno de ellos, *La leyenda de los volcanes I*, pegado en el pizarrón de mi escuela, un maestro me enseñó, cuando era niña, a amar a los volcanes a través de su leyenda. Ese recuerdo lo he conservado toda mi vida y por ello

me alegró mucho que Elia dedicara una de sus investigaciones al estudio del autor de ese calendario. La felicito por haber concluido con éxito este trabajo y me felicito porque a través del libro que presentamos, he podido conocer realmente al pintor cuya obra me acompaña siempre que, en días claros, admiro las imponentes figuras de las dos montañas sagradas que custodian el valle de México: el Popocatepetl y el Ixtaccíhuatl.

A propósito de Miguel Covarrubias*

José Guadalupe Benítez Muro

Dedicado a Adriana Williams

En el año de 1903, Romain Roland escribió en el prólogo a sus *Vidas Ejemplares*:

...un denso ambiente nos envuelve. La sociedad se adormece en una atmósfera cargada y viciosa, un materialismo sin grandeza pesa sobre el pensamiento, el mundo muere de asfixia en su egoísmo prudente y vil y al morir nos ahoga. Abramos las ventanas para que entre el aire puro; respiremos el aliento de los héroes.

El 22 de noviembre del siguiente año nació José Miguel Francisco Covarrubias Duclaud, quien con su obra habría de clarificar el aire de nuestro siglo, tan a menudo oscuro y opresivo.

Miguel, el *chamaco* Covarrubias. La sola mención de su nombre nos hace evocar una edad de maravillas, un tiempo de creación como ninguno; los años veinte, la “era del jazz”, el momento de Josephine Baker enloqueciendo a Europa, la aparición de Langston Huges y el

Harlem en su “renacimiento”, junto a ese otro “renacimiento”, el mexicano, el de Rivera, Orozco, Siqueiros, Chávez, Revueltas y tantos otros, la época de los viajes de aventura, de redescubrimiento del Oriente, de África, de los Mares del Sur, de México, de su arte y sus pueblos. Esa época de la batalla por el arte moderno, la de Varesse o la de Brancusi, la de O’neill y la de Stieglitz, la de Carpentier, la de Gide, la de Van Vechten, la de O’keafe, la de Bow-



les y también la de Stravinsky, y en el centro, siempre atento y perceptivo, Miguel anotando y descubriendo.

Es imposible referirse a Covarrubias, miembro de una generación de nuevos jóvenes, sin dejar de mencionar que supo que las palabras podían reinventarse para crear nuevos mundos y nombrar nuevas realidades, en términos comunes y corrientes. Decir, por ejemplo, que nació a principios de

este siglo en la ciudad de México, hijo de una familia de hombres de acción, historiadores, ingenieros y poetas; y agregar que alrededor de los 52 años se encontró afamado, ilustrador, escenógrafo, pintor, cartógrafo, escritor, antropólogo, museógrafo, arqueólogo, promotor de la danza, documentalista y, en fin, descubridor de nuevos mundos; títulos que le otorgaban celebridad y pleno reconocimiento.

No es posible, tampoco, hablar de él, como del hombre que no ha tenido historia, sino que desde la infancia siempre tuvo biografía. Nada más injusto ni más alejado de la verdad, pensarlo o imaginarlo de esta manera sencillamente equivaldría a no decir nada.

Para acercársele hace falta ser un poco menos analista y un poco más poeta, sería mejor realizar cualquier crónica de su vida con recurrir a la forma tradicional en que se narran las aventuras de los héroes.

