

ANTROPOLOGÍA

REVISTA INTERDISCIPLINARIA

DEL INAH

NUEVA ÉPOCA, AÑO 3, NÚM. 6, ENERO - JUNIO DE 2019



ANTROPOLOGÍA

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DEL INAH

NUEVA ÉPOCA, AÑO 3, NÚM. 6 ENERO - JUNIO DE 2019



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

Secretaria

**Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Diego Prieto Hernández

Director General

Aída Castilleja González

Secretaria Técnica

Rebeca Díaz Colunga

*Encargada de la Coordinación
Nacional de Difusión*

Jaime Jaramillo

*Encargado de la
Dirección de Publicaciones*



Imagen de portada: San Camilo de Lelis, sin fecha, óleo sobre lámina, 17.8 x 12.7 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH

Editor:

Benigno Casas

Comité editorial:

Marcela Dávalos López (DEH-INAH), Valerie Magar Meurs (CNCPC-INAH), Sandra Riego Ruiz (CNA-INAH), Xabier Lizarraga Cruchaga (DAF-INAH), Samuel Luis Villela Flores (DEAS-INAH), Gilda Cubillo Moreno (DE-INAH), María del Carmen León García (CNMH-INAH), Benigno Casas de la Torre (CND-INAH), Saúl Morales Lara (DL-INAH), Manuel Gándara Vázquez (ENCRyM-INAH), Laura Brondino (Université Paris-Sorbonne-Paris IV), Víctor Manuel Macías González (The University of Wisconsin, La Crosse), Arnaud Exbalin Oberto (Université Paris Nanterre), Igor Goicovic Donoso (Universidad de Santiago de Chile)

Comité asesor:

Rolena Adorno (Yale University), Inmaculada Alemán Aguilera (Universidad de Granada), Miguel C. Botella (Universidad de Granada), Rafael Cuevas Molina (Universidad Nacional de Costa Rica), Danièle Dehouve (Université Paris Quest Nanterre La Défense), Carlos Garma (Departamento de Antropología, UAM-I), Esteban Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán), Marta Lamas (CIEG-UNAM), Linda Rosa Manzanilla Naim (IIA-UNAM), Xavier Noguez (CEH-El Colegio Mexiquense), Mario Humberto Ruz Sosa (IIF-UNAM)

Asistente del editor: César Molar

Cuidado de la edición: César Molar y Javier Ramos

Diseño: Efraín Herrera Belmont. Soporte técnico: Reynaldo Gallo

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH, nueva época, año 3, núm. 6, enero-junio de 2019, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06700, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2016-070113320100-102. ISSN: en trámite. Licitud de título y contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, col. Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06600, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, C.P. 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, col. Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06600, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 31 de diciembre de 2020, con un tiraje de 1 000 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Aviso de privacidad. El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es responsable del tratamiento de los datos personales que proporciona, los cuales son recabados exclusivamente para integrar un registro de los autores que proponen artículos para su publicación en *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, verificar que dichos autores cumplan con los requisitos de las normas editoriales de la revista, e informarles sobre los resultados de los dictámenes académicos emitidos sobre sus artículos y mantener comunicación regular con todos ellos. Si usted no desea que sus datos sean tratados para estas finalidades, podrá manifestarlo con la frase: "No consiento que mis datos personales se utilicen para tales fines". Si desea conocer nuestro aviso de privacidad integral, lo podrá consultar en el enlace: https://www.inah.gob.mx/images/transparencia/20190909_aviso_antropologia.docx

S U M A R I O

Presentación **3**

A P O R T E S

Relato de la Revolución y reflexión sobre la juventud urbana post Tlatelolco en *Reed, México insurgente* (Paul Leduc, 1970)

Iris Pascual Gutiérrez **5**

Las escuelas normales rurales en el movimiento estudiantil del 68 y la resistencia a la Reforma educativa subsecuente

Yessenia Flores Méndez **19**

Memoria y pueblos originarios de la Ciudad de México: usos del pasado, reivindicaciones del presente

Akuavi Adonon / Mario Barbosa **33**

Natu'va, tlahmáquetl, meso; los que saben la palabra sagrada en la Montaña de Guerrero

Samuel L. Villela F. **51**

El espacio ritual del Divino Rostro en la cosmovisión del Valle de Toluca
Iván Renato Zúñiga Carrasco **64**

D I V E R S A

"Mitologías culturales" de Andrés Ortiz-Oses: reflexiones críticas desde la antropología

Julio Amador Bech **80**

Negritud en Mestizoamérica: los casos de México y Perú

Christina A. Sue / Tanya Golash-Boza **99**

A N T R O P O C D O T A R I O

68, el alumbramiento de una generación
Guy Rozat **118**

A N T R O P O L O G Í A D E LA I M A G E N

Los exvotos: imágenes votivas de agradecimiento

María del Consuelo Maquívar **130**



R E S E Ñ A S

Charapan el de antes. Una forma de hacer fotomicrohistoria
Samuel Villela F. **150**

Arturo Rosenblueth, 1900-1970
Norma Georgina Gutiérrez Serrano **154**

Inmigrantes y diversidad cultural en México, siglos XIX y XX
Marcela Martínez Rodríguez **157**

Afecciones en juego
Marcela Dávalos **160**





Abril 30. de 1894 se enfermo Catarina Ramirez de una fuerte
pulmonia y su esposa prometio el presente retablo
del Vanito Antonia Ramirez. San Luis de 1894



EL SEÑOR DEL VANITO LE ISO EL MILA
GRO ADONLIONICIO LUNA EL ABER LE N
ALIBIADO UNA LEHONA DE UNA INCHAZO
AÑO DE 1880.

Presentación

el número que ahora presentamos incluye en parte los trabajos postulados y aprobados de la convocatoria hecha pública: “El 68 mexicano. Contextos académicos y culturales”, emitida con la intención de conmemorar el movimiento estudiantil de ese año en nuestro país que detonó cambios significativos en su vida social, política y cultural, y se fueron dando de manera paulatina mediante un proceso democratizador que generó años después una importante reforma política que acotó al vetusto régimen presidencialista y de un solo partido, para dar apertura a representaciones políticas emergentes y a una mayor participación ciudadana. Proceso que sin duda fue resultado de la reflexión y la acción política de las nuevas generaciones, que supieron aquilatar la experiencia de ese movimiento para generar singulares expresiones reivindicativas de amplio espectro en la cultura, la sociedad y la política, que aún es necesario estudiar.

Abre el número la colaboración de Iris Pascual Gutiérrez, que reflexiona sobre la juventud urbana post Tlatelolco, a partir de lo que aporta la cinta *Reed, México insurgente* (1970), del cineasta Paul Leduc, para reconocer que en los años posteriores al movimiento estudiantil de 1968 se generó entre sus participantes un ambiente de desencanto, frustración y dudas respecto al futuro político inmediato de México, ambiente bien tratado en la película, que además de presentar una visión estética y discursivamente renovada de la Revolución mexicana, invita a reflexionar sobre la situación y expectativas de la juventud urbana de esos años.

En la colaboración siguiente, Yessenia Flores Méndez analiza el movimiento normalista rural en el contexto de la reforma educativa de 1969, con la que se reorganizó el subsistema de educación normal rural y se eliminaron 14 de las 29 normales rurales, que fueron transformadas en escuelas secundarias técnicas agropecuarias (ETA). El artículo expone la represión oficial contra el movimiento normalista rural, y la resistencia de este mismo a la reforma implementada, a partir de una investigación fundada en la consulta de importantes fuentes primarias.

Cierra la temática del movimiento estudiantil del 68 la colaboración del profesor Guy Rozat, quien nos ofrece su muy interesante testimonio personal sobre las circunstancias de su historia de vida, y en particular de su experiencia acontecida durante la revuelta estudiantil del “Mayo francés”, que si bien no contribuyó a un cambio social drástico que le valide con el título de “revolución”, como sugieren algunos autores, sí provocó cierta conmoción que permitió la adopción de un cambio social importante para el surgimiento de un ciudadano de nuevo tipo, consciente, crítico y abierto a las transformaciones que ya demandaba la sociedad contemporánea.

En la sección Aportes se incluye el artículo de Akuavi Adonon y Mario Barbosa, que aborda el papel de la memoria en la construcción de la categoría identitaria *pueblo originario* como sujeto político en la Ciu-

dad de México, que busca entender la memoria urbana de esos pueblos como un campo de disputa, de convergencia y de posicionamiento político. La investigación explora las discusiones desde la historia, la antropología, el derecho y los relatos personales que confluyen en la conformación de dicha categoría, que alude a la reivindicación y al reconocimiento de una identidad territorial urbana con base en las memorias construidas en torno a un pasado común.

La sección Aportes incluye asimismo el trabajo de Samuel Villela que estudia la Mixteca nahua tlapaneca en la zona de la Montaña de Guerrero, donde se llevan a cabo prácticas rituales que tienen como actores principales a los oficiantes nativos, conocidos como *natu'va* entre los *na savi*, como *tlahmáquetl* entre los nahuas, y como *meso* entre los *me'phaa*. Se les atribuye el don de la palabra sagrada y la capacidad de servir como mediadores con las deidades, además de poseer capacidades curativas; en algunos casos —como entre los *na savi*— recurren al uso de alucinógenos con propósitos de diagnóstico. Este tipo de prácticas ha venido disminuyendo y adquiriendo nuevos matices en los últimos 20 años, entre otras razones por la avanzada edad de los oficiantes, y lo efectos de la migración en buena parte de los pobladores que dejan de creer en estas tradiciones.

Cierra esta sección de la revista el trabajo de Iván Renato Zúñiga sobre la geografía sagrada y el paisaje ritual, que forman parte de la cosmovisión indígena en el valle de Toluca, y en especial sobre las prácticas rituales alrededor de la imagen del Divino Rostro, quien para los lugareños funge como controlador del clima e intermediario benéfico en los desastres naturales. La deidad se encuentra en los espacios rituales de los cerros localizados en los municipios de Lerma, Ocoyoacac y Huixquilucan, y en sus cimas existen santuarios de adoración y pedimento, a donde acuden las personas para solicitar alivio a situaciones personales, laborales, familiares y de salud.

La sección Diversa incluye el trabajo de Julio Amador Bech, que constituye una crítica al texto

de Andrés Ortiz-Osés: “Mitologías culturales”, que pretende definir la trayectoria histórica que han seguido las tradiciones míticas de Europa y Asia. Cuestiona sus pretensiones de universalidad y su perspectiva eurocéntrica, así como la falta de un fundamento arqueológico sólido en la formulación de sus hipótesis sobre la supuesta religión de la Diosa Madre. Se apoya en la etnología reciente para criticar su manera de conceptualizar el “animismo”, y demostrar que sus conceptos sobre el budismo y el taoísmo son completamente erróneos.

El segundo artículo de la sección, de las autoras Christina A. Sue y Tanya Golash-Boza, analiza las experiencias de los miembros de la llamada diáspora africana en México y Perú, y critica la idea de una relación lineal entre la memoria de la esclavitud, la comprensión de los antecedentes ancestrales y la construcción de la identidad racial. Argumenta asimismo que aspectos como la urbanización, la globalización y la exposición a la diáspora más amplia no conducen necesariamente a una conciencia diaspórica.

Finalmente, se incluye en la sección Antropología de la imagen la colorida colaboración de María del Consuelo Maquívar sobre los exvotos mexicanos, en tanto imágenes votivas de agradecimiento. La devolución de un importante lote de 594 de estas pequeñas obras pictóricas por parte del gobierno italiano, en marzo de 2019, da pie a una reflexión de la autora sobre la naturaleza y génesis de esta tradicional y particular forma de expresión del arte popular, al tiempo que ofrece un análisis iconológico de un conjunto de imágenes especialmente seleccionadas de este considerable e invaluable acervo devuelto a nuestro país.

Esperamos que los contenidos de este número resulten del interés a nuestros lectores, y contribuyan a su vez a estimular la participación de aquellos especialistas interesados en dar a conocer los resultados de sus investigaciones relacionadas con las temáticas de nuestra revista.

Iris Pascual Gutiérrez*

Resumen: El final del movimiento estudiantil de 1968 generó en sus participantes desencanto, frustración y dudas respecto del camino político a seguir en el futuro. Una de las plasmaciones más características de este ambiente fue el cine filmado en medios universitarios e independientes entre Tlatelolco y 1970, del cual *Reed, México insurgente* (Paul Leduc, 1970) es un buen ejemplo. Ese largometraje presenta una visión estética y discursivamente renovada de la Revolución mexicana, al tiempo que invita a reflexionar sobre la situación y expectativas de la juventud urbana de clase media durante estos años.

Palabras clave: movimiento estudiantil de 1968, Revolución mexicana, relaciones cine-historia, John Reed, cine independiente.

Abstract: The end of the 1968 student movement generated disenchantment, frustration and doubts among its participants regarding the political path to follow in the future. One of the most characteristic representations of this environment was the cinema filmed in universities and independent media between Tlatelolco and 1970, of which *Reed, México insurgente* (Paul Leduc, 1970) is a good example. This feature film presents an aesthetic and discursively renewed vision of the Mexican Revolution and invites you to reflect on the situation and expectations of the middle-class urban youth during these years.

Keywords: 1968 student movement, Mexican Revolution, cinema-history relationship, John Reed, independent cinema.

Relato de la Revolución y reflexión sobre la juventud urbana post Tlatelolco en *Reed, México insurgente* (Paul Leduc, 1970)

Revolution's Narration and Reflexión on Urban Post Tlatelolco's Youth in *Reed, México insurgente* (Paul Leduc, 1970)

Desde hace ya varias décadas el cine se ha asentado como una herramienta de primer nivel para el estudio del pasado. Gracias a las aportaciones de numerosos especialistas —entre los cuales los más destacados e influyentes probablemente sean Marc Ferro (Ferro, 1995; 2005: 7-14; 2008), Robert Rosenstone (Rosenstone, 1997; 2014) y Pierre Sorlin (Sorlin, 1985; 1991: 73-87)— el interés por la manera en que la gran pantalla recoge, interpreta e influye sobre los acontecimientos políticos, las mutaciones de naturaleza cultural o los procesos económicos experimentados por las sociedades humanas goza de un amplio reconocimiento en el campo académico. En última instancia, los presupuestos teóricos y los estudios de caso desarrollados por todos los autores que se han adentrado en el campo de las relaciones entre cine e historia permiten observar (pese a sus diferencias metodológicas) las películas desde una triple perspectiva: como fuente, agente y relato histórico.

Con esta idea como punto de partida, el presente trabajo propone un análisis del filme *Reed, México insurgente* (Paul Leduc, 1970) de acuerdo con las siguientes premisas: por un lado, consideramos que el uso de una estética cercana a lo documental, junto con una narración que incidió en el carácter popular y masivo de la Revolución mexicana propiciaron que

Postulado: 21-02-2019
Aceptado: 05-11-2019

* Universidad Internacional de La Rioja. <irispascual87@gmail.com>.

Leduc rompiera con el tratamiento mayormente superficial que la industria cinematográfica azteca había dado a ese episodio durante las décadas anteriores. Pero además, entendemos que su director se valió del pasado para reflexionar acerca del movimiento estudiantil de 1968, señalando algunas de sus limitaciones y, sobre todo, haciendo un llamamiento para que la movilización que con él se puso en marcha continuara. Así, esta película no sólo ofrecería una interpretación histórica de los años revolucionarios, sino que también constituiría una fuente de información en torno a la realidad mexicana de finales de los sesenta, especialmente en lo relativo al clima desencantado que tras el dramático final del 68 embargó al sector social que más se había involucrado en su desarrollo (y al cual el propio Leduc pertenecía): la juventud urbana de clase media con educación superior. Un fenómeno abordado ampliamente desde un punto de vista historiográfico, periodístico o testimonial,¹ pero que lo ha sido mucho menos en lo que se refiere a la emisión de discursos cinematográficos.

Para tratar esas cuestiones, en primer lugar dedicaremos algunas palabras al contexto político y social de México durante el periodo 1969-1970, centrándonos en la crisis interna que a lo largo de esos años afectó a las instituciones de educación superior y en gran medida las anuló como espacios eficaces de contestación a las iniciativas oficiales. A continuación repasaremos el marco cinematográfico del país a finales de los sesenta, atendiendo sobre todo a los ámbitos no industriales (en los cuales se sitúa nuestro objeto de estudio): la relevancia de los *Comunicados del Consejo Nacional de Huelga* y *El grito*, las voces que veían en la producción independiente una alternativa al declive artístico y económico que aquejaba a la gran pantalla mexicana; la filmación durante esos años en medios

¹ El desconcierto y las dudas respecto al camino a seguir en el futuro más inmediato que caracterizaron la actitud de muchos participantes en el movimiento estudiantil con posterioridad a Tlatelolco han sido mencionadas por un buen número de autores. Algunos de los trabajos más conocidos en este sentido, desde diferentes presupuestos ideológicos y metodologías, son los de Gastón García Cantú (1973), Elena Poniatowska (2000) y José René Rivas Ontiveros (2007).

universitarios e independientes de cintas que recogieron la atmósfera desencantada mencionada más arriba o una corriente de documental militante que comenzó a tomar cuerpo a partir de 1969 en varios países iberoamericanos, cuyo máximo exponente fue *La hora de los hornos*. Seguidamente analizaremos en detalle *Reed, México insurgente* para, por último, presentar las conclusiones alcanzadas.

La crisis política en la Universidad mexicana (1969-1970)

Indudablemente, la movilización estudiantil que ocurrió entre julio y diciembre de 1968 generó amplias expectativas de futuro entre las clases medias universitarias progresistas de México. Una buena muestra de ello fue el *Manifiesto a la Nación 2 de octubre*, un documento publicado por el Consejo Nacional de Huelga el 4 de diciembre de ese año; en él se remarcaban los logros alcanzados por los manifestantes desde julio² y se auguraba el inicio de una nueva fase para el país, presidida por una convergencia creciente entre estudiantes, trabajadores urbanos y campesinos en pos de mayores libertades políticas y justicia social (Rivas, 2007: 811). Sin embargo, lo cierto es que a lo largo del periodo 1969-1970 la vida política de las instituciones mexicanas de educación superior se vio marcada por la frustración y la apatía. Esta situación puede relacionarse con la asunción de metas futuras irreales por parte de los grupos más politizados dentro del 68, ello como consecuencia de una lectura incompleta de la realidad nacional (bási-

² Sus autores entendieron que, en ese momento, los estudiantes movilizados podían mostrar éxitos tangibles: el debate en torno a los artículos del Código Penal referidos a los delitos de “disolución social”; la salida de policía y ejército de los centros educativos; la puesta en libertad de los detenidos o la defensa de la autonomía universitaria. Pero además, consideraban que el movimiento iniciado en julio ostentaba “otra serie de logros que aunque menos concretos son más importantes para la vida política de México”. Entre ellos: iniciar “una etapa de discusión, de crítica y de reflexión política”; mostrar que “es posible movilizar a grandes sectores del pueblo al margen de los controles oficiales”, o “haber acercado a través de las ‘brigadas políticas’ a los estudiantes, con el pueblo de México y sus problemas” (Rivas, 2007: 593-597 y 807-811).

camente en lo tocante a la fortaleza de los nexos entre universitarios y sectores populares de la sociedad).³ Y, sobre todo, con la durísima represión desencadenada por las autoridades: esta etapa se caracterizó por la eliminación de cualquier conato de continuación o derivación del movimiento estudiantil.