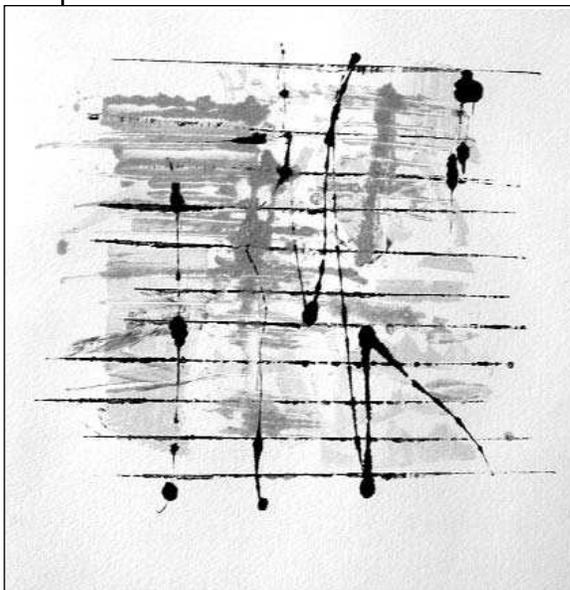
“Había una vez” un *chamaco* que habitaba un mundo poblado de prodigios y de asombros, su irresistible curiosidad por conocerlos, apenas cumplidos los 18 años y cargando su lápiz y papel, lo transportó hacia el norte, con ánimo de conquistar la ciudad que por entonces aspiraba a convertirse en cabeza de un mundo que cambiaba en forma acelerada...

...lo más sorprendente de esta historia es que apenas transcurridos unos años logró realizar a plenitud el sueño que motivó su viaje.

* Ensayo preparado con motivo del centenario de su nacimiento, celebrado el 22 de noviembre de 2004.

Covarrubias fue un hombre afortunado, que nació en una ciudad fundada siglos atrás, heredó el conocimiento, la tradición y el refinamiento de culturas milenarias. Tomó la herencia sin meditarlo demasiado y se apropió naturalmente del gusto por las flores y los cantos, de la cadencia con la que caminan las muchachas por la calle contoneando las caderas, tarareando una canción y sonriendo mientras llevan en la cabeza con donaire un cántaro con el agua pura de las fuentes mexicanas, o la fascinación por los colores rebosantes de Sol con el que juegan los artesanos cuando hacen un tejido o contienen la tierra para modelar un jarro, con tal pericia que provoca que el corazón salte de alegría al ver tanta perfección y a los que Miguel podía estar contemplando todo el día.

Cuando llegó a Nueva York en 1923, súbitamente transplantado de una sociedad semifeudal mezclada con sobrevivencias culturales antiquísimas, este mexicano no se arredra, y deambuló a sus anchas por Manhattan. Con el apoyo de José Juan Tablada y gracias a la destreza en el dibujo y a su mirada fresca y clara, con la que divertido captó en los trazos de sus caricaturas el mundo de las celebridades ironizándolas en el retrato de sus arrebatos más absurdos, con un estilo preciso y novedoso que le permitió que sus trabajos se publicaran en las revistas de más prestigio: *Vanity Fair*, *Fortune*, *New Yorker*...



La década de los años veinte fue esencialmente el jazz, la música frenética, bárbara, llena de esos acentos salvajes que ya Walt Withman esperaba, y a pesar de que algunos artistas rezagados la consideraban el reflejo del caos, otros muchos como Sinclair Lewis, John Dos Passos, H. L. Mencken, E.E. Cummings y Stravinsky hacían el elogio de esa “música de negros”, de la que T.S. Elliot por entonces escribió:

O O O O that Shakespherian Rag—
It’s so elegant
So intelligent

En esos años Nueva York también es Harlem; Covarrubias acudió a este sitio entusiasmado y descubrió la belleza que ofrecía la sensualidad y el encanto natural de los pobladores de este barrio marginado; ahí se incorporó al “Renacimiento de Harlem” que Langston Huges encabezó; el *chamaco* se identificó y, solidario, dibujó y pintó la vida y los modelos de esa cultura que, como la de la cual pro-

viene, se encuentra soterrada. Entre ellos, Miguel produjo algunos de sus primeros trabajos importantes; la maravilla de los *Negro Drawings*, la *Rapsodia en Azul*, y por si fuera poco hay que agregar el diseño del vestuario y decorados de la *Revue Negre* de Josephine Baker, el clamoroso triunfo y el escándalo del taparrabos de los plátanos tropicales.

Diego Rivera resumió mejor que nadie las dádivas que el *chamaco* Covarrubias regaló a la ciudad orgullosa y alta:

Ofreció a Nueva York sus imágenes de México Después descubrió para el arte la maravilla de los habitantes negros de la isla de Manhattan, este fue su segundo don de belleza familiar y remota que hizo a Nueva York.

Finalmente, dio Nueva York a Nueva York en esos dibujos acuciosos de un buen humor implacable que felizmente para la seguridad personal de Miguel Covarrubias la gente ha llamado caricaturas.

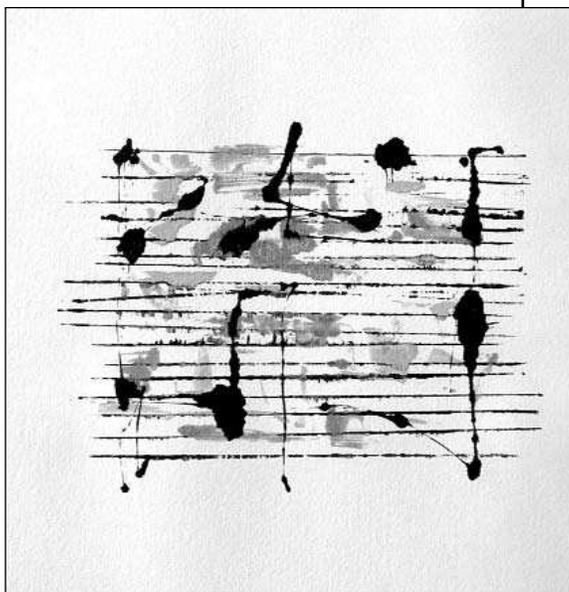
Sin embargo celebridad y fama no envanecieron a Miguel. Alucinado por lecturas y conversaciones con amigos que le hablaron de la fantástica Bali, la “isla de los artistas”, decidió junto con Rosa Rolando, compañera de aventuras, ir en viaje de bodas al Pacífico.

Para Rosa y Miguel 1930 será un año repleto de éxitos y gozos. Rumbo a Bali, Miguel aprendió a bordo del *Cingalese Prince* el idioma de los habitantes de la isla, quienes adoptaron de inmediato a

la pareja como si fuera de los suyos. Covarrubias vivió entre los balineses y compartió casa y comida y aprendió un sinfín de cosas. Entre ellas la claridad acerca de lo que constituye la función del arte y los artistas:

En Bali [escribió Miguel] parecería que todo el mundo es artista. Príncipes y peones, campesinos y sacerdotes, hombres y mujeres por igual saben bailar, tocar instrumentos musicales, pintar o esculpir en madera y piedra. Siempre constituye una sorpresa descubrir que un pueblo pobre alberga un sofisticado templo, una orquesta magnífica o un grupo de actores renombrado. Pero el artista en Bali es esencialmente un artesano a la vez que un aficionado, ocasional y anónimo, que aplica su talento sabiendo que nadie se tomará la molestia de registrar su nombre para la posteridad. Su único objetivo es servir a la comunidad, asegurándose continuamente que su trabajo esté bien hecho y sea de utilidad.

En esa isla y durante su segundo viaje en 1933-1934, Miguel reconfirmó amistades que habrían de serlo para siempre, y llegó a ser conocido como “el balinés que llegó de México”. En aquel lugar descubrió que el ritmo de la vida es el mismo que el del país donde había nacido, y que las balinesas jóvenes o viejas caminan con una dignidad y una elegancia que se iguala a la donosura que exhiben las tehuanas en su camino hacia el mercado o la fiesta.



Con base en observaciones y trabajos Covarrubias publicó en 1937 el libro *La isla de Bali*, además de un largometraje documental con el mismo título, obras que le dieron carta de naturalidad como antropólogo y lo convirtieron en héroe defensor de la cultura isleña entre sus amigos balineses.

Después de Bali y el Pacífico, Covarrubias tenía el deseo de regresar a México, pero antes de lograr este objetivo, se dio tiempo para ilustrar un par de docenas de libros y realizar seis murales de la cuenca del Pacífico para la ciudad de San Francisco, con los que inventó una nueva forma de representar la geografía, en donde lo que realmente le otorga sentido son las formas de la vida y el arte de los pueblos que la habitan.