Algunas expresiones de la vigencia del clima represivo propio de 1968 durante los dos últimos años del sexenio diazordacista fueron la prohibición sistemática de toda protesta estudiantil dentro y —principalmente— fuera de los recintos universitarios, el acoso a personalidades y colectivos con sensibilidades progresistas o la reactivación de las “porras” en la UNAM, fenómeno que había sido prácticamente erradicado por el movimiento estudiantil (Rivas, 2007: 627-641). Como consecuencia, y pese al triunfalismo de textos como el *Manifiesto*, un pesado ambiente de derrota se instaló en los centros educativos del país, en particular entre quienes más se habían movilizado durante el 68; ello se observó, por un lado, en una gran mayoría del alumnado cada vez más desmotivado y desconectado, no sólo de cualquier actividad reivindicativa sino también de la vida académica y cultural universitaria:

El desencanto que fomenta la frustración política y la amargura de la dispersión de las fuerzas organizadas favorecieron la adopción de la cultura de la droga: música para aturdirse; marihuana para escapar de una realidad brutalizada; agrupación con los más íntimos para abolir los valores aprendidos; suprimir la esperanza activa y desesperar, en voz alta, de México (García Cantú, 1973: 42).

Y, por el otro, en la progresiva radicalización y aislamiento de los grupos con una conciencia política

³ Pese a sus muchos hallazgos, también es necesario apuntar que el movimiento estudiantil de 1968 fue un fenómeno circunscrito casi en exclusiva al entonces Distrito Federal y protagonizado ante todo por jóvenes de clase media, los cuales tuvieron serias dificultades para hacer llegar su mensaje a la esfera obrera y campesina (sectores, por otro lado, muy mediatizados por el corporativismo oficial vigente durante aquellos años). Por ello resulta innegable que fue una experiencia ajena a las vivencias y preocupaciones de millones de mexicanos, especialmente en las vastísimas áreas rurales del país. Esta cuestión ha sido mencionada por Pablo González Casanova (1981: 23), Carlos Monsiváis (2008: 236) y Sergio Zermeño (1978: 162-177 y 219-232).

de izquierda más asentada.⁴ Esa tendencia se consolidó pocos años después: el fracaso del Foro Nacional Estudiantil celebrado en la UNAM en abril de 1972, esencialmente por las desavenencias entre las diferentes corrientes que en él participaron, acabó con la última oportunidad para reorganizar el movimiento estudiantil en México (Rivas, 2007: 708-716). A partir de entonces el carácter masivo y en general pacífico que caracterizó la protesta universitaria durante los sesenta quedó definitivamente atrás y, en muchos centros educativos, la acción política de izquierda acabó siendo controlada por pequeños grupos que preconizaban el uso de la violencia como herramienta prioritaria.⁵ Es más, incluso entre quienes mantenían un compromiso político sólido, y por ello propugnaban medios esencialmente pacíficos, la Universidad perdió peso como espacio de acción: un ejemplo en este sentido fue la “línea de masas” de inspiración maoísta.⁶

El cine universitario e independiente en México desde el movimiento estudiantil hasta 1970: algunas consideraciones

Si el contexto histórico que acabamos de definir es fundamental para entender en toda su extensión una obra como *Reed, México insurgente*, no podemos

⁴ Un factor a tener en cuenta a la hora de valorar el origen de las guerrillas urbanas. En un escenario marcado por la represión gubernamental (la cual se atenuó a partir de 1971, pero no desapareció por completo) muchos jóvenes procedentes del Partido Comunista Mexicano o de colectivos cristianos entendieron que las vías legales para participar en política estaban cerradas, siendo necesaria una lucha armada que derrocará al gobierno y estableciera uno nuevo, de base marxista leninista. Surgieron así varias decenas de grupos armados, cuya actividad se desarrolló fundamentalmente entre 1969 y 1974. En torno a esta cuestión resultan de interés: Marco Bellingeri (1993: 49-73) o Rodolfo Gamiño Muñoz (2011: 53).

⁵ Este fenómeno no fue privativo de la Ciudad de México, sino que comprendió también otras regiones del país como Durango, Chihuahua, Puebla o, muy especialmente, Sinaloa (González de Alba, 1973: vii).

⁶ Tras el 68 muchos universitarios se desplazaron a barrios obreros, zonas rurales y asentamientos marginales de las grandes ciudades, considerando que la movilización de estas fuerzas sociales sólo sería posible conociendo a fondo su realidad cotidiana (Zermeño, 1996: 16-18).

decir menos del marco cinematográfico en el que se produjo. Obviamente, abordar con detalle toda la complejidad de la gran pantalla mexicana a finales de los sesenta y principios de los setenta es algo que excede los objetivos de estas páginas. Pero sí creemos tan posible como necesario mencionar los hitos principales del cine elaborado durante estos años fuera de los canales industriales —del cual la cinta que nos ocupa es uno de los máximos exponentes— y señalar algunas de las influencias foráneas más en boga en los medios fílmicos universitarios e independientes del país.

La aproximación comienza, por supuesto, con las películas más estrechamente ligadas al movimiento estudiantil. Poco después de su inicio, los alumnos y algunos profesores del Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) de la UNAM entendieron que la manera más adecuada de tomar partido era empuñar la cámara y grabar los acontecimientos. El primer fruto de esta actitud fueron los *Comunicados del Consejo Nacional de Huelga*, cuatro cortometrajes documentales de Rafael Castanedo y del propio Paul Leduc con el objetivo de dar voz a los manifestantes, exponer sus reivindicaciones y contrarrestar la información de sesgo oficialista que predominaba en los medios de comunicación mayoritarios (García Riera, 1994a: 184). Sin embargo, alcanzó su máximo nivel con *El grito*. Una vez finalizado el conflicto, Manuel González Casanova (a la sazón director del CUEC) decidió que los fragmentos más representativos de las ocho horas de material rodado entre julio y Tlatelolco merecían agruparse. El resultado fue ese documental, dirigido por Leobardo López Arretche.⁷ Pese a su simplicidad argumental (una sucesión cronológica de los hechos más sobresalientes del 68 agrupados en cuatro bloques, cada uno de ellos correspondiente a los meses de julio, agosto, septiembre y octubre) el primer largometraje del CUEC es una de las cintas más destacadas del cine mexicano no industrial. No tanto

⁷ Quien contó con el apoyo de Alfredo Joskowicz (dirección), Ramón Aupart (edición) y Rodolfo Sánchez Alvarado (sonido) (Ayala, 1974: 339).

por su calidad⁸ como por la relevancia que, en su momento, alcanzó la denuncia de la represión oficial.⁹

Y no sólo eso: tanto los *Comunicados del Consejo Nacional de Huelga* como *El grito* mostrarían la influencia en las universidades mexicanas del “Nuevo Cine Latinoamericano” de los sesenta, uno de cuyos postulados fundamentales era la vocación contrainformativa. Así pues, la gran pantalla era concebida como un medio a través del cual mostrar la verdadera realidad del continente frente a la imagen deformada transmitida por Hollywood y las industrias cinematográficas locales, culpables de vehiculizar un discurso imperialista favorable al mantenimiento de unas relaciones políticas, económicas y culturales de dependencia entre las metrópolis estadounidenses y europeas y las nuevas colonias afroasiáticas e iberoamericanas (Gil, 1999: 38-51). La ruptura de esta dinámica podía conseguirse desde la ficción pero, dado que la expresión de lo “real” ocupaba un lugar central en esta corriente, el documental fue clave en su evolución: ya en el *Manifiesto de Santa Fe* (1962) el argentino Fernando Birri sostuvo que la función del documental era “ponerse frente a la realidad con una cámara y documentarla, documentar el subdesarrollo” (Birri, 2003: 456). Aunque no tuvieron la profundidad argumental e ideológica de las obras de Birri o del cubano Santiago Álvarez (ni de las cintas de ficción con un fuerte componente documental que en aquellos momentos dirigían el boliviano Jorge Sanjinés o el brasileño Glauber Rocha), al enfatizar en el cine como contrainformación e identificar entre documental y objetividad, los *Comunicados del Consejo Nacional de Huelga* y *El grito* nos muestran cómo los postulados del “Nuevo Cine Latinoamericano” eran conocidos en las aulas del CUEC hacia 1968. Paul

⁸ Ya en los noventa el crítico Emilio García Riera señaló que la mala calidad técnica de *El grito* podía condicionar, con el paso del tiempo, su valor testimonial (García Riera, 1994a: 182). Por su parte, Eduardo de la Vega incidió en la —a su juicio—escasa profundidad analítica de esta cinta (De la Vega, 1999: 71).

⁹ Encontramos algunas reacciones positivas a las primeras exhibiciones de *El grito* en aulas universitarias a comienzos de los años setenta en David Ramón (1972b: 6) y Francisco Sánchez (1972b: 7).

Leduc, quien tuvo una participación destacada en el rodaje de esos documentales, sin duda recibió las influencias que hemos mencionado, las cuales podrían apreciarse en la propuesta estética o en la intencionalidad política de *Reed, México insurgente*.

Por otro lado, la realización de la película se enmarca en una etapa de extraordinario auge para el cine independiente mexicano. Como consecuencia de la profunda crisis artística e industrial en que se encontraba inmersa la gran pantalla del país,¹⁰ a finales de los sesenta y comienzos de los setenta se incrementó el interés por trabajar al margen de los mecanismos de financiación, producción, distribución y exhibición articulados por el Banco Nacional Cinematográfico. Ese interés se materializó, por un lado, en obras individuales como *La manzana de la discordia*, de Felipe Cazals (1968) (García Tsao, 1994: 43-54) o *Anticlímax*, de Gelsen Gas (1969) (Ayala, 1970a: 14-15; García Riera, 1994a: 238-239). Y, sobre todo, en iniciativas colectivas y eventos específicos. Así, en 1968 se constituyó el Grupo Cine Independiente de México, formado por Cazals, Arturo Ripstein, Tomás Pérez Turrent, Pedro Miret o Rafael Castanedo. Sus miembros (además de figuras cercanas aunque no integradas en él, como Paul Leduc) aspiraban a evitar la subordinación de la creatividad individual al Estado y a los productores privados, un posicionamiento en el que se aunaban preocupaciones estéticas con las naturales desconfianza que, después del movimiento estudiantil, impregnaba a los jóvenes creadores de cualquier campo en su relación con las políticas culturales emanadas del gobierno (Vázquez, 2012: 40). La independencia buscada se conseguiría mediante la elaboración de películas con una calidad suficiente como para ser presentadas en circuitos “de autor” internacionales y capaces de generar en ellos una recaudación que sostuviera nuevos

proyectos (Maciel, 2012: 189). Bajo esas premisas, Cazals dirigió un largometraje titulado *Familiaridades* (1969) (García Tsao, 1994: 57-65) y Ripstein fue responsable del largometraje *La hora de los niños* (1969) y de varios cortometrajes rodados entre 1970 y 1971 (García Riera, 1988: 67-83).

Una sensibilidad semejante motivó la convocatoria, en enero de 1970, del Primer Concurso Nacional de Cine Independiente. Convencidos de que todas las iniciativas anteriores dirigidas a la renovación del cine mexicano habrían resultado infructuosas, sus organizadores (el Centro de Arte Independiente las Musas, un espacio formado por intelectuales y artistas como Rubén Gámez, Juan de la Cabada o Armando Zayas) quisieron estimular con él la elaboración de películas al margen de la industria, pero dotadas de una calidad técnica aceptable, que plasmaran tanto las inquietudes de sus creadores como la realidad nacional y que además resultaran interesantes para públicos amplios (Dante, 1970: 3). Para desarrollar esta propuesta se valieron del formato súper 8, una variación del 8 mm tradicional introducida en México en 1965 y cuyo uso se extendió rápidamente entre los jóvenes que deseaban innovar la producción cinematográfica.¹¹ Bajo la temática “Nuestro país”, el Primer Concurso recibió veinte cortometrajes¹² que reflexionaron acerca de cuestiones tan trascendentes como la participación política o el papel social de la creación artística, con un tono que aunaba contestación y desengaño:

Muchas películas compartieron tema, puntos de vista y estrategias narrativas. Hacían una crítica a los poderes establecidos (Iglesia, políticos, ejército, familia), denunciaban la indiferencia social hacia la miseria, aludían a lo que sucedía en el escenario

¹¹ En cuanto a las características técnicas, limitaciones y posibilidades de este formato, véase Vázquez (2012: 9-37).

¹² Todas ellas realizadas por directores que nunca antes habían rodado a nivel profesional. Cinco (*El padre o Why?*, Enrique Escalona y Galo Carretero; *La grieta*, Luis Cisneros y César Ratteni; *Mi casa de altos techos*, David Celestinos; *El tercer suspiro*, Alfredo Gurrola y *El fin*, Sergio García) fueron agraciados *ex aequo* con un premio simbólico, consistente en un diploma firmado por Luis Buñuel (Dante, 1970: 2).

¹⁰ Esta crisis se inició a finales de los cuarenta y se hizo evidente hacia 1958. En torno a la idea de crisis como elemento indispensable para entender el hecho filmico en México, véase Alberto Ruy Sánchez, *Mitología de un cine en crisis* (1981). Una mirada completa y bastante reciente al cine mexicano de los sesenta, centrada en el rol del agente estatal, la presenta David R. Maciel (2012: 165-225).

mundial (como el movimiento estudiantil de mayo en Francia o la guerra de Vietnam), o se preguntaban por el rumbo que debían tomar el arte en ese momento (Vázquez, 2012: 47).

Su tono revelaría, a juicio de autores como el crítico Jorge Ayala Blanco, la emergencia de una necesidad expresiva nueva y angustiada, derivada del impacto causado por la represión del movimiento estudiantil (Ayala, 1974: 364). La cual se manifestó con especial fuerza en dos películas producidas por el CUEC en 1970: *Crates* (Alfredo Joskowicz) y *Quizá siempre sí me muera...* (Federico Weingartshofer). La primera ofreció una reflexión en torno al compromiso, caracterizada por una interesante exploración de los sentimientos religiosos, así como una lectura pesimista de la juventud urbana mexicana en el contexto post-68 (Ayala, 1971: 15; García Riera, 1994b: 97-99). Por su parte, *Quizá siempre sí me muera...* no sólo mostró una clara vocación rupturista sino que también lanzó una mirada sarcástica y desencantada hacia la militancia política de los jóvenes de clase media durante y después del movimiento estudiantil: a través de los diferentes “niveles” en que se organizan las peripecias de su protagonista encontramos alusiones a las estériles discusiones ideológicas que —en varios momentos del 68— protagonizó el CNH o a una temprana desmitificación de la acción guerrillera (Ayala, 1994b: 178). Estas obras, además de su relevancia estética, constituirían un valioso recurso histórico, ya que nos permiten aproximarnos a cómo una parte de la juventud universitaria entendía la realidad mexicana de los últimos años sesenta. Especialmente el paso de uno de los epicentros fundamentales del movimiento estudiantil desde la reivindicación (tanto Joskowicz como Weingartshofer formaron parte de los equipos que elaboraron los *Comunicados del Consejo Nacional de Huelga y El grito*) hasta el desmovilización que mencionábamos en el apartado anterior.

Por último, no podemos pasar por alto una cuestión de gran interés: en paralelo al reflejo de este clima desencantado en el cine universitario e independiente se produjo la entrada en México de una

corriente documental caracterizada por la intencionalidad revolucionaria, cuyo máximo exponente fue *La hora de los hornos* (Fernando Solanas y Octavio Getino, 1968). Estos realizadores argentinos, miembros del grupo Cine Liberación, afirmaban que la gran pantalla podía servir para construir una nueva imagen de lo iberoamericano y así combatir la dominación de naturaleza “colonial” que, a su juicio, sufría el continente. Sería el “Tercer Cine”, llamado a erigirse en alternativa a unas industrias locales que únicamente buscarían emular a pequeña escala el modelo Hollywood (“Primer Cine”) y a un cine “de autor”, guiado por un limitado afán reformista y expresión —al igual que el anterior— de la dependencia cultural iberoamericana (“Segundo Cine”). Es decir, Solanas y Getino concebían el cine como un instrumento contrainformativo, de manera semejante a como lo había definido Birri pocos años antes. Pero sus argumentos iban más allá, puesto que —en su opinión— las películas también podrían contribuir a la movilización revolucionaria de la sociedad. Para ello la no ficción desempeñaba un lugar primordial (Solanas y Getino, 1972: 40-75).

Esa propuesta, unida a las posiciones de otros cineastas iberoamericanos como el cubano Julio García Espinosa (1988: 63-77) o el giro a la izquierda dado por *Cahiers du Cinéma* en 1969,¹³ caló rápidamente en México. La primera cinta abiertamente inspirada en *La hora de los hornos* rodada en el país data de 1970.¹⁴ Y un año más tarde dos acontecimientos nos hablan de su consolidación. Por un lado, la publicación de un ensayo que adaptaba los argumentos esgrimidos por Solanas y Getino al contexto mexicano (S/N, 1972: 138-144). Y, sobre todo, el nacimiento de la Cooperativa de Cine Marginal tras la celebración del Segundo Concurso Nacional de Cine Independiente (Vázquez, 2012: 196). Es cierto que la

¹³ Con la publicación del texto colectivo “Cine/ideología/crítica” *Cahiers* dejó de lado la “política de autor” para convertirse en “una revista marxista de lucha ideológica dentro del campo cinematográfico” (Ayala, 1974: 535).

¹⁴ *México, la revolución congelada*, obra del argentino Raymundo Gleyzer. En torno a esta película puede consultarse Jorge Ayala Blanco (1972b: 15).

influencia de esta corriente apenas se manifiesta en *Reed, México insurgente*, estando más presente en obras posteriores de Leduc como *Etnocidio, notas sobre el Mezquital* (1976). Sin embargo, ocupa un lugar de gran importancia en el contexto cinematográfico, cultural y social mexicano de finales de los sesenta y comienzos de los setenta.

El pasado y el presente en *Reed, México insurgente*

Filmada en blanco y negro y 16 milímetros (que posteriormente fueron virados a sepia y ampliados a 35 milímetros para su exhibición comercial y difusión internacional), *Reed, México insurgente* supuso una lectura renovada, tanto en la forma como en el fondo, de la Revolución mexicana. En esta producción independiente apenas se aprecia el tono heroico, la omnipresencia de los grandes íconos de la historia nacional, la voluntad por presentar relatos totalizadores —aunque ideológicamente sesgados— o el melodrama, rasgos que caracterizaron la mayor parte de las aproximaciones a ese episodio realizadas por el cine industrial mexicano hasta aquel momento. En cambio, para su primer largometraje Paul Leduc optó por presentar la Revolución como un movimiento popular a partir del cual sería posible reflexionar sobre los acontecimientos vividos en el país entre 1968 y 1970.

La Revolución mexicana se encontraba en su apogeo cuando, comisionado por el *Metropolitan Magazine*, el periodista, poeta y activista estadounidense John Reed visitó el norte del país entre finales de 1913 e inicios de 1914, periodo durante el cual convivió con las tropas de los generales revolucionarios Urbina y Villa. Uno de los frutos de esta experiencia fue el libro *México insurgente*, cuya versión original en inglés fue publicada en 1915 (De la Cabada, 1986: xvi). En él, aunando la narración en primera persona con un estilo descriptivo notablemente periodístico, Reed dejó constancia no sólo de las campañas militares que presenció. También —y especialmente— de los paisajes, tradiciones y otros aspectos de México,

así como de las opiniones ante el proceso revolucionario en curso y de las expectativas de futuro de sus gentes. Es en esta obra, a caballo entre el libro de viajes, el periodismo de guerra, el relato etnográfico y la autobiografía, en la que se inspira la cinta de la que ahora nos ocupamos.

<i>Reed, México insurgente</i>. Breve ficha técnica	
Producción (1970)	Salvador López, Ollín y asociados, Luis Barranco
Dirección	Paul Leduc
Guion	Juan Tovar y Paul Leduc sobre <i>México insurgente</i> , de John Reed
Fotografía	Alexis Grivas
Edición	Giovanni Korporaal y Rafael Castanedo
Intérpretes principales	Claudio Obregón (John Reed), Eduardo López Rojas (general Urbina), Ernesto Gómez Cruz (capitán Seáñez), Carlos Castañón (Fidencio Soto), Hugo Velázquez (Longino), Eraclio Zepeda (Pancho Villa), Enrique Alatorre (Venustiano Carranza)
Duración	105 minutos

Fuente: Elaboración propia a partir de Emilio García Riera (1994b: 153 y 156).

Uno de los grandes hallazgos de esta película es la traducción a imágenes de uno de los rasgos fundamentales del texto escrito que toma como modelo: la interrelación constante entre la presencia de un narrador subjetivo y la descripción exhaustiva que tal hace de la realidad que lo rodea. El director se valió de varios mecanismos para subrayar esa dualidad. Así, por ejemplo, la fotografía en sepia, el uso de intertítulos, el tono sobrio y descriptivo o la presencia en determinadas ocasiones de una voz en *off* explicativa aluden directamente a las convenciones del cine documental.¹⁵ Sin embargo, todas las imágenes que ofrece la pantalla son recreaciones, algo que el director no esconde: con frecuencia empleó combina-

¹⁵ La “calidad documental” de esta película es (junto con las conexiones con el cine de Fernando de Fuentes y la aproximación a las personalidades históricas) uno de los puntos más subrayados por Sven Pötting (2015: 161-162).

ciones de planos generales, primeros planos y planos detalle (además de cámara al hombro) absolutamente irrealizables con la tecnología de los años 1910. Un buen ejemplo en este sentido es la secuencia que recrea el cortejo fúnebre de Abraham González.

Esta llamada de atención al espectador, recordándole que se encuentra ante una versión cinematográfica de una narración literaria y no ante una ventana abierta al pasado, se pone de manifiesto en otra característica central de *México insurgente* que Leduc adaptó perfectamente a la gran pantalla. El libro está estructurado en torno al encadenamiento de capítulos breves que, a manera de pequeños artículos, narran acontecimientos concretos —en ocasiones simples anécdotas— desarrollados en marcos temporales y espaciales muy acotados. En líneas generales, y pese a que se omitieron muchas de esas *vistas* (especialmente las que aluden a hechos no directamente conectados con el hilo narrativo principal o que funcionan como *flashback* o *flash forward*), la película repitió esta estructura coherente pero voluntariamente fragmentada. Con lo cual, en nuestra opinión, el director no se limitó a reproducir con la máxima fidelidad el original literario. Consideramos que intentó subrayar el carácter de Reed como protagonista y narrador de una historia pero, al mismo tiempo, con una visión de los acontecimientos y un juicio sobre los mismos forzosamente incompleto. Para Leduc, la voz de John Reed sería una más entre las muchas que narraron la Revolución, lo cual la despojaría de cualquier aspiración de validez universal sin por ello restar a su versión ni un ápice de rigor, interés o relevancia. La suma de una apariencia documental y la “sucesión de secuencias no ligadas por un desarrollo dramático convencional” (García Riera, 1994b: 159) no sólo supuso una aproximación a la década de 1910 desde posiciones estéticas poco habituales en el cine mexicano de la época sino que, sobre todo, permitiría relacionar a sus espectadores con el pasado de una forma distinta a la dominante en el México de 1970, tanto académica como fílmicamente. Se distinguió de la “historiografía del poder” (Florescano, 1976: II-IV) cultivada por las autoridades desde los años veinte, que entendía la Re-

volución como la culminación de una línea virtuosa de la historia nacional iniciada por la Independencia y continuada por la Reforma¹⁶ —además de un hecho unitario (Barrón, 2004: 110) y aún activo— y su plasmación cinematográfica, cuya máxima expresión en aquellos momentos fue el *Emiliano Zapata* dirigido por Felipe Cazals en 1970.¹⁷ Por el contrario, la cinta que nos ocupa convirtió la parcialidad en una virtud, rehuendo toda vocación por erigirse en un relato cerrado capaz de explicar en su totalidad este episodio histórico.

Otro rasgo notable de *Reed, México insurgente*, y que igualmente la alejó de la mayor parte de las aproximaciones cinematográficas al pasado hechas en México hasta ese momento, fue la manera en que entendió la Revolución, incidiendo en su carácter popular y masivo. Este elemento era clave en el ideario gubernamental pero, aunque estuvo constantemente reivindicado en los discursos oficiales, había quedado muy desdibujado cinematográficamente hablando: no era frecuente desde la “trilogía revolucionaria” de Fernando de Fuentes, en la década de 1930;¹⁸ sin embargo, el mexicano anónimo y la masa en movimiento fueron recuperados en *Reed...* como centro del relato y motor de la acción revolucionaria:

Reed pareció dar idea en primer término de un rescate muy importante: la revolución, tema privilegiado del cine mexicano, recuperaba en sus imágenes la fuerza del testimonio real, una fuerza sugerida por los documentos fotográficos [...] y cinematográficos [...] de su tiempo y por las ficciones de Fernando de Fuentes en la primera mitad de los años treinta, pero perdida después para un cine que vio casi siempre en la Revo-

¹⁶ Uno de los principales defensores durante los sesenta y los setenta de la continuidad histórica entre Independencia, Reforma y Revolución fue Jesús Reyes Heróles (1972), con obras como *La historia y la acción (la revolución y el desarrollo político de México)*. Una lectura crítica de esta argumentación puede encontrarse en Charles A. Hale (1996: 826-829).

¹⁷ En torno a esta película puede consultarse a Ayala Blanco (1970b: xv-xvi) o a García Tsao (1994: 67-80).

¹⁸ Formada por *El prisionero 13* (1933), *El compadre Mendoza* (1933) e *¡Vámonos con Pancho Villa!* (1935). Una interesante reflexión acerca de los valores expuesto por estas películas y su tratamiento del pasado la expone Carlos Monsiváis (1974: II-III).

lución un mero pretexto de desahogos folclóricos, machistas y pintoresquistas (García Riera, 1994b: 156).

Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que se trate de una actualización del discurso público en torno a la Revolución, ya que Leduc escapó a toda identificación oficialista evitando situar en el eje de la narración a los acostumbrados héroes patrióticos. Para ello propuso un lenguaje cinematográfico sobrio, caracterizado por la ausencia de contrapuntos musicales—únicamente aparece música diegética—, un predominio del plano general y la reducción al mínimo indispensable de las secuencias de batalla. Venustiano Carranza o Francisco Villa aparecen en pantalla, al igual que lo hacen entre las páginas de *México insurgente*. Además, inspiran en el espectador sentimientos semejantes a los que pudiera sentir el lector de esta obra: una fría indiferencia en el caso del primero, simpatía hacia el segundo. Sin embargo, aparecen en sus despachos o almorzando, completamente despojados de rasgos heroicos y con apenas referencias a sus caracteres personales, ideología o trayectoria política previa a 1914. Tal vez por entenderlas superfluas en el contexto mexicano, quizá para evitar que la narración gravitase excesivamente sobre estas personalidades, el director no incluyó (ya sea mediante *flashback* o voces en *off*) las largas semblanzas que John Reed dedicó a estas cuestiones. En su lugar, la cinta optó por hacer hincapié en la relación que el periodista entabla con individuos anónimos, cuyos sentimientos, impresiones y miedos se convirtieron en parte central del relato fílmico y, por extensión, histórico. Así, al igual que la crónica periodística original, esta película presenta un gran número de sensibilidades, incluyendo tanto aquellas que posteriormente fueron capitalizadas por el discurso gubernamental sobre la Revolución (la justicia de la lucha, la esperanza de un futuro mejor) como las que pudieran contradecirlo (el hartazgo ante una guerra que no acaba, la pobreza, el arribismo y las intrigas para alcanzar el poder). Otro elemento más a situar en el haber de Paul Leduc y su filme, pese a que éste apenas logra transmitir el asombro constante

de John Reed ante los paisajes infinitos, la vida cotidiana o las costumbres guerreras de México; tampoco refleja en toda su extensión la profunda implicación emocional con sus gentes que acabó desarrollando.

Por lo tanto, *Reed, México insurgente* propuso una representación del pasado estéticamente conectada con las tendencias cinematográfica renovadoras a nivel internacional y un relato de la Revolución que no era novedoso en sí (contaba con precedentes como *El compadre Mendoza* o ¡Vámonos con Pancho Villa!), pero que llevaba décadas sin explorarse (Ayala, 1973: XV). Sin embargo, el valor de esta cinta no se reduciría a mostrar que existían formas de acercarse a los años revolucionarios alternativas a la superficialidad musicalizada, la autocensura extrema o la divinización de los próceres de verbo grandilocuente y sombrero de ala ancha. De igual manera consideramos que, debidamente situada en el contexto histórico y fílmico en que se realizó (mismo que hemos definido en los apartados anteriores), podemos entenderla como una fuente capaz de hablarnos de las preocupaciones de la clase media políticamente comprometida a finales de los sesenta.

La manera en que este filme abordó los protagonismos individuales puede calificarse de ambigua. Por un lado, redujo el peso narrativo de las figuras históricas más reconocibles para dar cabida al revolucionario de a pie que el propio Reed conoció durante su periplo mexicano. Pero, al mismo tiempo, estableció un nuevo protagonista, que no es otro que el propio narrador John Reed. Tanto la crítica contemporánea¹⁹ como los estudios más recientes²⁰ coinciden en señalar que la trama de esta película no es tanto la Revolución mexicana en sí (sin negar su importancia) sino cómo Reed la narra y la evolución que se pro-

¹⁹ “El primer largometraje de Paul Leduc es algo más que un filme sobre la Revolución mexicana: es un filme sobre una conciencia humana en conflicto [...] es la relación —por necesidad imperfecta, es decir, parcial e incompleta— de los hechos circunstanciales que van conformando el comportamiento vital y moral de un individuo agobiado por numerosas contradicciones internas” (Sánchez, 1972b: 7).

²⁰ “*México insurgente* [...] hace más hincapié en la vida personal de Reed que en el contexto público” (Rosenstone, 2014: 176).

duce en su ideología a medida que se involucra en ella. A lo largo de la película el joven de clase media educado en Harvard se siente cada vez más frustrado por no poder participar directamente, con un arma en la mano, en la lucha junto con sus amigos mexicano. Estos sentimientos (una licencia del director, puesto que no se expresan como tales en la obra literaria) aparecen sobre todo en la secuencia que recoge la larga conversación entre el protagonista y su amigo Longino, durante la cual el primero confiesa la contradicción que siente entre su vocación revolucionaria y el miedo natural a exponerse a la muerte combatiendo. Después las batallas se suceden y, aunque siempre estará cerca de ellas, no participará en ninguna. Sin embargo, esta situación cambia en los últimos planos de la película: mientras las tropas de Villa ocupan una ciudad y se entregan al saqueo, Reed rompe el escaparate de una tienda para participar en aquél.

Al margen de la veracidad histórica del acontecimiento, este final tan abrupto se presta a varias interpretaciones. Por ejemplo, Robert Rosenstone considera que el John Reed de Paul Leduc tiene un cariz iniciático. México sería para él la experiencia que lo hizo madurar como persona, lo forjó como revolucionario y formó el sustrato del hombre que pocos años más tarde presencié en Petrogrado los *Diez días que estremecieron al mundo*. El escaparate funcionaría a manera de metáfora: tras una intensa lucha interior, Reed se ha decantado. Su opción es el compromiso sin ambages (Rosenstone, 2014: 178 y 191). Probablemente sea una interpretación correcta; pero ¿el compromiso de quién? Emilio García Riera, en su reseña mayormente elogiosa de la película, señala una idea que nos parece central: “Visto a la distancia, resulta para mí claro que *Reed* no dice tanto de la Revolución o de John Reed como de Paul Leduc, y eso no es un reproche: en arte, importa más el artista que el tema” (García Riera, 1994b: 158). Una afirmación, en primer lugar, consecuente con la principal seña de identidad de este crítico, su defensa de la “política de autor”; pero que también guarda una interesante sugerencia. Esta cinta no sería únicamente una evocación de la Revolución cuando aún

no se vislumbraba la adulteración de sus ideales por los sucesivos gobiernos y el México del futuro aún estaba por construir. Es también —creemos— una reflexión en torno a la actitud de los jóvenes mexicanos más politizados y la utilidad del compromiso en el contexto posterior a 1968.²¹

Leduc había participado activamente en el movimiento estudiantil y, como mencionamos más arriba, fue uno de los responsables de los *Comunicados del Consejo Nacional de Huelga*. Con este antecedente podemos lanzar la hipótesis de que el director vio en John Reed un sinónimo de sí mismo y de sus compañeros con preocupaciones políticas más o menos izquierdistas: jóvenes, idealistas y formados. Pero también una suerte de extranjeros capaces de empatizar con los oprimidos pero, pese a todos sus empeños, incapaces de penetrar por completo en las preocupaciones, creencias y vivencias de la mayor parte de los mexicanos. Obviamente, el abismo que mediaba entre la educación, posición social, valores... de John Reed y las personas que conoció en México en 1914 era muchísimo mayor que el que separaba en 1968 a las clases medias universitarias de los grupos excluidos del progreso económico vivido por el país desde la década de 1940. Pero, aun así, era notable. Es probable que esta fractura, formada por una combinación difícilmente cuantificable de buena voluntad redentora, incompreensión, desconocimiento o suficiencia intelectual (entre otros factores no desdeñables, como la mayor sujeción al aparato corporativo oficial) contribuyó a que el intento de los estudiantes movilizados por involucrar a los sectores populares acabara en fracaso. Un fracaso sobre el que, entendemos, Leduc reflexionó en *Reed, México insurgente*, proponiendo en el plano final una llamada a la acción para que los desencantados tras Tlatelolco renovaran su compromiso y se involucraran de nuevo en la compleja realidad política y social de México. Invitándolos en definitiva

²¹ La toma de partido como uno de los ejes centrales de esta película y la posibilidad que ofrece de cara a interpretar la realidad presente del país mediante la Revolución de 1910 ya fueron planteadas por la crítica de los primeros setenta, como Juan Jacobo Acal (1972: 3).

a salir —como hizo John Reed— de su zona de confort para volver a intervenir (no necesariamente por medio de la violencia) en la vida pública del país.

Así pues, esta película plantearía un segundo aporte, además de la representación de la Revolución a través de parámetros estéticos y discursivos renovados. Enriquecería nuestro conocimiento de la situación mexicana a finales de los sesenta, gracias a que expresó el punto de vista de la juventud de clase media —o al menos de algunos de sus integrantes— en torno al 68. Siendo además la primera cinta que hizo tal cosa tomando como base el relato del pasado. Y, aunque en los años siguientes encontraremos otros ejemplos en este sentido, sobre todo en el medio universitario (como por ejemplo *De todos modos Juan te llamas*, Marcela Fernández Violante, 1974), debemos reconocer el carácter precursor de *Reed, México insurgente*. Esto en cuanto a su papel como emisor de discursos políticos, sociales e históricos. Por otro lado, al carecer de datos directos relativos a su recepción más allá de las semanas que permaneció en cartelera tras su estreno oficial en el Distrito Federal (García Riera, 1994b: 156), no podemos afirmar de manera concluyente hasta qué punto el sector social al cual nos referimos se sintió reconocido en ella. Pero la buena acogida que tuvo entre las autoridades una vez iniciada la presidencia de Luis Echeverría²² nos lleva a su-

²² El mandato de Luis Echeverría (1970-1976) se caracterizó por un intenso esfuerzo gubernamental de cara a restaurar la relación entre la esfera oficial y las clases medias universitarias movilizadas durante el 68. Por ello (y pese a episodios represivos como el 10 de junio de 1971 o la violenta política antiguerrillera) las autoridades desarrollaron un amplio programa reformista, definido por el propio Echeverría como “Apertura democrática” y orientado en gran medida hacia este segmento social. Uno de sus jalones principales fueron las medidas relacionadas con el ámbito fílmico: durante estos años estimularon un proceso de renovación artística y económica de la gran pantalla nacional que gravitó sobre las diferentes expresiones de la “política de autor” surgidas en los sesenta (entre ellas una que ya mencionamos, el Grupo Cine Independiente de México). Entre 1971 y 1976 el Estado mexicano elaboró total o parcialmente decenas de películas, fuertemente vinculadas con el contexto del país y que con frecuencia mostraron un alto grado de permeabilidad hacia los discursos oficiales. Las cuales se erigieron en una pieza fundamental para la administración en su intento por reconducir el descontento que el movimiento estudiantil había sacado a la luz. En torno a este fenómeno la obra más completa es la de Paola Costa (1988).

poner que su impacto entre las clases medias urbanas pudo ser elevado.

En mayo de 1972 Rodolfo Echeverría (hermano del presidente y director del Banco Nacional Cinematográfico, la principal entidad oficial relacionada con el quehacer fílmico) declaró que “*Reed...* sería explotada comercialmente y distribuida por [la empresa distribuidora pública] Películas Nacionales” (García Riera, 1994b: 158). Después, fue una de las obras escogidas para dar forma al ciclo inaugural de la Sala de Arte Gabriel Figueroa, inaugurada el 28 de diciembre de aquel año (Mejía, 1973: 14-15). Para Jorge Ayala esta apropiación fue posible porque la cinta primaría el choque cultural de John Reed y su toma de conciencia individual por encima de una explicación en torno a las “causas objetivas” de la Revolución (Ayala, 1973). Y, aunque esa afirmación (propia de un autor que por entonces negaba que en México fuera posible crear y expresarse libremente dentro de los márgenes de la industria)²³ era esencialmente cierta, entendemos que los factores que explican este proceso son otros.