Después de dos vueltas al mundo, Miguel regresó en 1940 para establecerse definitivamente. De México todo le llama la atención, pero el istmo de Tehuantepec, con sus múltiples pueblos indios, la pureza de sus costumbres y en espe-

cial sus mujeres lo seducen, en su libro él mismo cuenta:

Durante años he visitado el istmo de Tehuantepec, atraído por sus violentos contrastes: sus paisajes áridos junto a selvas exuberantes, el toque oriental de sus mercados, donde mujeres parlanchinas vestidas como aves tropicales hablan lenguajes tonales: el porte majestuoso y la elegancia de las tehuanas mientras caminan al mercado con donaire, o cuando bailan, descalzas, pero vestidas de magníficas sedas y adornadas con collares hechos de monedas de oro”.

En el libro *El sur de México*, publicado en 1946 y del cual también realizó un documental del mismo nombre, Miguel se muestra pleno, ha adquirido maestría en la metodología muy particular que ha desarrollado, y en este estudio despliega de forma exquisita su sensibilidad científica y el rigor artístico que domina para contarnos la historia, las raíces arqueológicas, la economía, las tradiciones, los vestidos, la música y las artes, pero sobre todo la admiración que siente por la dignidad con que estos pueblos preservan su forma de existencia.

En el istmo de Tehuantepec al igual que en Bali, nuevamente Covarrubias no es ajeno a lo que observa, participa, aprende y el proceso de aprendizaje lo emociona; exigente y sencillo se apropia de ese orgullo —del bueno— que sienten los zapotecas por su pueblo.

A lo largo de las décadas de los años cuarenta y cincuenta, Covarrubias desarrolló todo su potencial

creador, fue maestro en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en donde formó numerosas generaciones de antropólogos, arqueólogos y museógrafos; participó en las campañas de alfabetización e invitó a quien se acercara, con esa sonrisa irresistible característica, a participar con él en la aventura de descubrir.

Escribió libros, pintó murales, inventó junto a Rene D'Harnoncourt, Fernando Gamboa y Daniel Rubín de la Borbolla, la —correctamente denominada— Escuela de Museografía Contemporánea que proponía un método y un estilo que revolucionaron el montaje de exposiciones y reorganización de los viejos museos, que antes de su intervención parecían bodegas de anticuarios. Por la misma época Covarrubias, el arqueólogo, estableció meridianamente que la cultura olmeca y no la maya es la más antigua en Mesoamérica.

A Covarrubias le apremió el tiempo. Sabía bien que nunca es suficiente para gozar el placer de conocer las maravillas que la vida contiene aunque ya había recorrido la mitad del siglo XX.

Entonces, desanda un poco en la memoria, vuelve a mirar sus documentales y de nuevo fija sus ojos en la danza, el recuerdo de su infancia en el cual se ve como ese *chamaco* alucinado que, a los seis o siete años, vio a la Pavlova bailar de puntitas el jarabe tapatío en la plaza de toros de la colonia Condesa; a Vicente Escudero que renovó el flamenco en el loco París que en la

década de los años veinte compartió la visión de Josephine Baker —la bella adolescente negra bailando en un gran teatro como sólo los negros pueden—; a las niñas balinesas del Legong que convocaban a los dioses con su danza; a los voladores danzantes que saludan el siglo renovado y los concheros que aún ahora insisten en grabar sus pasos fatigados en las calles de una ciudad que los ha olvidado.

Crear una danza nueva, plenamente mexicana fue lo que Covarrubias ambicionó entonces y a ello dedicó el impulso amoroso de sus últimos años; reunió coreógrafos, llamó a bailarines, convocó a los más renombrados pintores, escritores y músicos, y los dejó hacer libremente lo que oficio y emoción les dictaron. El resultado fue más que extraordinario, nuevos coreógrafos prosperaron a cada temporada, aparecieron bailarinas que hacían florecer la danza ante un público que creció ávido de compartir ese tiempo de oro en la danza mexicana.

En 1957 Covarrubias se cansó, su enfermedad lo debilitó de manera prematura, sin embargo, continuó, organizó, propuso, animó y realizó la tarea que a su modo de ver quedaba pendiente, y a sus cien años nos heredó su trabajo: ese catálogo de maravillas y encantamientos, de ideas fulgurantes, de libros prodigiosos, de imágenes de personajes absurdos o exóticos que nos miran divertidos, de películas en donde nos entrega el mundo y con éste la esencia de lo humano, una ventana abierta a un tiempo más lúcido y humano.