Indudablemente, el afán de las autoridades por acercarse a la juventud de clase media estuvo presente, y alcanzó a Paul Leduc de manera similar a como lo hizo con otros directores con destacadas trayectorias independientes, caso de Felipe Cazals o Arturo Ripstein. Sin olvidar que durante aquellos años el Estado brindó una amplia libertad creativa a los cineastas y que no puede hablarse de una comunión acrítica con la retórica presidencial (la lectura descarnada del atraso rural que el propio Leduc hizo al final del sexenio con *Etnocidio, notas sobre el Mezquital* sería un buen ejemplo en tal sentido). Además, otro motor que impulsó la entrada de *Reed...* en el campo de la promoción oficial del cine fueron los nexos que unen la película con las cintas de temática revolucionaria de los años treinta y el lugar capital que el cardenismo ocupaba en el ima-

²³ Algunas ejemplos de esta posición, defendida por un buen número de críticos cinematográficos mexicanos a comienzos de los años setenta son: Jorge Ayala Blanco (1972a: xvi); Arturo Garmendia (1972: 14-15); David Ramón (1972a: 14).

ginario echeverrista.²⁴ Así, desde la perspectiva gubernamental, no bastaría con retomar medidas agraristas o mostrar un fuerte tono nacionalista en política exterior, sino que también sería necesaria una vuelta a la estética y los valores del arte mexicano de la década de 1930. Aunque producido de manera independiente, el filme de Paul Leduc encajaría con estos patrones. Por ello las autoridades trataron, con éxito, de incorporarlo a su proyecto cultural.

Conclusiones

Reed, México insurgente ofrece al espectador una mirada amplia y cargada de matices en torno a dos momentos centrales del siglo XX en el país azteca. Uno es la Revolución, entendida como un episodio cuyo denominador principal serían la ausencia de protagonismos heroicos y la movilización popular. El otro (al cual se llega mediante la reflexión sobre la figura de John Reed) es el periodo 1969-1970, una época caracterizada —entre otras realidades— por un clima de apatía y dudas entre la juventud urbana de clase media con educación superior.

Desde un punto de vista centrado en las posibilidades del cine como recurso para el estudio del pasado, esta película constituye un ejemplo afirmativo sobresaliente. Por un lado, y en cuanto al filme como relato, al incidir de forma apropiada sobre aspectos bien conocidos de la Revolución mexicana subrayaría lo factible que es construir un discurso histórico sólido y riguroso mediante imágenes. Y ello pese a la distancia que media entre las convenciones del lenguaje cinematográfico y de las monografías académicas, distancia que el especialista debe conocer para analizar con propiedad el hecho fílmico (Rosenstone, 1997: 56-63). Pero además, la manera en que Paul Leduc empleó la década de 1910 a manera de palanca a partir de la cual ahondar en el presente la convierte en un

exponente de cine entendido como fuente y agente histórico. Es decir, una obra que —al margen del tiempo en el que se ambienta su trama— aporta información sobre las relaciones sociales, cultura, mentalidades y demás aspectos de la época en que se filmó; y que intenta ejercer en sus espectadores una influencia para, con ello, crear estados de opinión (Ferro, 1995: 16-18).

Precisamente, es mucho lo que esta película (analizada no de manera aislada sino junto con otros materiales fílmicos, hemerográficos y bibliográficos, tanto contemporáneos a su realización como posteriores) expone acerca del panorama político, social y cultural de México a finales de los sesenta. En concreto, consideramos que proporciona una mirada al estado de ánimo de los jóvenes urbanos de clase media movilizados durante el 68 y que experimentaron —ya sea de manera directa o indirecta— la represión gubernamental. Obviamente, ni fue emitida por el conjunto de este segmento social ni creemos que todo él se sintió reconocido en ella; pero —aunque se trata de una mirada parcial e incluso, si se quiere, personal— aludiría a la situación imperante en las universidades del país durante el periodo 1969-1970, las cuales se debatían entre el desencanto que embargaba a la gran mayoría de los estudiantes y las posiciones cada vez más violentas que comenzaban a asumir las minorías más radicalizadas. Pero en *Reed, México insurgente* también encontramos vitalidad, compromiso y un llamamiento final a continuar participando de la vida pública. Se trata con toda probabilidad de un alegato a mantener viva la llama del movimiento estudiantil, lo que convertiría a esta cinta en uno de los trabajos más optimistas entre los que (elaborados en el lapso que va desde Tlatelolco hasta el ascenso al poder de Luis Echeverría) reflexionaron sobre el camino político a seguir o las formas de organización de la juventud mexicana desde medios universitarios e independientes. Sin embargo, este tono relativamente esperanzado es lo que explicaría (junto con su proximidad estética y discursiva a la “trilogía revolucionaria” de Fernando de Fuentes) el interés que *Reed, México insurgente* despertó en las autoridades de la “Apertura

²⁴ La presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940) representaría, para Echeverría, una suerte de “pasado mítico caracterizado por un Estado rector y principal actor de la economía, promotor de bienestar social y reconocido defensor de los intereses nacionales frente a los actores extranjeros” (Zepeda, 1994: 24).

democrática”. El plano que cierra este filme no implica necesariamente una apelación a la violencia ni una exaltación de soluciones radicalizadas, por lo que podía ser perfectamente capitalizado por una esfera gubernamental que se estaba esforzando por atraer a la juventud del 68 hacia la vida institucional. En todo caso, este interés no convertiría la cinta en un producto oficialista y, a ojos del historiador, no haría sino remarcar los dos puntos centrales de nuestro análisis: la visión renovada (para el contexto cinematográfico de los años sesenta) de la Revolución mexicana y la manera en que plasmó mediante imágenes una parte de las actitudes, sensibilidades y expectativas de quienes habían participado en el movimiento estudiantil.

Bibliografía

- ACAL, Juan Jacobo (1972), “Reed-Leduc. México insurgente”, *Fin de semana*, suplemento de *El Día*, 7 de abril.
- AYALA BLANCO, Jorge (1970a), “Un nuevo cineasta: Gelsen Gas”, *Diorama de la Cultura*, suplemento cultural de *Excélsior*, 24 de mayo.
- _____ (1970b), “Un Zapata de utilería oficial”, *La Cultura en México*, suplemento cultural de *iSiempre!*, 9 de diciembre.
- _____ (1971), “Crates: bienaventurados los cínicos”, *Diorama de la Cultura*, suplemento cultural de *Excélsior*, 22 de agosto.
- _____ (1972a), “Diez contra uno”, *La Cultura en México*, suplemento cultural de *iSiempre!*, 29 de marzo.
- _____ (1972b), “Hacia una autopsia de la revolución”, *Diorama de la Cultura*, suplemento cultural de *Excélsior*, 18 de junio.
- _____ (1972c), “Los niveles de la anarquía”, *Diorama de la Cultura*, suplemento cultural de *Excélsior*, 24 de septiembre.
- _____ (1973), “La revolución bien vale una viñeta animada”, *La Cultura en México*, suplemento cultural de *iSiempre!*, 24 de enero.
- _____ (1974), *La búsqueda del cine mexicano 1968-1972*, México, UNAM.
- BARRÓN DE BENITO, Luis (2004), “José Vasconcelos, Luis Cabrera y la Revolución mexicana”, *Historia y Política: Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, núm. 11, 107-130.
- BELLINGERI, Marco (1993), “La imposibilidad del odio: la guerrilla y el movimiento estudiantil en México 1960-1974”, en Ilán SEMO et al., *La transición interrumpida. México 1968-1988*, México, Universidad Iberoamericana / Nueva Imagen.
- BIRRI, Fernando (2003), “El manifiesto de Santa Fe”, en Paulo Antonio PARANAGUÁ (ed.), *Cine documental en América Latina*, Madrid, Cátedra (Signo e imagen).
- CABADA, Juan de la (1986), “Prólogo”, en John REED, *México insurgente. Diez días que estremecieron al mundo*, México, Porrúa (Sepan cuantos... 366).
- COSTA, Paola (1988), *La apertura cinematográfica. México 1970-1976*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- DANTE, José (1970), “Primer Concurso Nacional de Cine Independiente”, *El Gallo Ilustrado*, suplemento cultural de *El Día*, 15 de febrero.
- FERRO, Marc (1995), *Historia contemporánea y cine*, Barcelona, Ariel.
- _____ (2005), “¿A quién le pertenecen las imágenes?”, *Istor. Revista Internacional*, año V, núm. 20, pp. 7-14.
- _____ (2008), *El cine, una visión de la historia*, Madrid, Akal.
- FLORESCANO, Enrique (1976), “La historiografía del poder (1920-1976)”, *La Cultura en México*, suplemento cultural de *iSiempre!*, 14 de septiembre, pp. II-IV.
- GARCÍA CANTÚ, Gastón (1973), *Universidad y antiuniversidad*, México, Joaquín Mortiz.
- GARCÍA ESPINOSA, Julio (1988), “Por un cine imperfecto”, en VV.AA., *Hojas de cine. Testimonios y documentos del nuevo cine latinoamericano. Volumen III. Centroamérica y el Caribe*, México, SEP / Fundación Mexicana de Cineastas / UAM, 1988, pp. 63-77.
- GARCÍA RIERA, Emilio (1988), *Arturo Ripstein habla de su cine con Emilio García Riera*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 67-83.
- _____ (1994a), *Historia documental del cine mexicano. 14, 1968-1969*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara / Gobierno de Jalisco / Conaculta / Imcine.
- _____ (1994b), *Historia documental del cine mexicano. 15, 1970-1971*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara / Gobierno de Jalisco / Conaculta / Imcine.
- GARCÍA TSAO, Leonardo (1994), *Felipe Cazals habla de su cine*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- GARMENDIA, Arturo (1972), “El tercer cine. El deber de la crítica ante la apertura”, *Diorama de la Cultura*, suplemento cultural de *Excélsior*, 7 de mayo, pp. 14-15.
- GAMIÑO MUÑOZ, Rodolfo (2011), *Guerrilla, represión y prensa en la década de los setenta en México. Invisibilidad y olvido*, México, Instituto Mora.
- GIL OLIVO, Ramón (1999), “Ideología y cine: el nuevo cine latinoamericano, 1954-1973”, *Secuencias: Revista de Historia del Cine*, núm. 10, pp. 38-51.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1981), *El Estado y los partidos políticos en México*, México, Era.

- GONZÁLEZ DE ALBA, Luis (1973), "Ultraizquierdismo a la mexicana: los 'enfermos' de Culiacán", *La Cultura en México*, suplemento cultural de *iSiempre!*, 20 de junio.
- HALE, Charles A. (1996), "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución", *Historia Mexicana, El Colegio de México*, vol. XLVI, núm. 4, pp. 821-837.
- MACIEL, David R. (2012), "La sombra del caudillo: el cine mexicano y el Estado en la década de los sesenta", en Cuauhtémoc CARMONA ÁLVAREZ y Carlos SÁNCHEZ SÁNCHEZ (coords.), *El Estado y la imagen en movimiento. Reflexiones sobre las políticas públicas y el cine mexicano*, México, Conaculta / Imcine, pp. 165-225.
- MEJÍA, Fernando (1973), "Semana filmica inaugural de la sala Gabriel Figueroa", *El Gallo Ilustrado*, suplemento cultural de *El Día*, 21 de enero.
- MONSIVÁIS, Carlos (1974), "Del peñón de las ánimas al jagüey de las ruinas", *La Cultura en México*, suplemento cultural de *iSiempre!*, 27 de febrero.
- _____ (2008), *El 68. La tradición de la resistencia*, México, Era.
- PONIATOWSKA, Elena (2000), *La noche de Tlatelolco*, México, Era.
- PÖTTING, Sven (2015), "Reed. La Revolución mexicana en celuloide", en Friedhelm SCHMIDT-WELLE y Christian WEHR (eds.), *Nationbuilding en el cine mexicano: desde la Época de Oro hasta el presente*, Madrid, Iberoamericana.
- RAMÓN, David (1972), "Cine mexicano de hoy ¿nuevo? ¿independiente?", *Diorama de la Cultura*, suplemento cultural de *Excélsior*, 9 de abril de 1972.
- _____ (1972), "El grito", *Diorama de la Cultura*, suplemento cultural de *Excélsior*, 2 de abril.
- REYES HEROLES, Jesús (1972), *La historia y la acción (la revolución y el desarrollo político de México)*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- RIVAS ONTIVEROS, José René (2007), *La izquierda estudiantil en la UNAM. Organizaciones, movilizaciones y liderazgos (1958-1972)*, México, UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- ROSENSTONE, Robert A. (1997), *El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de la historia*, Barcelona, Ariel.
- _____ (2014), *La historia en el cine. El cine sobre la historia*, Madrid, Rialp.
- S/N (1972), "Hacia una teoría del Tercer Cine en México. Planteamiento general", en Alberto HÍJAR, *Hacia un Tercer Cine*, México, UNAM, pp. 138-144.
- SÁNCHEZ, Alberto Ruy (1981), *Mitología de un cine en crisis*, México, Premià.
- SÁNCHEZ, Francisco (1972a), "Cuatro meses del 68", *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento cultural de *El Nacional*, 30 de julio.
- _____ (1972b), "Reed: México insurgente", *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento cultural de *El Nacional*, 23 de abril.
- SOLANAS, Fernando, y Octavio GETINO (1972), "Hacia un Tercer Cine. Apuntes y experiencias para el desarrollo de un cine de liberación en el Tercer Mundo", en Alberto HÍJAR (ed.), *Hacia un Tercer Cine*, México, UNAM, pp. 40-75.
- SORLIN, Pierre (1985), *Sociología del cine. La apertura para la historia del mañana*. México, FCE.
- _____ (1991), "Historia del cine e historia de las sociedades", *Film-Historia*, vol. 1, núm. 2, pp. 73-87.
- VÁZQUEZ MANTECÓN, Álvaro (2012), *El cine súper 8 en México: 1970-1989*, México, UNAM.
- VEGA ALFARO, Eduardo de la (1999), "Notas sobre el movimiento estudiantil-popular de 1968 en el cine mexicano", *Secuencias: Revista de Historia del Cine*, núm. 10.
- ZEPEDA RIVERA, Beatriz (1994), "Elementos del nacionalismo oficial mexicano en los informes presidenciales (1970-1992)", tesis de licenciatura, El Colegio de México, México.
- ZERMEÑO, Sergio (1978), *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*, México, Siglo XXI.
- _____ (1996), *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*, México, Siglo XXI / IIS-UNAM.

Yessenia Flores Méndez*

Resumen: Análisis de la participación de las escuelas normales rurales en el movimiento estudiantil de la década de 1960; se revisan las causas que originaron ese movimiento en particular y el impacto de la reforma educativa de 1969, que reorganizó el subsistema de educación normal rural y eliminó 12 de 29 escuelas, transformadas en escuelas secundarias técnicas agropecuarias (ETA). Se expone la represión del Estado contra la participación política estudiantil del normalismo rural y la resistencia de los dirigentes estudiantiles y alumnos. La investigación está fundamentada con nuevas fuentes primarias del fondo de Gobernación del Archivo General de la Nación.

Palabras clave: movimiento social, movimiento estudiantil, normales rurales, reforma educativa, resistencia.

Abstract: Analysis of the participation of rural normal schools in the student movement of the 1960s; review of the causes that originated this particular movement and the impact of the educational reform of 1969, which reorganized the rural normal education subsystem and eliminated 14 of 29 schools, which were transformed into agricultural technical secondary schools (ETA). Exposition of the State repression against the student political participation of rural normalism and the resistance of the student leaders and students. The research is based on new primary sources from the Interior Fund of the General Archive of the Nation.

Keywords: social movement, student movement, rural normals, educational reform, resistance.

Las escuelas normales rurales en el movimiento estudiantil del 68 y la resistencia a la Reforma educativa subsiguiente

Rural Normal Schools in the '68 Student Movement and Resistance to Subsequent Educational Reform

Las escuelas normales rurales (ENR) tienen su origen, en México, en la década de 1920, como resultado de la Revolución de 1910; formaron parte importante en el proyecto de educación rural en la posrevolución, después sufrieron varias reformas educativas y administrativas. En el cardenismo (1934-1940) fueron refuncionalizadas en escuelas regionales campesinas (ERC), al unir la enseñanza agropecuaria y normalista, y aumentaron en número; en aquella etapa se instauró la educación socialista, el plan de estudios incluyó materialismo histórico, y además se involucraron con la reforma agraria y las comunidades. En 1935 se constituyó la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México, (FECSM), organización representante de las ENR.

En el avilacamachismo se canceló la escuela socialista, pero la ideología continuó presente entre los estudiantes normalistas rurales, gracias al impulso de maestros, organizaciones y comités estudiantiles que promovieron acciones de oposición hacia el régimen político oficial. Entre 1941 y 1943, otra reforma separó cada tipo de enseñanza; para ello, las 35 ERC fueron reconvertidas en Normales Rurales y Prácticas de Agricultura (EPA). Las 20 ENR subsistentes se reorganizaron, en 10 de hombres y 10 de mujeres; y finalmente ascendieron a 29 planteles en 1959, cuando algunas EPA fueron restauradas en escuelas normales rurales.¹

* El Colegio de Tamaulipas. <yessenia.flores@tam.gob.mx>.

¹ Las ERC de Roque, Guanajuato; La Huerta, Michoacán; Aguilera, Durango; El Quinto, Sonora, Mactumactzá, Chiapas, y Champusco, Puebla, en 1941 fueron conver-

Este texto tiene el objetivo de exponer la reforma de 1969, que desapareció 12 normales rurales y las refuncionalizó en escuelas secundarias tecnológicas agropecuarias (ETA), asociada a los efectos post-68. Las ENR son un modelo de educación rural, el cual ha sufrido varias reformas educativas. Thomas Popkewitz afirma que las reformas educativas siempre se introducen para mejorar, intentan renovar prácticas y modernizar las instituciones (Popkewitz, 2000). Pero ¿en realidad este cambio mejoró la educación rural en nuestro país? El argumento fue reorganizar la educación normal rural para profesionalizar la carrera de maestro y obtener mejores resultados educativos en el nivel de primaria. El gobierno mexicano, a través de la SEP, justificó la reorganización de la educación rural, con la creación de un nuevo subsistema de educación media superior. Es evidente que la reforma de 1969 no sólo fue educativa sino política, pues estuvo originada por el movimiento estudiantil.

En la historiografía de la educación no se ha escrito mucho sobre la política educativa en la segunda mitad del siglo XX, y sobre todo en años previos y post-68. Los estudios sobre las normales rurales se han abordado a partir de sus orígenes hasta las reformas de los ochenta, y desde diferentes perspectivas: la formación de maestros (Civera, 2008), las prácticas y reformas educativas (Hernández, 2015), la vida cotidiana en los internados (Terán, 2009), y el movimiento estudiantil (Ortiz, 2013). Recientes trabajos se han aproximado a dar una mirada al movimiento estudiantil en las normales rurales. Terán, al referirse a la trascendencia de este movimiento, señala que “la lucha estudiantil se basó más en demandas políticas que académicas” (Terán, 2009). Ortiz no coincide, y afirma que la movilización de las normales rurales planteaba demandas educativas: “La reforma educativa de 1969 se justificó con argumentos pedagógicos, pero fue una medida para someter al normalismo rural que en 1968 jugó un papel prota-

gonista como foco del proselitismo de izquierda y con influencia del Partido Comunista Mexicano” (Ortiz, 2011: 387). Marcelo Hernández coincide con Ortiz al afirmar que la reforma educativa de 1969 en las ENR, “fue argumentada con la profesionalización de la carrera de maestro. Pero la reforma también fue efecto del movimiento estudiantil de las normales rurales; el gobierno buscó solucionar el conflicto con la reorganización” (Hernández, 2015: 240).

Aleida García, desde la perspectiva de la historia social y los estudios de subalternidad, analizó la politización y participación solidaria de los estudiantes y maestros normalistas rurales que apoyaron el movimiento campesino y guerrillero en Chihuahua. Afirma que los orígenes de clase y las tradiciones pedagógicas (educación socialista) explican la adhesión de los estudiantes de las ENR a los movimientos sociales (García, 2015).

Alicia Civera sostiene que los normalistas rurales, guiados por sus maestros, simpatizaron con el Partido Comunista Mexicano, apoyaron movimientos sociales, como el magisterial en los cincuenta y el estudiantil en los sesenta, y todo ello culminó con el cierre de un número importante de ENR. Aquel momento representó la segunda crisis de esas escuelas, después de la de 1940, pues expresó la paralización a partir de dos posturas: por una parte, quienes intentaron independizarse del gobierno bajo el Partido Comunista Mexicano (PCM) y de una política izquierdista influida por la Revolución cubana —que llevaría a algunos normalistas a sumarse a la guerrilla—, y por otra parte, quienes aceptaron sumarse a las redes del Estado autoritario. Fueron dos vías para exigir sus derechos y mejorar las condiciones de los pobres. Por ello no es posible comprender a los normalistas si no se considera su vulnerabilidad y su ubicación en las estructuras de poder (Civera, 2013).

Gilberto Guevara Niebla afirma que en la historiografía sobre el movimiento estudiantil en México se ha destacado la participación de los universitarios, pero no la de los normalistas rurales, y ha referido que el movimiento de 1968 ocurrió en la capital del país y no en provincia. Sin embargo, el movimiento tuvo

tidas en EPAS y en 1959 reorganizadas en ENR. Otras ENR se fundaron en los años cincuenta, Zaragoza, Puebla; Santa Teresa, Coahuila (1959), y Atequiza, Jalisco (1950). En 1946 se creó la ENR de San Diego, Tekax, Yucatán.

carácter nacional, porque en la lucha participaron, en distintos grados, estudiantes de centros educativos de todo el país. Los actores principales fueron jóvenes capitalinos y la intervención de los jóvenes de provincia tuvo diversa intensidad, fue fuerte en unos estados y débil en otros (Guevara, 1988: 47).

Así, aunque existen más estudios sobre el movimiento estudiantil en las universidades y pocos sobre el movimiento en las normales rurales, falta ampliar el tema, explorar nuevas fuentes y aportar al análisis de los hechos desde diferentes enfoques teóricos. Además, se han estudiado las normales que funcionan hasta la actualidad, pero no se ha explicado ampliamente cómo fue el proceso de cierre y resistencia de las ENR en 1969. También queda pendiente analizar el periodo siguiente: el de los setenta y ochenta, en que el movimiento en las ENR continuó con huelgas y paros, situación que prevalece en el presente.

Después de 1968 y hasta la actualidad, la situación de las normales rurales no ha mejorado, siguen padeciendo problemáticas, entre ellas: la precariedad de sus instalaciones; para entender sus problemas es necesario estudiarlas desde su pasado. El suceso más reciente que conmovió a la sociedad mexicana ocurrió el 26 de septiembre de 2014, con la desaparición de 43 estudiantes normalistas de las ENR de Ayotzinapa, Guerrero. La represión del Estado mexicano contra los estudiantes normalistas rurales no termina. Como dice Sergio Aguayo: para entender a Ayotzinapa debemos comprender primero a Tlatelolco (Aguayo, 2015).

A cinco décadas de aquel acontecimiento es importante aportar nuevas reflexiones. Por ello este trabajo ofrece información novedosa y datos de los sucesos, y un análisis distinto, utilizando nuevas fuentes documentales del archivo de versiones públicas de la Dirección Federal de Seguridad (DFS) e Investigaciones Políticas y Sociales (IPS) del ramo de Gobernación. En este trabajo convergen la historia de la educación, la política educativa y la historia de los movimientos sociales, en particular, los estudiantiles.

La investigación se fundamenta en la teoría de la historia, desde el enfoque de la historia social, que en contraparte a la historia política y oficial, se centra en los grupos sociales marginados, como los jóvenes estudiantes. También retomamos las aportaciones de la teoría de los movimientos sociales de Alan Touraine (2006). Para quien “un movimiento social es una conducta colectiva organizada de un actor luchando contra un adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta”. La idea de conflicto debe preferirse por la de movimiento social. El campo de historicidad es el conjunto formado por los actores sociales y por el *enjeu* de sus luchas, el *enjeu* de una lucha es lo que está en juego (Touraine, 2006: 255). ¿Por qué luchan los estudiantes normalistas? ¿Cuáles son sus demandas?

También retomamos los aportes de James Scott, que propone “enfocar no las formas aparentes de la hegemonía, sino las prácticas cotidianas, y no privilegiar los discursos oficiales sino los códigos ocultos, para descifrar las relaciones de poder entre dominados y dominadores”. Propone “interpretar la conducta política de los grupos subordinados mediante las estrategias de resistencia que utilizan. Las técnicas que usan los subordinados en el discurso público son las protestas, huelgas y peticiones” (Scott, 2000: 81).

El texto está dividido en cuatro apartados: primero trata de las causas que originaron el movimiento normalista rural y su adhesión al movimiento estudiantil mexicano; en segundo lugar se destaca cuál fue la participación de las ENR y de sus líderes estudiantiles en el movimiento de 1968; en tercer lugar exponemos las consecuencias después del 68, con la aplicación de una reforma educativa que reestructuró las normales rurales, disminuyendo su número y matrícula, y por último se revisan la reacción y la respuesta del estudiantado ante uno de los cambios más drásticos que sufrieron dichas escuelas en su organización.

En general se pretende contestar las siguientes preguntas: ¿cómo participaron o cuál fue la participación de las normales rurales en el movimiento estudiantil del 68? ¿Por qué cerraron y reorganizaron

12 ENR en 1969? ¿Cuál fue el impacto de la reforma educativa de 1969? ¿Cómo reaccionaron y resistieron los estudiantes ante la reforma educativa? ¿Cuál fue el impacto del movimiento estudiantil en la educación?

El movimiento estudiantil en el normalismo rural

Los acontecimientos en el mundo de los años cincuenta y sesenta, entre ellos, la Revolución cubana, el imperialismo estadounidense, la Primavera de Praga y el Cordovazo en Argentina, favorecieron la participación estudiantil. En México, de 1956 a 1968, se desarrollaron movimientos sociales, gremiales y magisteriales. Para Guevara Niebla, el movimiento estudiantil mexicano se gestó con varios sucesos: la ocupación del Instituto Politécnico Nacional (IPN) en 1956, el movimiento magisterial (1958) y ferrocarrilero (1959) propiciaron las condiciones para que surgiera la rebeldía de estudiantes, quienes lucharon por la democratización del país. El movimiento desarrollado en los sesenta culminó en 1968 (Guevara, 1988: 57).

En ese contexto, entre 1961 y 1964, las normales rurales pasaron por una división: unas agrupadas a la FECSM y otras al Consejo Nacional Permanente (CNP) de ENR.² Mediante la FECSM, las ENR estaban afiliadas a la Confederación de Jóvenes Mexicanos (CJM), pero la pasividad de ese organismo y su filiación oficialista provocó que los normalistas representados por el CNP-ENR optaran por formar la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED), entre 1963 y 1966.

² La FECSM con Lucio Cabañas representaba a 15 ENR: Tiripetio y La Huerta, Michoacán; Ayotzinapa, Guerrero; Teteles, Champusco y Zaragoza, Puebla; Tamazulapan, y Reyes Mantecón, Oaxaca; Mactumactzá, Chiapas; Galeana, Nuevo León; Tamatán, Tamaulipas; Tekak, Yucatán; Hecelchakan, Campeche; El Quinto, Sonora y Perote, Veracruz. Por otro lado el CNP, liderado por Zenón Ramírez, controlaba 11 ENR: Salaices y Saucillo, Chihuahua; Aguilera, Durango; Roque, Guanajuato; Panotla, Tlaxcala; Jalisco, Nayarit; San Marcos, Zacatecas; Palmira, Morelos; Santa Teresa, Coahuila; El Mexe, Hidalgo y Cañada Honda, Aguascalientes. AGN, SG, caja 61, legajo 1/31, foja 18, 26 de marzo de 1963.

En mayo de 1963, se realizó la I Conferencia Nacional de Estudiantes Democráticos, en la cual fue emitida la Declaración de Morelia; cabe señalar que en ella hubo representación de una parte de normales rurales, las del CNP-ENR, que denunciaron “la crisis del sistema educativo mexicano, exigieron una reforma educativa nacional en todos los niveles educativos y mayores oportunidades de acceso de las clases populares a la educación superior” (Cuevas, 1984:157).

Antes de 1964 las autoridades impidieron la unidad entre las ENR de la FECSM y las ENR del CNP. Las acciones que se emprendieron en contra de las ENR del norte del país antes de la sucesión presidencial de 1964 condujeron a considerar necesaria la unidad, aunque existiera el peligro de que la facción comunista que dirigía al CNP-ENR llegara a dominar a la FECSM unificada (López, 2016: 160).

La Juventud Comunista de México (JCM) del PCM se apropió de la FECSM, “votando la mayoría de los dirigentes estudiantiles durante el Congreso de Hecelchakán en mayo de 1965 para ingresar a la CNED” (Cuevas, 1984: 85). En noviembre de 1965 hubo un encuentro entre el Comité central de lucha de la CNED y el comité de la FECSM en la ENR de Panotla, Tlaxcala; allí acordaron la unidad para el movimiento nacional (Peláez, 1980). Las ENR se unieron totalmente en la FECSM, en el congreso constituyente de la CNED en abril de 1966.³

A finales de los cincuenta y principios de los sesenta, mientras obreros y magisterio eran reprimidos, los campesinos de algunos estados, entre ellos, Morelos, Sonora, Nayarit, y Chihuahua, se lanzaron a una lucha por las tierras. En Chihuahua, como en otros estados del país, la lucha agraria había cobrado impulso con el apoyo del alumnado y magisterio de las ENR. La modalidad de activismo colectivo más recurrente en Chihuahua fue la toma de tierras. En 1963 se intensificó con la participación de la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM), otros partidos políticos y las ENR, que invadían predios la-

³ AGN, SG, IPS, 1966.

tifundistas. Campesinos y estudiantes irrumpían; en la ENR de Saucillo las normalistas encabezaban las acciones. Las ENR eran espacios donde había estudiantes muy politizados que hacían circular literatura comunista. Otras organizaciones políticas ya se habían relacionado con estudiantes y maestros rurales de Sonora, Durango, Guanajuato, Guerrero, Estado de México, Morelos, Chiapas, Yucatán, y Chihuahua. En los estados del sur apenas se gestaba el proceso de insurrección (Castellanos, 2007).

El asalto de Madera, Chihuahua, el 23 septiembre de 1965, marcó el inicio de la guerrilla en México; en el hecho tomaron parte los maestros egresados de ENR, situación que aprovecharon las autoridades para instrumentar un plan, pues estudiantes de las ENR de Saucillo y Salaices participaron, y temían que el movimiento se extendiera por todas las ENR del país.

Los estudiantes aprovecharon para externar peticiones educativas, de personal docente y mejorar la preparación de los maestros. En la huelga de 1965, las ENR se levantaron pidiendo mejorar los servicios asistenciales, materiales de enseñanza e infraestructura. La SEP cumplía las peticiones de manera parcial, y empezó a elaborar una estrategia para solucionar las problemáticas de las ENR. Desde 1963 amenazaron con cerrar ENR, quitarles el financiamiento de la federación y dejarlas a la deriva de los gobiernos estatales.

Un año clave en el desarrollo del movimiento estudiantil fue 1966; en Morelia ocurrió un ensayo de lo que sucedería dos años después en la capital del país. Las ENR de Tiripetío y La Huerta, Michoacán, participaron (Zermeño, 1978; Guevara, 1988). La FECSM apoyó a los estudiantes de Morelia en el paro nacional que convocaron para secundarlo en las ENR, pero sólo respondieron las de Atequiza, Jalisco; Salaices, Chihuahua, y Aguilera, Durango. La CNED envió propaganda a todas las ENR y estaban preparando pliego petitorio y con ese pretexto iniciar la agitación en todo el sistema de educación normal rural en enero de 1967.⁴

⁴ AGN, SG, IPS, Sedena, 15 octubre, 1966. Situación que prevalece entre el estudiantado de las escuelas normales.

A principios de 1967, la CNED organizó la Jornada por la Democratización de la Educación Superior e invitó a las ENR, que se unieron al movimiento estudiantil mexicano y venían haciendo su propio movimiento exigiendo solución a sus demandas. A mediados de 1967 la SEP respondió con la organización de la Asamblea Nacional de Educación Normal, que anunció una reforma educativa a las ENR. Propusieron orientar la preparación vocacional de los jóvenes del campo hacia una formación técnica y no ver la carrera de maestro rural como única opción de estudios; las autoridades justificaron que existía sobrepoblación estudiantil a ingresar a las ENR. La propuesta fue crear secundarias rurales técnico-agrícolas, y sustituir las ENR por centros de educación normal rural.

El entonces secretario de la SEP, Agustín Yáñez, planteó ofrecer alternativas a los alumnos que egresarían del ciclo secundario de ENR para seguir otras carreras.⁵ (La carrera de maestro se cursaba con el plan de 1945, de seis años, tres de secundaria y tres de normal.) Propuso que ingresaran a otras instituciones, al IPN y a la Escuela Nacional de Agricultura. La SEP pensaba eliminar los internados, otorgar becas en efectivo y aumentar un año el ciclo profesional de la formación normal, medidas para terminar con los problemas estudiantiles y las huelgas. Esos anuncios no agradaron a los estudiantes normalistas rurales. Matías Rodríguez, secretario de la FECSM, expresó que los normalistas no estaban de acuerdo con la desarticulación de las ENR, ni acabar con los internados.⁶

El año de 1968 inició con una apretada cadena de luchas estudiantiles en el país. La CNED amplió su influencia con presencia en las ENR, el 3 de febrero convocó a instituciones de educación superior y ENR a la “Marcha por la Libertad”, a partir de cual estalló la huelga general en las ENR, que exigían demandas económicas. Las autoridades cumplieron

⁵ Pasajes del discurso del secretario de la SEP, Agustín Yáñez, al inaugurar la Asamblea Nacional de Educación Normal Rural, 3 julio, 1967. DFS, SG, AGN.

⁶ Discurso del secretario de la FECSM en la Asamblea Nacional de Educación Normal, 1967. SG, DFS, AGN.

las peticiones y les dieron un ultimátum de no sumarse ni provocar agitaciones; de lo contrario serían castigados.

El 20 de abril de 1968 se celebró la Conferencia Nacional de Clubes de la JCM en las ENR, con asistencia de ochenta delegados; discutieron “la crisis educativa en el sistema de educación normal rural y el Programa de Reforma Democrática de la JCM. La tendencia de disminuir la matrícula en las ENR y la democratización de la educación para el acceso de las clases trabajadoras”.⁷

En los primeros días de mayo se reunió el II Congreso de la CNED, en la ciudad de México, que convocó a la movilización, y las ENR ocuparon el Consejo de Vigilancia de la CNED (Cuevas, 1984: 116).⁸ A las autoridades educativas no les agradó la militancia de las ENR en la CNED; así, la relación institucional entre la SEP y FECSM terminó (López, 2016).

A finales de mayo se organizó el XXII Congreso de la FECSM en la ENR de Mactumactzá, Chiapas; los normalistas “denunciaron una crisis del sistema educativo y en las ENR defendieron una reforma en la educación normal y a favor de una educación científica, democrática y popular, de acuerdo con sus estatutos”,⁹ con presencia de la CNED y JCM.

En julio se llevó a cabo el I Pleno Nacional del comité de la CNED, para un análisis sobre los problemas que afrontaba la organización durante el año 1967-1968, y allí se manifestó que todo el estudiantado del país estaba en pie de lucha para lograr la libertad de los presos políticos. Dos líderes estudiantiles, de la Escuela Normal Rural La Huerta, Michoacán, resaltaron la situación en que en ese momento se desenvolvía la CNED.

Las ENR fueron investigadas, la Dirección Federal de Seguridad pidió informes de matrícula, directores y comunidades que rodeaban las escuelas. En 1968 funcionaban 29 normales rurales, 8 de mujeres y 21

⁷ *La Voz de México*, núm. 1933, 5-V-68, p. 5.

⁸ Informe Segundo Congreso Nacional Ordinario de la Central Nacional de Estudiantes Democráticos. México, D.F., mimeo, 6-10 de mayo de 1968, p. 3.

⁹ AGN, SG, DFS, FECSM, caja 62, legajo, 4/31, 4 de junio de 1968.

de hombres, con una matrícula de cerca de diez mil estudiantes, 7 253 alumnos y 2 434 alumnas.¹⁰

La participación de las normales rurales en el movimiento del 68

Al iniciar la administración Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), el titular de la SEP, Agustín Yáñez, planteó la necesidad de aplicar una reforma en todos los niveles educativos, pero no lograron concretarla. Como política educativa, en el nivel primaria se impulsó el programa Enseñar Haciendo; en educación media y superior se promovió la apertura de secundarias técnicas e institutos tecnológicos. A finales del sexenio plantearon resolver los problemas educativos, a lo que se atribuyó el origen de la rebelión estudiantil de 1968. La reforma en la educación rural fue reorganizar las ENR y la creación de las ETA; además, se proyectó la creación de un subsistema de educación media superior, política educativa que tuvo continuidad en el siguiente sexenio.