Discurso historiográfico, universidad y democracia en América Latina

*Carlos M. Tur Donatti**

Al comienzo del siglo XXI la enseñanza universitaria de la Historia en América Latina sigue en general aferrada a la concepción eurocriolla y hoy resulta arcaica y poco atenta a los cambios en el mundo y en nuestros propios países de origen.

Luego de una revisión de los planes de estudio de las carreras de historia desde México hasta Argentina, se encontró una concepción básica —denominada eurocriolla— y que limita su interés al país propio, el continente americano y Europa occidental. Esta concepción se fue elaborando desde los siglos coloniales por los intelectuales criollos que, después de la Independencia, identificaron las precarias nacionalidades con sus particulares intereses y el manejo excluyente del poder. En su estrategia de acceso a la “civilización” por antonomasia, la moderna sociedad burguesa que surgía del doble impacto de la Revolución industrial y de la Revolución francesa, los sectores dominantes latinoamericanos adhirieron sin reservas al discurso eurocéntrico elaborado por la as-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH. Agradezco la colaboración de Carlos Andrés Aguirre Álvarez.

cedente burguesía europea a partir de su expansión desde el siglo XVI.

Avalados por las mayores autoridades intelectuales europeas del siglo XIX —Hegel y Ranke entre ellos— los escritores latinoamericanos de las repúblicas oligárquicas encontraron en el primer despliegue del imperialismo contemporáneo la confirmación de que la antorcha del “progreso y la civilización” era portada de manera victoriosa por las potencias noratlánticas.

Se justificaba entonces el discurso que ubicaba el despertar de la civilización en Egipto y en Mesopotamia, recibía su sello innovador en Grecia y se prolongaba en Roma y la Edad Media, para desembocar en la modernidad del Renacimiento y el inicio de la acumulación originaria capitalista. América sería entonces una etapa más en la marcha triunfante y unilineal de la civilización conducida por Europa.

Si esta concepción era aceptada por los intelectuales latinoamericanos en los años previos a la gran guerra y la Revolución de octubre, que marcan el advenimiento del siglo XX, sus vicisitudes catastróficas y liberadoras presentan en estos días un escenario mundial profundamente transformado y de inquietante futuro. Está en los orígenes de este panorama inédito la pérdida de los imperios coloniales, la notoria reducción de la influencia europea durante la guerra fría y, lo que es más significativo para nuestros propósitos, la decidida impugnación por los propios

historiadores europeos de la concepción eurocéntrica.

Nadie que frecuente los periódicos o vea los noticieros televisivos puede ignorar la creciente importancia económica de China y de la India, las turbulencias del mundo islámico o la incidencia del SIDA en África subsahariana. Pero, ¿nuestras universidades preparan a sus estudiantes para comprender el mundo de hoy, y además contribuir a transformarlo como declaran explícitamente algunas de ellas? Creemos que en muy escasa medida.

Pongamos algunos ejemplos con base en los planes de estudio: la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá,¹ es contundente: se ocupan de su propio país, América y Europa; este sesgo eurocriollo ortodoxo también lo encontramos en las mexicanas Autónoma de Nuevo León² y en la jesuita Iberoamericana del Distrito Federal.³ En otras universidades latinoamericanas hallamos intereses más amplios: incorporan a Asia y África las universidades nacionales argentinas de Rosario⁴ y La Plata,⁵ pero desde los siglos XV y XVI; y en los casos de la de Buenos Aires⁶ y La Habana⁷ desde finales del siglo

¹ www.dnic.unal.edu.co/dinapcur/5ch115h.htm

² www.filosofia.unam.mx

³ www.uia.mx/ibero/prog/carreras/historia/mayor.html

⁴ Plan de estudios para la carrera de licenciado en Historia Escuela de Historia. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Argentina. Mayo de 2002

⁵ www.unlp.edu.ar/lihisto.htm

⁶ www.filo.uba.ar/departamentos/historia/plan.htm

XVIII. Estos ejemplos demuestran que el esquema eurocriollo sigue vigente con algunas variaciones en ciertos casos.

En el mencionado ejemplo colombiano es tan importante lo que explícitamente se afirma como lo que implícitamente se niega. No tienen derecho a la plena existencia histórica ni el 22 por ciento de la población de orígenes africanos ni la burguesía sirio-libanesa de las ciudades de la costa atlántica. Proceden de continentes que no existen en el imaginario historiográfico oficial; resultan, sencillamente, invisibles.