Durante el régimen diazordacista sucedió el movimiento médico, la entrada del ejército a las universidades y la represión contra los campesinos. Para Sergio Zermeño, el movimiento del 68 fue “un episodio de lucha democrática, los estudiantes vivían un régimen donde las decisiones eran tomadas por el Estado, buscaban un cambio de sistema, una sociedad democrática y mayor libertad de participación” (Zermeño, 1978: 23).

En la primera etapa del movimiento de 1968, la Federación Nacional de Estudiantes Técnicos (FNET) del IPN y la CNED organizaron marchas independientes que culminaron el 26 de julio. El Estado habló de una supuesta “conjura o conspiración comunista” que quería desestabilizar al gobierno mexicano; sin embargo, falta confirmar y documentar públicamente la existencia de dicha conjura para justificar los mecanismos de represión utilizados (Del Castillo, 2012). En la segunda etapa, el gobierno se replegó, y se unieron la UNAM, el IPN y las ENR el 8 de agosto

¹⁰ AGN, SG, DFS, FECSM, caja 62, legajo 4-31, 4 de junio, 1968.

(Zermeño, 1978: 2). La FECSM formó parte del Comité Coordinador de Huelga y luego del Comité Nacional de Huelga en agosto de 1968. Las demandas planteaban peticiones propias de las ENR, que sólo participaron en el Consejo General de Huelga en solidaridad con el movimiento nacional (Peláez, 1980).

En septiembre de 1968, miembros del comité de la FECSM se trasladaron a varias ENR tipo B¹¹ para orientar y alcanzar un acuerdo respecto de respaldar o no el movimiento estudiantil, pues unos se manifestaron a favor de apoyar a nombre de la CNED, y otros con la FECSM. Los líderes normalistas simpatizantes de la CNED proponían la huelga en las ENR. “Había escuelas que no aceptaban brindar el apoyo que los podía afectar, pues la SEP los percibió y en caso de que se lanzaran a otro movimiento, procedería al cierre de algunos planteles y retiro de becas”.¹²

El PCM y sus organismos juveniles como la JCM y la CNED desempeñaron un papel importante en la coordinación del movimiento de 1966 y 1968. El PCM influyó, pero no dirigió ni planeó (Zermeño, 1978: 23). También tuvieron un rol activo las pequeñas organizaciones de izquierda (Meyer, 2000).

Según Cuevas, durante los sucesos de 1968 en la capital del país, sólo un sector de las ENR suspendió labores, mientras que las demás fueron ocupadas por el ejército. Como las ENR estaban regidas por dos calendarios, A y B,¹³ su acción fue desorganizada al brindar apoyo al movimiento. Entre 1968 y 1969 fueron clausurados los Clubes de Orientación Política e Ideológica (COPI) que operaban en las ENR, y que fueron creados por la CNED, organización que desapareció tras el movimiento estudiantil (Cuevas, 1984: 117).

El 8 de noviembre las ENR tipo B que estaban laborando eran 8: Tamatán, Galeana, Hecelchakán, Jalisco, Saucillo, Salaiques, Tekax y San Marcos,

¹¹ Véase la nota 13.

¹² AGN, SG, DFS, FECSM, caja 62, legajo 4/31, 1968-1974, 28 de septiembre, 1968.

¹³ Las ENR calendario A empezaban el año escolar en febrero y terminaba en noviembre con vacaciones en diciembre y enero; el calendario B iniciaba el año escolar en agosto y finalizaba en junio con vacaciones en julio. En 1969 se unificó el calendario escolar.

y 3 permanecían en huelga: Atequiza, Ayotzinapa y El Quinto. En las ENR corrió la versión de un paro en apoyo al movimiento estudiantil de México, y también como protesta por la amenaza de la SEP de la posible desaparición de esas escuelas. El día 11 de noviembre pararon las labores las ENR B, por el cierre de las ENR A.¹⁴

Integrantes de la Sociedad de Alumnos Emiliano Zapata de la ENR de Jalisco, Nayarit (B), se entrevistaron con el gobernador a fin de que interviniera ante las autoridades federales para evitar cerrar la escuela, que estaba —como las ENR de Ayotzinapa y Cañada Honda— rodeada por el ejército, mientras que las de El Mexe y Panotla habían sido clausuradas.¹⁵

Por su parte, los estudiantes de la ENR de Tamatán, Tamaulipas, informaron que “14 ENR fueron cobardemente clausuradas, fueron aprendidos 8 compañeros de la ENR de Jalisco, Nayarit; 13 de El Quinto, Sonora; 3 alumnas de Atequiza, Jalisco; 1 de Perote, Veracruz, y represalias sufridas por la reacción del mal gobierno, que censura al estudiante, por libertades políticas”.¹⁶

La sociedad de alumnas de la ENR de Galeana, estudiantes de la JCM y universitarios visitaron la Universidad de Nuevo León para pedir apoyo y dar a conocer que “el alumnado de las ENR había sido atacados impunemente por la SEP, que acordó clausurarlas por el único delito de haber apoyado el movimiento estudiantil del Distrito Federal”.¹⁷

La CNED emitió un circular el 16 de noviembre, en el que expuso que:

¹⁴ Las ENR, Calendario A eran 13: Champusco, Teteles y Zaragoza, Puebla; Teneoría, Estado de México; El Mexe, Hidalgo; Tiripetío y La Huerta, Michoacán; Palmira, Morelos; Panotla, Tlaxcala; Mactumactzá, Chiapas; Perote, Veracruz; Reyes Mantecón y Tamazulapan, Oaxaca. Las ENR B eran 14: Ayotzinapa, Guerrero; El Quinto, Sonora; Hecelchakan, Campeche; Jalisco, Nayarit; Aguilera Durango; Salaiques y Saucillo, Chihuahua; San Diego Teyak, Yucatán; San Marcos, Zacatecas; Santa Teresa, Coahuila; Tamatán, Tamaulipas, Atequiza, Jalisco; Cañada Honda, Aguascalientes, y Galeana, Nuevo León.

¹⁵ AGN, SG, IPS, 9 noviembre, 1968.

¹⁶ AGN, SG, DFS, FECSM, caja 62, legajo 4/31, 1968-1974, 11 de noviembre, 1968.

¹⁷ AGN, SG, DFS, FECSM, caja 62, legajo 4/31, 1968-1974, noviembre, 1968.

El gobierno reaccionario, a través de la SEP, trata de impedir la participación de los normalistas rurales junto a todo el estudiantado y pueblo de México en sus mejores causas; utilizando los viejos métodos, desde la amenaza, pasando por una serie de represalias contra los dirigentes de la FECSM, pero han fracasado, como las maniobras del ejército al rodear las escuelas para amenazar a los habitantes de las poblaciones circunvecinas tratando de impedir que prestaran ayuda a los estudiantes del campo. Denunciamos públicamente la actitud chantajista de la SEP en el sentido de que habría de clausurar indefinidamente las 15 ENR calendario tipo A como represalia ante la actitud combativa de las escuelas tipo B que se encontraban participando decididamente en la lucha justa del estudiantado mexicano por las libertades democráticas (Gerardo Peláez, s. f. b).

En el movimiento estudiantil del 68, las ENR participaron con representación de los líderes estudiantiles mediante la FECSM militante de la CNED, pero no desplegaron todo el alumnado de las ENR que estaban distribuidas por todo el país. El gobierno federal intentó cerrar en un primer momento las ENR tipo A como castigo por la huelga que hicieron 3 ENR B y que tuvo como motivo los hechos del 2 de octubre.

Después del 68.

Aplicación de la reforma educativa

A principios de 1969, las autoridades respondieron al hacer oficial la Reforma a la Educación Superior para “democratizar la educación para la juventud”, pero sólo reformaron la educación normal y rural. En febrero la FECSM organizó el I Seminario sobre la Reforma a la Educación Normal en la ENR de Atequiza, Jalisco; allí se redactó la Declaración de Atequiza, que se postulaba en oposición a la SEP, a la que se denunció por la reforma con contenido político-educativo que afectaba la educación popular.

La CNED se proclamó contra la aristocratización de la enseñanza y pidió solidaridad con las ENR y manifestó:

México necesitaba más y mejores maestros, pero la solución no era desintegrar el subsistema de edu-

cación normal rural, ni alargar la carrera de maestro rural (propuestas anunciadas en la Asamblea de 1967), sino una transformación radical del —contenido, orientación y métodos—, que la colocara en posibilidad de servir a los cambios —democráticos y revolucionarios— que exigía el desarrollo del país”.¹⁸

Del 28 al 30 de abril de 1969 se reunió en Saltillo, el IV Congreso Nacional de Educación Normal (CNEN), con el que se hacía oficial y legitimaba la reforma educativa a las ENR. En él estuvieron presentes Ramón G. Bonfil, director general de Educación Normal y Luis Álvarez Barret, presidente del Consejo Nacional Técnico de la Educación (Conalte). Se revisaron los objetivos del plan de estudios de enseñanza normal vigente desde 1963 para reorganizarlo y que se formaran maestros que consideraran la profesión como terminal y no como transición a otras carreras, además de que buscaban incorporar la enseñanza normal a la educación superior o profesional en busca de reconocer el grado de licenciatura (obtenido hasta la reforma de 1975) y exigir el bachillerato como antecedente de la normal (que se lograría hasta la reforma de 1984). Hicieron correcciones, puesto que el plan no incluía los propósitos en la formación del nuevo tipo de maestros, no se cubrían las 14 áreas de eficiencia, sugirieron revisar continuamente los planes y programas, recomendaron estudiar las cualidades de un buen maestro y evaluar la eficiencia profesional de los egresados normalistas.¹⁹

En reacción se convocó al XXIII Congreso de la FECSM en la ENR de Ayotzinapa, entre mayo y junio de 1969. Los líderes estudiantiles acordaron ir a la huelga en protesta por la reforma educativa, cuyos objetivos, manifestaron, eran: 1. Dividir a la FECSM; 2. Aniquilar paulatinamente el sistema de educación normal rural, y 3. Iniciar la liquidación del carácter popular y campesino de las ENR.²⁰

¹⁸ AGN, SG, DFS, CNED-ENR, 1964-1969, caja 285, legajo 1/1, febrero, 1969.

¹⁹ Informe de las mesas redondas, IV CNEN, abril, 1969.

²⁰ *La Voz de México*, órgano central del PCM, núm. 1975, 24 junio de 1969, p. 2, citado en Peláez (s. f. c).

El 14 de julio el presidente del Conalte, Luis Álvarez, le informó al secretario de la SEP, Agustín Yáñez, sobre la necesidad de dictaminar los acuerdos decididos en el VI CNEN, sobre la separación del ciclo de secundaria del ciclo normal (profesional) en todas las normales que funcionaban así, y sobre ampliar el plan de la carrera de profesor rural de 3 a 4 años.

El 22 de julio el oficial mayor de la SEP, Mario Aguilera Dorantes, anunció ante la prensa la transformación de 14 ENR en ETA, y dio la lista de las escuelas afectadas, que posiblemente se había decidido desde el IV Congreso de abril, aunque no de manera definitiva. Las autoridades se reunieron del 28 de julio al 2 de agosto de 1969, en la Ciudad de México, en la VIII Asamblea plenaria del Conalte; entonces aprobaron los acuerdos del IV CNEN.

Las autoridades educativas presentaron en agosto dos documentos. Uno se tituló *Reformas fundamentales en el sistema de enseñanza normal* (DGEN, 1969), en él informaron la lista de reorganización de ENR y ETA, así como la distribución del alumnado: quedaron 15 normales (10 de varones y 5 de señoritas) y 14 se reasignaron como ETA (9 de hombres y 4 de mujeres);²¹ en ese documento los argumentos pedagógicos defendían que las ENR habían sido creadas para jóvenes del campo con vocación y aptitudes para ser maestros, y para lograr mejores resultados en la educación primaria era preciso mejorar la preparación docente en el aspecto de cultura general y técnico profesional. La carrera se volvió más exigente al incluir entre sus requisitos la secundaria, en 1960, y posteriormente el bachillerato para ingresar a las normales.

²¹ De las ENR que desaparecieron y quedaron en ETA, se enlistan ocho de hombres: Jalisco, Nayarit; Santa Teresa, Coahuila; Tamatán, Tamaulipas; Xocoyucan, Tlaxcala; Reyes Mantecón, Oaxaca; Tekak, Yucatán; Zaragoza, Puebla, y Salaires, Chihuahua. De mujeres, La Huerta, Michoacán; Champusco, Puebla; Palmira, Morelos, y Galeana, Nuevo León. Las ENR subsistentes fueron: de hombres, El Quinto, Sonora; Aguilera, Durango; San Marcos, Zacatecas; Atequiza, Jalisco; Tiripetío, Michoacán; El Mexe, Hidalgo, Tenebría, Estado de México; Ayotzinapa, Guerrero; Mactumactzá, Chiapas; y Hecelchakan, Campeche. De señoritas, Cañada Honda, Aguascalientes, Panotla, Tlaxcala; Saucillo, Chihuahua; Teteles, Puebla; Tamazulapan, Oaxaca. Nota: Roque fue convertida en ENAMACTA, Perote desapareció por falta de edificio.

El otro documento, llamado *Más y mejor educación para los campesinos de México. Las escuelas tecnológicas agropecuarias y las escuelas normales rurales* (1969), argumentaba que no existían escuelas de nivel medio y superior en las áreas rurales, ni los campesinos contaban con recursos para enviar a sus hijos a las ciudades. Esto sirvió de base para que la SEP destinara algunas ENR y ETA exclusivas a la población del campo. Se organizaron cursos de capacitación destinados a mejorar las técnicas agropecuarias y a aumentar la productividad del sector rural y se justificó que se necesitaban “más técnicos que maestros”.²²

Con la reforma de la educación rural presentaron un organigrama, prometieron crear más escuelas y becas para la población del campo. Los alumnos, después de cursar las primarias rurales, ingresarían a las ETA (segunda enseñanza y capacitación para el trabajo rural), y además se planeó la creación de preparatorias técnicas y agropecuarias (tercera enseñanza, en 2 años), así como la cuarta enseñanza (escuelas de maestros de capacitación para el trabajo rural e industrial-Enamacta), y por último la quinta enseñanza en el IPN, institutos tecnológicos regionales, ENR, Normal Superior, universidades y escuelas superiores de agricultura (4 años).²³

Pero ¿cómo decidieron cuáles escuelas permanecerían en su calidad de normales y cuáles quedarían sólo de secundarias? ¿Qué criterios determinaron la refuncionalización de ciertas normales? ¿Por qué no cerraron las ENR más conflictivas? Es evidente que eran difíciles de eliminar, como las de El Mexe, Hidalgo, y Ayotzinapa, Guerrero, entre otras. De las más combativas, que defendieron causas sociales como la lucha campesina y que sí fueron refuncionalizadas, destacan: Saucillo, Chihuahua y La Huerta, Michoacán. Probablemente permanecieron las normales que mantenían fuertes alianzas políti-

²² *Más y mejor educación para los campesinos de México. Las Escuelas Tecnológicas Agropecuarias y las Escuelas Normales Rurales*, DGEN, México, agosto, 1969.

²³ De las ETA se originarían las secundarias técnicas (EST) y Centros de Estudios Tecnológicos Agropecuarios (CETA) y Centros de Bachillerato Tecnológicos Agropecuarios (CBTA).

cas. La reorganización no fue justa y la redistribución de planteles por regiones tampoco fue equitativa. Recordemos que gobernación investigó la ubicación de las normales, posiblemente eligieron cerrar las que no estaban rodeadas de comunidades afiliadas a la Central Campesina Independiente (CCI) organización disidente de izquierda y población rural que provocaran una movilización campesina.

Resistencia a la reforma educativa de 1969

La SEP aplicó esta reestructuración cuando las ENR B estaban de vacaciones de verano, en las calendario A desalojaron al alumnado, separaron a los estudiantes de secundaria y de normal. Retiraron la alimentación de los internados para presionar y que acataran las disposiciones. En la ENR de Palmira, de mujeres, una de las escuelas más combativas, las alumnas denunciaron la entrada de granaderos en los dormitorios, se opusieron a abandonar sus escuelas.

La FECSM amenazó con tomar los planteles en protesta por el nuevo plan educativo, acordado por la SEP, la Secretaría de Gobernación y los gobernadores, que evitaron la ocupación y utilizaron a los campesinos de la Confederación Nacional Campesina (CNC) para impedir que algunas ENR fueran tomadas por los alumnos; en otros casos, la policía o el ejército resguardaron las escuelas. Los líderes normalistas acordaron tomar los planteles con apoyo de otras instituciones educativas. Las autoridades obstaculizaron las vías de la comunicación para que los líderes estudiantiles se movilaran en apoyo a otros planteles.

A pesar de las manifestaciones de los dirigentes normalistas entre julio y agosto, el ejército, la policía y miembros de la CNC ocuparon varias escuelas y las oficinas de la FECSM, ubicadas en El Mexe, Hidalgo. La CNC tomó las ENR más difíciles: La Huerta, Michoacán, Zaragoza, Puebla, y Salaices, Chihuahua; además, trató de negociar con los dirigentes estudiantiles, pero los paros continuaron hasta septiembre en todas las normales (Cuevas, 1984).

Los líderes estudiantiles de las ENR fueron reprimidos, detenidos y encarcelados. El 8 de agosto de

1969, la FECSM emitió un comunicado conocido como el “Manifiesto de Ayotzinapa” (quizás redactado en el Congreso de la FECSM desde mayo-junio) en defensa de las ENR y contra la reforma antipopular y reaccionaria. Denunciaron el régimen del presidente Díaz Ordaz, la represión y la ocupación de las ENR.²⁴ “La reforma impuesta a la educación normal la calificaron de represiva, reconocieron que era resultado de su participación en el movimiento del 68”, aplicada inmediatamente después de ese suceso. Ante el fracaso del gobierno de dividir y controlar la FECSM, aquél se enfocó en restarle fuerza quitándole escuelas. Los normalistas rechazaron la reforma y llamaron a luchar para anularla y conservar las 29 ENR y crear las ETA por separado.

La FECSM publicó un documento en el periódico del PCM *La Voz de México*, en el que se denunciaba al gobierno por ejercer una política represiva en contra de los estudiantes del campo por medio del ejército y la policía. Las demandas fueron: 1. Mantener las 29 ENR y crear más, conservar unidos sus ciclos secundario-profesional. 2. Crear de un sistema de enseñanza media técnico-agropecuaria, con sus propios internados 3. Reformar los planes y programas de estudio de la educación normal rural conforme a las necesidades del medio. 4. Mantener el ciclo profesional de la carrera de maestro rural en tres años. 5. Federalizar las escuelas normales privadas, por cooperación y estatales.²⁵

Según declaración de un líder estudiantil detenido, Miguel Zúñiga, de la ENR de Zaragoza, Puebla, expresó que desde los primeros meses de 1969 se habían reunido los representantes de 27 normales. Justificaron que “en el conflicto del 68 se fueron a la huelga en apoyo directo de sus propias demandas”. El Congreso de Ayotzinapa (mayo y junio) se convocó porque la reforma no fue bien vista por los estudiantes, acordaron estudiarla —en el orden técnico y pedagógico— antes de su aplicación y dar su opinión a los alumnos (democrática), que organizaban un movimiento para cancelar la reforma porque afectaba a los

²⁴ AGN, DFS, FECSM, legajo 9/31, caja. 63, foja 291, 8 de agosto de 1969.

²⁵ *La Voz de México*, 8 de agosto de 1969.

jóvenes campesinos, para quienes era difícil estudiar otra carrera de médico o ingeniero.²⁶

El 3 de septiembre la FECSM llamó a la solidaridad con la lucha de los estudiantes normalistas rurales. A las seis de la tarde, en todo el país los doce mil estudiantes agrupados, se pronunciaron:

Nos hemos lanzado a la HUELGA GENERAL ACTIVA, DENUNCIAMOS la falsedad y el engaño cínico de argumentos de autoridades, empeñadas de presentar sus golpes bajo la máscara de supuestas reformas para el avance de educación del campo”. Y llamarles con el título “pomposo” de ETA. El afán era dividir la FECSM con más de 30 años de trayectoria combativa. El año pasado (noviembre, 1968) durante las jornadas de lucha nacional por la democracia, fueron clausuradas 15 ENR, pero logramos su reapertura.

Denunciaron las reformas, el encarcelamiento de compañeros y la ocupación de escuelas, que tenía como objetivo seguir reprimiendo la lucha juvenil, represalia contra todas las fuerzas que participaron en el movimiento estudiantil popular iniciado el 26 de julio de 1968. Por casualidad, la embestida contra las ENR se realizaba en un momento que trataban de impedir toda acción de estudiantes, a unos meses de la separación de las escuelas prevocacionales del IPN y de una subida en las altas cuotas en universidades de provincia.

Mediante la separación de secundarias y normales, el gobierno pretendía dividir la FECSM ante el fracaso de control. Restar fuerza y dificultar la formación democrática y revolucionaria de estudiantes de secundaria.

Pero la medida más grave, criminal y antipopular es realizar un viejo sueño de reacción: liquidar nuestro sistema de internado. Mal disimulan su objetivo. Mañosamente plantea la SEP la creación de un sistema de becas en efectivo, el cual está destinado a sustituir paulatinamente los servicios asistenciales. La reforma es aristocrática, al igual que la violenta clausura de internados del IPN en 1956 y de la Escuela Nacional

²⁶ AGN, SG, DFS, FECSM, caja 62, legajo 5/31, 12 de agosto de 1969.

de Maestros y la casa del estudiante nicolaita en la represión de 1966 en Michoacán.²⁷

Otra justificación más de la SEP para desintegrar las ENR era la urgencia y necesidad de unificar la enseñanza media, algo que veían falso:

¿Cuál era el objetivo que perseguía la SEP con sus reformas? Servir a los intereses de terratenientes, a la demanda de técnicos y mano de obra calificada, poner adelante las necesidades tecnológicas y omitir las clases campesinas. Someter el movimiento estudiantil porque las ENR eran centros de tradición revolucionaria, el maestro rural conocía las condiciones de vida del campesino.²⁸

Se pronunciaron contra la separación de secundaria y normal, no alargar la carrera de maestro ni establecer el bachillerato como antecedente. Además, los estudiantes argumentaban que la reforma educativa “no elaboró ningún nuevo plan de estudios para las ENR”. Sólo ampliaba la carrera de 3 a 4 años, lo que limitaba el acceso de jóvenes de escasos recursos.

La reforma de 1969 fue más administrativa, pero sí hubo cambios en el plan de estudios, que incluyó 26 materias nuevas, la división semestral permitía distribución de materias, riqueza de contenido, no sólo para preparar a los alumnos para enseñar ciencias básicas sino para formarlos humana y pedagógicamente (Meneses, vol. 3, 1998).

Tres años después, en 1972, se propuso otra reforma curricular: que los alumnos realizaran simultáneamente estudios de bachillerato y los de la formación profesional. El plan de estudios reforzó los conocimientos en el campo humanístico. En 1975 se llevó a cabo una nueva reforma curricular a la enseñanza normal y se obtuvo el reconocimiento de la carrera de maestro con el grado de licenciatura. Hasta la reforma educativa y curricular de 1984, se logró exigir el

²⁷ AGN, DFS, FECSM, legajo 9/31, foja 291, caja 63, 1969-1971, 8 de agosto de 1969.

²⁸ AGN, SG, DFS, FECSM, caja 63, legajo 9/31, 1969-1971, foja 291, En defensa de las normales rurales, contra la reforma antipopular y reaccionaria, mecanografiada, 8 de agosto de 1969; *La Voz de México*, núm. 1978, 6-IX-69, pp. I-II; y Gerardo Peláez, Partido Comunista, II, pp. 18-19.

requisito de bachillerato para ingresar a las normales. Esto provocó la extensión de la duración de los estudios para maestro, lo que incidió en la disminución de la matrícula normalista, de tal manera que los estados tuvieron que echar mano de bachilleres para que se desempeñaran como profesores de educación primaria, principalmente para atender a la población primaria de las zonas rurales (Hurtado, 2003).

El 23 de septiembre la FECSM manifestó una contrarreforma, pero no recibieron el apoyo esperado de los estudiantes de otras instituciones de educación superior, porque el movimiento estudiantil estaba desarticulado; no ayudaron la UNAM e IPN, sólo de la Normal Superior. Únicamente las ENR de Panotla y Ayotzinapa no estaban laborando, empezaría actividades pues el movimiento contra la reforma había sido derrotado.

Después de la crisis del 68, el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976), en su política de conciliación con la sociedad, cambió el modelo económico de desarrollo compartido y la reforma política de apertura democrática, inició una reforma administrativa de la educación, impulsó la educación secundaria y media superior, creó escuelas técnicas y agropecuarias para incorporar a los grupos marginados, la vinculación escuela-trabajo-industria, reformó la educación superior, creó universidades para aumentar la matrícula y realizó reformas curriculares a la primaria y la normal. Pero los conflictos en las universidades estatales y ENR continuaron en los años setenta hasta la actualidad. En 1971 el movimiento estudiantil resurgió, y fue reprimido con el Halconazo. La guerra sucia y la guerrilla, donde hubo desaparecidos y asesinatos de líderes sociales, puso en entredicho la conciliación, sólo las presiones políticas permitieron que en esos años se reabrieran dos ENR, en Tamaulipas y Morelos.

Conclusiones

Desde sus orígenes, las ENR han tenido reformas educativas (curriculares) y administrativas. Los estudiantes de educación superior y de ENR exigieron

una reforma educativa democrática desde principios de los años sesenta. La reforma educativa de 1969 no fue democrática, justa ni equitativa, sólo fue aplicada a las ENR y planificó el subsistema de educación media superior, con la creación de ETA, proyectó crear preparatorias técnicas y agropecuarias, y diseñó un esquema de educación rural que no se llevó tal cual, sólo sirvió de planeación para darle continuidad en la reforma educativa echeverrista, que impulsó la enseñanza técnica y tecnológica.

La reforma de 1969 a las ENR fue educativa en la parte de los cambios pedagógicos, al ampliar el plan de estudios de la carrera de maestro rural de 3 a 4 años, al separar el nivel de secundaria de la normal, al lograr exigir el requisito obligatorio de secundaria para ingresar a las ENR y al mejorar la formación docente. No fue aceptable quitar o disminuir el número de ENR, sino crear nuevas secundarias por separado con nuevos edificios. Las autoridades pensaron eliminar ENR y sólo dejarlas de secundarias para disminuir la matrícula escolar.

Además, la reforma de 1969, no logró mejorar la funcionalidad de las ENR, no resolvió las condiciones materiales de los edificios y servicios de internado, que los estudiantes siguen demandando. Y en segundo lugar, con el cambio radical, continuó el movimiento estudiantil en las ENR y el conflicto con las autoridades, en los años setenta y ochenta hasta la actualidad. Es un problema que vienen arrastrando, y no se ha solucionado, darles instalaciones dignas a los estudiantes del medio rural y futuros profesores de escuelas primarias rurales.

Es fundamental repensar la conformación del sistema educativo mexicano y los proyectos educativos, en especial sobre la utilidad de la educación rural, observamos que la política educativa desde los años cincuenta y sesenta se fue orientando hacia la educación técnica o tecnológica vinculada con la industrialización y urbanización del país. Uno de los ejemplos fue la reforma a las ENR y la creación de la modalidad de ETA.

A través de este texto vimos uno de los episodios difíciles de las ENR, que nos permiten entender su

pasado y sus problemas que persisten en el presente entre ellos, las carencias materiales. La reforma educativa del 2013 también afectó a las ENR con la evaluación y asignación de plazas docentes.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación-Fondo de Gobernación, Secciones: Investigaciones Políticas y Sociales, DFS-FESCM, CNED.

AGUAYO, Sergio (2015), *De Tlatelolco a Ayotzinapa: las violencias del Estado*, México, Ediciones Proceso / Ink.

CASTELLANOS, Laura (2007), *México armado, 1943-1981*, México, Era.

CASTILLO TRONCOSO, Alberto del (2012), *Ensayo sobre el movimiento estudiantil de 1968. La fotografía y la construcción de un imaginario*, México, Instituto Mora / IISUE-UNAM.

CIVERA CERECEDO, Alicia (2008), *La escuela como opción de vida. La formación de maestros normalistas rurales en México, 1921-1945*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense.

CUEVAS DÍAZ, J. Aurelio, (1984), *El partido Comunista Mexicano, 1963-1973*, México, UAG / UAZ / Editorial Línea (serie Estado y Educación en México).

DGEN (1969), *Reformas fundamentales en el sistema de enseñanza normal*, México, DGEN.

FLORES MÉNDEZ, Yessenia (2018), “‘Nosotros tenemos identidad de maestros y corazón de labriegos’. Identidad y resistencia en la Normal Rural de Tamatán, 1921-1969”, tesis de doctorado, El Colegio de San Luis, México.

____ (2019), “Escuelas normales rurales en México: movimiento estudiantil y guerrilla” *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 40, núm. 87, julio-diciembre, pp. 205-226.

____, y Oresta LÓPEZ (2018), “Las Normales Rurales en México: un modelo educativo y un movimiento que se niega a desaparecer”, en Flávia OBINO CORRÊA, Oresta LÓPEZ y Alba Nidia TRIANA (coords.), *Educação rural na América Latina*, São Leopoldo, Oikos.

GARCÍA AGUIRRE, Aleida (2012), “Normalistas y maestros en el movimiento campesino y guerrillero de Chihuahua, 1960-1968”, tesis de maestría, DIE-Cinvestav-IPN, México.

____ (2015), *La revolución que llegaría. Experiencias de solidaridad y redes de maestros y normalistas en el movimiento campesino y la guerrilla moderna de chihuahua, 1960-1968*, México, Colectivo Memorias subalternas.

GÓMEZ NAHIKI, Antonio (2003), “El movimiento estudiantil mexicano. Notas históricas de las organizaciones políticas, 1910-1971”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 8, núm. 17, enero-abril.

GONZÁLEZ VILLARREAL, Roberto (2018), “La reforma educativa en México, 1970-1976”, *Espacio, Tiempo y Educación*, vol. 5, núm. 1, enero-junio, pp. 95-118.

GUEVARA NIEBLA, Gilberto (1988), *La democracia en la calle: crónica del movimiento estudiantil mexicano*, México, Siglo XXI / IIS-UNAM.

HERNÁNDEZ SANTOS, Marcelo (2015), *Tiempos de reforma. Estudiantes, maestros y autoridades en la Normal Rural de San Marcos frente a las reformas educativas*, Zacatecas, UAZ / UPN.

____ (2017), “El movimiento estudiantil mexicano de 1968 en las Escuelas Normales Rurales”, *Revista Latinoamericana de Políticas y Administración de la Educación*, núm. 7, diciembre, pp. 70-80.

HOBBSAWM, Eric (1995), *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Buenos Aires, Crítica.

LÓPEZ MACEDONIO, Mónica Naymich (2016), “Historia de una relación institucional. Los estudiantes normalistas rurales organizados en la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México y el Estado mexicano del siglo XX, 1935-1969”, tesis de doctorado, El Colegio de México, México.

OIKÓN, Verónica, y Marta Eugenia GARCÍA UGARTE (eds.) (2008), *Movimientos armados en México, siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS.

ORTIZ BRIANO, Sergio (2011), “Movimiento estudiantil en el normalismo rural mexicano. Del cardenismo a la apertura democrática. Una mirada desde Cañada Honda, Aguascalientes, 1920-1979”, tesis de doctorado, UAZ, Zacatecas.

____, y Salvador CAMACHO SANDOVAL (2017), “El normalismo rural y la ‘conjura comunista’ de los años sesenta. La experiencia estudiantil de Cañada Honda, Aguascalientes”, *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, vol. 5, núm. 10, pp. 245-266, recuperado de: <<http://rmhe.somehide.org/index.php/revista/article/view/116/228>>.

PELÁEZ RAMOS, Gerardo (s. f. a), “El movimiento estudiantil y los comunistas (1963-1968). Cronología III de IV”, La Haine [sitio web], recuperado de: <http://www.lahaine.org/b2-img10/pelaez_6368_3.pdf>, consulta el 12 de junio del 2020.

- _____ (s.f. b), “El movimiento del 68 y los comunistas (1963-1968). Cronología IV y última”, La Haine [sitio web], recuperado de: <https://lahaine.org/b2-img10/pelaez_6368_4.pdf>.
- _____ (s.f. c), “Las luchas estudiantiles y los comunistas (1969-1973), Cronología”, La Haine [sitio web], recuperado de: <http://www.lahaine.org/b2-img10/pelaez_est_com.pdf>, consulta el 10 de junio del 2018.
- _____ (1980), *Insurgencia magisterial*, México, Edisa.
- POPKEWITZ, T. (2000), *Sociología política de las reformas educativas. El poder/saber en la enseñanza, la formación del profesorado y la investigación*, Madrid: Morata.
- ROJAS GALVÁN, José (2017), “El movimiento estudiantil de la Escuela Normal Rural de Atequiza. Un análisis de sus prácticas sociales y políticas, 1988-2015”, *Intersticios Sociales*, núm. 13, marzo, 2017.
- SCOTT, James C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era.
- TERÁN, Evangelina, (2009), “Del internado a la marcha. Rutinas y participación política de las alumnas de la Normal Rural ‘Justo Sierra Méndez’ de Cañada Honda, Aguascalientes, (1939-2009)”, tesis de doctorado, Zacatecas.
- TOURAINÉ, Alain (2006), “Los movimientos sociales”, *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 27, pp. 255-278.
- VARELA PETITO, Gonzalo (1996), *Después del 68. Respuestas de la política educativa a la crisis universitaria*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- ZERMENO, Sergio, (1978), *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil de 1968*, México, Siglo XXI.

Akuavi Adonon*
Mario Barbosa*

Resumen: Análisis del papel de la memoria en la construcción de la categoría identitaria *pueblo originario* como sujeto político en la Ciudad de México. Se busca entender la memoria urbana de esos pueblos como un campo de disputa, de convergencia y de posicionamiento político. Se exploran las discusiones desde la historia, la antropología, el derecho y los relatos de habitantes que confluyen en la conformación de dicha categoría, que alude a la reivindicación y al reconocimiento de una identidad territorial urbana con base en las memorias construidas del origen, de un pasado común, de festividades, del despojo y de la urbanización.

Palabras clave: pueblos originarios, memoria urbana, derechos culturales, Ciudad de México.

Abstract: Analysis of the role of memory in the construction of the identity category of *pueblo originario* as a political subject in Mexico City. The intention is to understand the urban memory of these towns as a field of dispute, convergence, and political positioning. Discussions are explored from the historical, anthropological, rights, and the stories of inhabitants that come together in the formation of this category, which alludes to the claim and recognition of an urban territorial identity based on the memories built from origins, common past, festivities, dispossession, and urbanization.

Keywords: *pueblos originarios*, urban memory, cultural rights, Mexico City.

Memoria y pueblos originarios de la Ciudad de México: usos del pasado, reivindicaciones del presente

Memory and *pueblos originarios* of Mexico City: Uses of the Past, Claims of the Present

San Jerónimo Aculco Lídice es un pueblo de origen prehispánico localizado al surponiente de la Ciudad de México. Hay diversos testimonios de ese origen, uno de ellos es la exploración y restauración arqueológica de la pequeña pirámide y cerámica descubiertas en 1934, en tierras del pueblo, durante la construcción de la presa Anzaldo; la exploración concluyó que esos vestigios provenían de la cultura azteca (FIGUEROA Y MARTÍNEZ, 2017: 112).

El fragmento que sirve de epígrafe recoge el relato de dos habitantes de una localidad en la zona del Pedregal de la Ciudad de México, en la actual alcaldía de La Magdalena Contreras: San Jerónimo Aculco Lídice.¹ En su relato, los autores vinculan la localidad con un origen prehispánico, también hacen referencia a elementos susceptibles de probar ese vínculo, como el hallazgo de piezas de cerámica y restos de edificaciones identificadas por un saber experto, en este caso el de arqueólogos. Por último, mencionan que la evidencia oculta del vínculo prehispánico “emergió” en ocasión de los trabajos de construcción de la presa An-

*Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, Ciudad de México. <akuaviadonon@gmail.com.mx> / <mbarbosacruz@gmail.com>.

¹ Por lo que se refiere al nombre, las autoras mencionan que *Aculco* es de origen náhuatl y significa “donde da vuelta pronunciada el curso del agua”, que San Jerónimo viene de la época colonial y que el nombre de San Jerónimo Aculco se conservó hasta el 30 de agosto de 1942 en que se sustituyó *Aculco* por *Lídice*, en conmemoración de la ciudad checoslovaca destruida por las fuerzas nazis durante la Segunda Guerra Mundial (Figueroa y Martínez, 2017: 113). El nombre da cuenta de los momentos históricos y, sobre todo, de las reconfiguraciones políticas sobre el territorio.

zaldo.² San Jerónimo Aculco Lídice es actualmente reconocido como un *pueblo originario* de la Ciudad de México; existe incluso un dictamen cultural que lo “avala” como tal.³ En el dictamen se constata un “proceso de permanencia desde su fundación durante el virreinato hasta el presente” y se asegura “que es un pueblo originario, a pesar de haber contribuido al crecimiento de una ciudad que pretende englobar, todo lo que transforma” (Mora, 2016). Al igual que San Jerónimo Aculco Lídice, localidades que hace apenas 15 años eran identificadas como comunidades agrarias o poblados rurales en los programas de desarrollo urbano de la ciudad hoy se conciben, se reconocen y se afirman como *pueblos originarios*. La reflexión que aquí presentamos pretende profundizar en las razones e implicaciones de ese cambio terminológico.