En los casos cubano y argentinos, las grandes civilizaciones asiáticas sólo acceden plenamente a la existencia histórica cuando arriban a sus costas los navegantes europeos o la Revolución Industrial acelera el colonialismo del Viejo Continente. Es más, en algunos planes de estudio China e India son descritas sólo como civilizaciones antiguas, para reaparecer en el escenario histórico mundial después de los viajes de Vasco de Gama y de Cristóbal Colón.

A este esquema arcaico y colonialista le oponemos sólo dos objeciones: nosotros, latinoamericanos, nacimos de este lado del Atlántico y obviamente no podemos seguir observando el pasado con ojos madrileños, parisinos o londinenses; por otro lado, los mejores especialistas europeos actuales han superado definitivamente la lectura eurocéntrica afirmando que otras

⁷ www.uh.cu/facultades/ffh

sociedades —la china tang, la islámica abasí, la india mogol, para poner tres ejemplos— adelantaron en cuanto a ámbito civilizatorio por largos siglos a esa península excéntrica del gran continente euroasiático que hoy llamamos Europa. Las conclusiones de especialistas de primera línea —como el francés Jacques Gernet para China⁸ y el inglés Bernard Lewis para Asia suroccidental⁹— avalan de forma contundente las afirmaciones que se hacen con anterioridad.

En estos años en que se abandona el esquema eurocéntrico en Europa y en Estados Unidos se publican textos de enseñanza media para entender la marcha de todas las grandes civilizaciones,¹⁰ ¿nosotros debemos plegarnos al nuevo enfoque “globalizado” o, por necesidades propias intelectuales y políticas, enterrar el eurocriollismo y reemplazarlo por una lectura de todo el pasado humano desde América Latina? Resulta obvio que nuestro camino es el segundo.

En algunas versiones oficiales sobre los grupos humanos y tradiciones culturales que han conformado nuestras identidades nacionales se habla de mestizaje, de conjunción

⁸ Gernet, Jacques, *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1991.

⁹ Lewis, Bernard, *El Oriente Próximo. dos mil años de historia*. Barcelona, Crítica, 1996

¹⁰ Eister, Anthony, *The Human venture a world history from prehistory to the present*, Saddle River NJ. Prentice Hall, Upper, 1996.

Fields, Lenny B. y Russell J. Barber y Cheryl A. Riggs, *The Global past*, 2 vols., Boston, Bedford Books, 1998.

hispano-indígena y, en las últimas décadas de una tercera raíz: la africana, aunque generalmente en forma retórica. Sin embargo, desde el siglo XIX América Latina acogió otros aportes humanos y culturales; además de ingleses, italianos y alemanes, chinos, sirio-libaneses, japoneses, armenios, etcétera, que se han ido incorporando a nuestras comunidades nacionales y convirtiéndolas en sociedades pluriculturales. ¿O es necesario mencionar aquí a Carlos Slim Helú, Alberto Fujimori y Carlos Saúl Menem, quienes representan estos grupos étnicos parte de nuestras raíces y sociedades actuales?, ¿podemos seguir borrándolos cuando se habla simultáneamente de respeto a la pluralidad cultural y de fortalecer nuestras instituciones democráticas?

Pareciera que los añejos prejuicios criollos —negados por los Estados, pero vigentes en los planes de estudio universitarios— siguen determinando el desdén por la historia africana —¿será porque la mayoría de los afrolatinoamericanos por “negros” son pobres?— o la aceptación recortada y sesgada de la historia china, por ejemplo, se explica porque son “diferentes” a nuestras elites y su ascendencia, cuya imaginación les lleva en muchos casos a sostener orígenes hispánicos y nobiliarios.

Si necesitamos en el actual panorama internacional fortalecer nuestras identidades nacionales, respetando nuestros pluralismos y profundizando nuestras democracias, y propiciar que el proceso de globalización en que estamos inser-

tos y que nos daña, sea paulatinamente modificado en favor de las mayorías, debemos cambiar radicalmente nuestra óptica del pasado y abandonar recortes del proceso histórico mundial impuestos por la concepción eurocriolla, tan arcaica como enajenante.

El mundo del siglo XXI será pluricéntrico —las fantasías de dominación unipolar están naufragando a la vista de todos— aunque crecientemente interdependiente, y en él debemos lograr una mayor integración de nuestras diferencias y crear nuevas formas democráticas.

En esta perspectiva utópica, las universidades latinoamericanas deben asumir el reto de echar una mirada amplia al pasado, que legitime nuestras diversas raíces y nos prepare, según nuestras necesidades, para insertarnos en el mundo del siglo XXI. En Estados Unidos se está extendiendo una versión “globalizada” de todo el pasado humano, muy acorde con su estrategia de dominación neoliberal-militarizada. Ante esta nueva amenaza, ¿seguiremos abrazados a nuestros prejuicios racistas y al eurocriollismo, tan sesgado como obsoleto?

La disyuntiva es clara: o elaboramos una nueva teoría y lectura del pasado que abra el horizonte a una inédita utopía civilizatoria, o aceptamos sustituir el dogal eurocriollo por la visión globalizada norteamericana, que intentará legitimar su estrategia de dominación mundial. Que cada intelectual y cada universidad en América Latina elija su campo es una tarea tan necesaria como urgente.

Invitación a colaboradores

El *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología*, publica trabajos inéditos en forma de artículos y notas sobre investigación antropológica, histórica y temas afines, elaborados por estudiosos de diversas instituciones nacionales y del exterior. Los textos deberán ser enviados a los editores responsables, quienes acusarán recibo al autor y se reservarán el derecho de publicarlos si éstos no cubrieran con la calidad mínima que caracteriza al *Boletín*. Los autores recibirán cinco ejemplares del número donde su artículo sea publicado, o tres ejemplares si se tratase de una colaboración colectiva o por publicación de un texto en la sección de Notas.

Normas mínimas para la presentación de originales

1. Los artículos —que forman parte del cuerpo principal de la revista—, podrán abarcar temas de Historia, Antropología, Etnohistoria, Arqueología, Conservación, Restauración y Lingüística, entre otros temas afines. Tendrán una extensión no mayor de 20 cuartillas, incluidas las notas a pie de página y la bibliografía. La copia en papel deberá estar acompañada de su archivo electromagnético, en versión word PC. Se considerará una cuartilla igual a 1800 caracteres (de texto capturado a doble espacio por una cara de papel bond carta).

2. Las colaboraciones enviadas para la sección de Notas, pueden ser textos que refieran presentaciones de libros, conferencias, ponencias, avances de investigación, informes y reseñas bibliográficas. Tendrán una extensión no mayor de 10 cuartillas, y serán acompañadas también por su archivo electromagnético.

3. Las ilustraciones y elementos gráficos se presentarán numerados en forma consecutiva y con referencia específica en los textos, si es que van intercaladas. De los mapas y dibujos incluidos, deberán entregarse originales o digitalizaciones en alta resolución, en negro, y en el tamaño carta para su reproducción. La misma calidad se requerirá para las fotografías, que deberán ser en blanco y negro, preferentemente. En el primer envío se recomienda no remitir originales de estos materiales, sino respaldos electrónicos o fotocopias, hasta que hayan sido dictaminados favorablemente para su publicación.

4. Los materiales enviados serán revisados y corregidos de acuerdo con los lineamientos editoriales de la Dirección de Publicaciones del INAH. Las versiones corregidas serán sometidas posteriormente al visto bueno de sus autores.

5. Las colaboraciones enviadas deberán incluir los datos completos del autor, incluido su número telefónico y correo electrónico, para una fácil localización.

6. Toda colaboración deberá enviarse a la siguiente dirección:

Boletín Oficial del INAH. Antropología

Benigno Casas / Benito Taibo

Coordinación Nacional de Difusión

Dirección de Publicaciones

Liverpool núm. 123-2º piso, Col. Juárez

CP 06600, México D. F.

Tel. 5061 9000 ext. 8311, Fax 5061 8320

Correo electrónico: bcasas.cnd@inah.gob.mx