De acuerdo con uno de los padrones publicados en la *Gaceta Oficial de la Ciudad de México* el 17 de abril de 2017, se cuentan 139 pueblos originarios en las 16 alcaldías de la Ciudad de México.⁴ Cada pueblo presenta una situación geográfica distinta de acuerdo con la zona de la ciudad en la que se ubica. Algunos se encuentran completamente inmersos en

² La presa Anzaldo fue construida en 1933.

³ Referimos a continuación un extracto del dictamen elaborado por Teresa Mora: “El presente dictamen cultural está enfocado a conocer las características patrimoniales que como pueblo originario pudiera mantener el actual pueblo de San Jerónimo Aculco Lídice. El dictamen es resultado del acuerdo sostenido entre el Consejo Vecinal del pueblo de San Jerónimo Aculco Lídice y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a través de la Dirección de Etnología y Antropología Social de la Coordinación Nacional de Antropología. [...] Considerando que los nativos de San Jerónimo Aculco Lídice poseen información suficiente para constar el *proceso de permanencia desde su fundación durante el virreinato hasta el presente*, su reconocimiento por otros pueblos y colonias de su entorno y la posesión de un patrimonio cultural que integra un territorio conformado por el fundo legal, muy cercano al que tenía cuando solicitaron la dotación ejidal, así como bienes culturales materiales e inmateriales transmitidos de generación en generación, *nos permiten asegurar que es un pueblo originario, a pesar de haber contribuido al crecimiento de una ciudad que pretende englobar todo lo que transforma*” (énfasis añadido. Mora, 2016).

⁴ Existe un gran dinamismo en viejos pueblos y barrios de la ciudad en torno a la actual autoidentificación como pueblo originario y la consecuente solicitud o demanda de un reconocimiento de dicha calidad.

la urbanización; otros, principalmente en la zona sur, surponiente, conservan amplias superficies de tierras bajo los regímenes agrarios de propiedad comunal o ejidal, mismos que tienen distintos usos de suelo y corresponden a 77% del total de las 80 000 hectáreas de conservación ecológica de la ciudad (Sánchez, 2018: 311). Las discusiones sobre el reconocimiento jurídico de los pueblos y barrios originarios de la ciudad se han prolongado durante la última década y han tenido como uno de sus momentos importantes la promulgación de la Constitución de la Ciudad de México en 2017, en la que se especifican derechos concretos para los pueblos originarios en la ciudad.⁵

El cambio de “denominación”, de poblado rural a pueblo originario, despeja algunos ejes de reflexión que resultan altamente significativos para analizar las narrativas que le dan vida al concepto de *pueblos originarios de la Ciudad de México* y para explicar una territorialidad particular en el contexto urbano. Consuelo Sánchez se refiere a los pueblos de la Ciudad de México como

[...] pueblos indígenas originarios descendientes de las antiguas sociedades de lengua náhuatl que habitaban territorios de la actual demarcación política de la ciudad antes de la Conquista y la colonización, y de que se constituyera en una entidad del Estado mexicano. Una de las características distintivas de estos pueblos es que tienen una base territorial en la ciudad —a menudo resultado de numerosos cambios— y sostienen identidades y prácticas culturales propias. Muchos de ellos aún se identifican según las filiaciones políticas antiguas como tepanecas, mixquicas, xochimilcas, culhuaques y cuitlahuacas (Sánchez, 2018: 311).

⁵ La promulgación de la Constitución de la ciudad capital es el resultado de una reforma política que inició a finales de 1980. Con ella se buscaba que la capital federal tuviera un estatus político similar al de los demás estados de la federación. En 1997 se estableció la primera asamblea legislativa y se eligió en sufragio universal al Jefe de Gobierno de la ciudad, anteriormente designado por el presidente en turno. Finalmente, en enero de 2016 se publicó el decreto de reforma constitucional por el que el Distrito Federal dejó de existir para convertirse en una entidad con plena autonomía dentro de la federación bajo el nombre de Ciudad de México.

Nos interesa problematizar este enfoque y plantear que en la actual caracterización de la categoría pueblo originario confluyen la conformación de la memoria de un pasado ancestral, la legitimación de esa narrativa por medio de un saber experto e institucional y la constante presión territorial sobre espacios urbanizables (traducida en expropiaciones, construcciones de infraestructura por el crecimiento de la ciudad, desarrollos inmobiliarios o comerciales, una larga trayectoria de despojos). Esta identificación como pueblos originarios urbanos ha sido una oportunidad para impulsar la organización y la búsqueda del reconocimiento de derechos en relación con el territorio y con los recursos de cara a la expansión urbana.

Frente a las perspectivas que tienden a ver a las comunidades locales como esencias más o menos estables, nuestro planteamiento interroga la narrativa de la continuidad prehispánica y de la supervivencia en tanto enclaves espacializados de la diferencia dentro de la urbe. Partimos de la hipótesis de que esa narrativa se enlaza con representaciones que convergen para nutrir, dar sentido y delinear los contornos del pueblo originario de cara a las exigencias y retos actuales. En lugar de concebir a los pueblos como entidades antropológicas históricas, como indígenas en la ciudad que han perdurado desde la época colonial o el mundo prehispánico, con cambios y transformaciones, y que eventualmente han resistido a los embates de la urbanización, buscamos analizar los referentes actuales y el discurso que sustenta y legitima una categoría de identificación reciente en la ciudad, que ha conocido un gran auge, aceptación y reivindicación en los últimos años.

La (re)construcción de una memoria urbana en torno a los pueblos es el eje que articula el análisis. Entendemos la memoria como representación reconstruida del pasado a partir de cuestionamientos, intereses o planteamientos del presente. Es una memoria cuya construcción se fragua de la mano del olvido y que implica una selección del recuerdo que no es neutra en la medida en que está atravesada por relaciones de poder. El concepto de *marcos sociales de*

la memoria, apuntado por Halbwachs en 1925, nos ayuda a analizar desde las coordenadas de la memoria, la relación entre ciertos espacios de la ciudad, sus pobladores y los usos del pasado que contribuyen a darle un sentido particular a la noción de pueblos originarios hoy por hoy en la ciudad. En el camino de la rememoración y del reconocimiento, dice Ricoeur sintetizando a Halbwachs, se atraviesa la memoria de los otros (2003: 159). La información sobre el pasado que recibimos socialmente informa nuestros propios recuerdos. Es por ello que “para acordarse, necesitamos de los otros” (Ricoeur, 2003: 158). Los recuerdos adquieren una relevancia social distinta en tanto son recuerdos compartidos o comunes.

Consideramos, por una parte, que ciertos marcos sociales de la memoria que se ponen en circulación contribuyen a estabilizar la categoría de pueblos originarios y le otorgan un significado particular tanto a los espacios y a los pobladores como a las transformaciones que han sufrido de cara al crecimiento urbano. Por otra, que espacios y pobladores se reflejan mutuamente en “una memoria materializada en la ciudad [que permite] reconstruir el pasado del grupo y enriquecer la experiencia urbana” (De Alba, 2010: 42). En ese sentido nos distanciamos de las perspectivas que habían privilegiado la oposición entre una historia oficial, o “desde arriba”, y una historia subalterna de los pobladores para ahondar en el argumento que plantea la memoria urbana de los pueblos como el resultado de la convergencia de los referentes tanto “oficiales” como de los pobladores. Sin embargo, rescatamos los niveles que han sido la base de la reflexión sobre la memoria desde las propuestas analíticas de Halbwachs hasta los trabajos más específicos en México para distinguir las dimensiones temporales y espaciales de la memoria (Romero, 2010: 22). Espacio y tiempo son dos ejes que es necesario tomar en cuenta al momento de pensar cómo se construye una memoria urbana, y de esta manera lo retomaremos en las páginas siguientes.

El objetivo del texto es reconstruir los marcos discursivos que aparecen desde las disciplinas de la historia y la antropología, así como el propio lenguaje

jurídico, y analizar los relatos que se construyen, se activan o se posibilitan entre los propios pobladores, los cuales conjuntamente alimentan la categoría de pueblos originarios en la Ciudad de México.

Esta reflexión surge como el resultado de un trabajo académico interdisciplinario a raíz de un proyecto de recuperación de la memoria de los habitantes de la ciudad. En efecto, como una manera de vincularse con su entorno, un grupo de profesores, egresados y alumnos de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, hemos promovido desde hace más de cuatro años la escritura de relatos que expresan la memoria de pueblos y barrios del poniente de la Ciudad de México.⁶ Son los mismos habitantes quienes han escrito textos sobre los orígenes del pueblo, perfiles biográficos de sus pobladores, su capacidad de agencia y las iniciativas de organización, entre otros temas de interés para las mismas comunidades. La participación directa en esta iniciativa dio origen al seminario de investigación “Historia local y memoria colectiva en los pueblos del poniente de la Ciudad de México”. En él, hemos puesto en diálogo diferentes perspectivas disciplinarias que han propiciado la discusión teórica y el análisis en torno a las consecuencias de los procesos de urbanización, la memoria de comunidades urbanas y el reconocimiento estatal de derechos colectivos en materia cultural, política y territorial.⁷

Iniciamos el artículo con una reflexión en torno al surgimiento de las discusiones sobre la memoria urbana entre historiadores y antropólogos con el fin de ubicar cuándo y cómo surge y de qué manera se ha transformado el interés por estudiar la ciudad, la vida social de sus pobladores y la construcción de re-

⁶ Los relatos han sido compilados en tres tomos de la *Colección Memorias del poniente: historias de sus pueblos, barrios y colonias* (vol. 1, 2, 3). Los tomos de la colección se pueden consultar en <www.cua.uam.mx/pdfs/biblioteca/coleccion-delibros-uamc/pdfs/15Libro_poniente.pdf>; <www.cua.uam.mx/pdfs/revistas_electronicas/mponente/mponente_2.pdf>; <www.cua.uam.mx/pdfs/biblioteca/...uamc/pdfs/memorias-3-electronico-8abril.pdf>.

⁷ Para mayor información sobre el proyecto “Historias metropolitanas” se puede consultar la página electrónica <<http://desh.cua.uam.mx/historias-metropolitanas/>>.

presentaciones sobre este espacio que se ha modificado radicalmente durante el último siglo. Seguimos con las representaciones actuales que ofrece el discurso jurídico sobre la categoría de pueblos originarios; en ellas se retoman los elementos de aspectos destacados ya en los estudios históricos y antropológicos y, desde nuestra perspectiva, se contribuye también a estabilizar la categoría. Por último, además de conocer cómo se construyó la conceptualización sobre pueblos y barrios originarios por parte de los discursos académicos y jurídicos, nos interesa analizar de qué formas los mismos pobladores construyen la memoria de sus pueblos. Haremos referencia a las preocupaciones de los habitantes a la hora de pensar su pasado o de reivindicar esa memoria que da sentido a su existencia como pueblo. Consideramos que estas construcciones de la memoria se alimentan y retroalimentan entre sí en un proceso dinámico y continuo que responde a los retos coyunturales.

La memoria desde la historia y la antropología

Sin duda, la capital mexicana tiene un lugar simbólico importante en la construcción de la identidad nacional asentado en un pasado que se percibe como común, en relatos que se comparten, en tradiciones y prácticas culturales. La historia y los relatos sobre ese pasado compartido provienen de diversas fuentes y han sido escritos con diversos objetivos. Muchos de ellos forman parte de la producción académica de la historia y la antropología, pero también hay un buen número de crónicas, recopilaciones de testimonios, imágenes, representaciones cartográficas o relatos que conforman los elementos de este pasado común y subrayan el valor simbólico de prácticas, lugares y personajes que brindan identidad a la ciudad y a sus pobladores.

Hay diversas experiencias de recuperación del pasado de la Ciudad de México. Si pensamos en la historia académica y en la historia urbana, su mirada se ha concentrado más en otros asuntos: inicialmente, en las décadas de los setenta y los ochenta hubo un interés en los procesos de ampliación de la urba-

nización, en los cambios de la política urbana y, más recientemente, en la exploración de las vidas y los perfiles sociales de diversos sujetos (hombres y mujeres) que habían estado invisibilizados por una historia centrada en procesos políticos y económicos. Ha habido una creciente preocupación por conocer ámbitos diversos de sujetos sociales en la ciudad, tales como las interrelaciones entre los sectores populares y la autoridad, las experiencias de urbanización o de segregación social urbana. Estos trabajos se pueden englobar en una historia social urbana interesada en entender a diversos sujetos sociales que conviven y se interrelacionan en la ciudad, así como analizar las sociabilidades, las dinámicas socioespaciales y las interrelaciones políticas (Barbosa, 2019, en prensa).

Desde mediados del siglo xx, la historia y las ciencias sociales se interesaron de forma creciente en los problemas que aquejaban a sectores amplios de la población urbana en zonas que se fueron conurbando durante el mismo siglo. Entre ellos están los pueblos de las periferias urbanas, que en las últimas décadas han sido motivo de trabajos académicos. Si concentramos la mirada en el valle de México y en los temas de nuestro interés, hay trabajos dedicados a algunos de estos pueblos que, en el siglo xix y hasta 1930, formaban parte de las antiguas municipalidades (luego de esta fecha, delegaciones, y con la Constitución de 2017, alcaldías). Algunas de ellas estaban ubicadas a mayor distancia del centro de la ciudad, tales como Xochimilco y Milpa Alta, cuya historia tenía relevancia por su pasado prehispánico y por el papel importante que jugaron en los dos últimos siglos; en particular, por ser sitios icónicos de paso de personajes importantes de la Revolución mexicana (véase, por ejemplo, Terrones, 2004; Wachter, 2006). También es el caso de otros pueblos más cercanos al centro, como Tacuba, Tacubaya, Mixcoac o Iztapalapa (entre otros, Miranda, 2007; Pensado y Correa, 1996; Castillo, 2012). Estos pueblos fueron objeto de monografías que exploraban de manera general aspectos de su historia: sus antecedentes en la época prehispánica o colonial, las actividades económicas de su población, su relación política con otras

circunscripciones, las consecuencias del crecimiento urbano, los problemas medioambientales derivados del desecamiento de lagos y canales, así como los efectos de la conurbación, en algunos casos. También han sido temas de investigación el pasado lacustre, su papel en una economía de ámbito regional que cubría el valle y sus alrededores. Estas historias, escritas desde la academia, tienen como base la revisión documental de archivos públicos, bibliotecas, colecciones fotográficas y de planos. En algunos casos refieren a ejercicios de historia oral, aunque son las fuentes menos utilizadas por los historiadores académicos.

Por otro lado, en la segunda mitad del siglo xx, la antropología social mostró un interés cada vez mayor en estudiar problemas relacionados con el crecimiento urbano, la metropolización y el surgimiento y la multiplicación de las periferias urbanas. Según Eduardo Nivón, el conocimiento de los demógrafos fue importante en estas investigaciones que buscaban entender las dinámicas de población: el crecimiento urbano, el impacto de la migración y de los mercados de trabajo. Según este autor, se buscó explorar las experiencias de la pobreza y de la marginalidad, así como la segregación, la exclusión, el clientelismo y la movilización social de los habitantes de la ciudad (Nivón, 2005: 140-167).

En las últimas décadas, varios antropólogos han explorado estas experiencias de segregación social y espacial en los pueblos. En medio de la coyuntura del reconocimiento internacional del multiculturalismo y de los derechos culturales desde las décadas de los ochenta y los noventa, así como con los nuevos aires de reforma política en la capital, es perceptible, sin duda, un interés creciente por el rescate de elementos identitarios de ciertas comunidades, aparejado con un discurso de rescate de lo local. Dichos elementos estaban relacionados con características de la convivencia entre lo rural y lo urbano, el rescate de la organización comunitaria, así como un interés por el origen, los antepasados indígenas y el pasado mesoamericano. En algunos casos, esta referencia al pasado se fue consolidando como un rasgo

de identidad de ciertas comunidades y grupos organizados de habitantes. Esa historia común subraya el sentido, estructura una narrativa y da contenido y sustento a los reclamos de derechos relacionados con el territorio y los recursos naturales, así como con otros beneficios de los llamados “nativos”, “naturales” u “originarios”.

Algunos de estos trabajos han elaborado relatos sobre los orígenes de ciertas comunidades, principalmente de Milpa Alta y Xochimilco, entre otros (es el caso de Gomezcézar, 2010). En estos ensayos se comenzaron a esbozar definiciones sistemáticas sobre un nuevo concepto para caracterizar los lazos con el pasado de sus pobladores (Medina, 2007). Los estudios han señalado también que *pueblo originario* no se refiere a comunidades indígenas o al reconocimiento de lo indígena como una identidad actual. El reconocimiento del componente indígena, en muchos casos, se circunscribe al pasado en esa memoria colectiva recuperada como un elemento de reconocimiento colectivo y como una identidad (Portal, 2013; López, 2017). Paralelamente, también se conceptualizó al otro, al foráneo, al avecindado, que representa al llegado recientemente, al que compete por la tierra, los recursos y los privilegios de quienes han estado por mayor tiempo y que pertenece a ciertas familias originarias del lugar. Al respecto, y para el caso de Milpa Alta, Paula López Caballero señala:

[...] a medida que observaba situaciones en las que la categoría de *originario* operaba, entendía que ésta respondía a un discurso identitario inédito, una posición que se opone a “extranjero”, “externo”, que en Milpa Alta se nombrará más generalmente *avencindado* o *fuereño*. Pero, más interesante aún, se distingue de indígena, [es] un antagonismo que parece brindar un nuevo perfil a la legitimidad autóctona de los milpaltenses. Actualmente, esta legitimidad se construye a partir de dos condiciones principales: por un lado, una sobrevaloración del terruño en la representación del individuo que define su localidad como fuente principal de valor y de cohesión y, por otro, el vínculo entre el lugar y la población como una cuestión de sangre, de herencia, sobre todo frente a aquellos que no nacieron ahí (2017: 193-194).

No haremos una reseña detallada de los argumentos vertidos en estas discusiones. Por ahora, sólo reproducimos los principales rasgos que señala Turid Hagene para caracterizar a los pueblos originarios como “comunidades que predatan a la conquista, y en ellas se llevan a cabo prácticas rituales socio-religiosas, que reproducen y reconfiguran su identidad y su sentido de pertenencia tanto a la comunidad como a su territorio común”. Citando a los principales antropólogos que discutían estos temas por ese entonces, agrega que “hay diferencias notables entre los pueblos, a la vez que hay ciertos rasgos comunes: todos tienen un sistema de cargos, un ciclo festivo, peregrinaciones, defensa de su territorio y recursos naturales, una memoria colectiva y un intercambio simbólico con otros pueblos” (Hagene, 2007: 177). Esta cita sintetiza los principales elementos que, desde algunas perspectivas antropológicas, han sido retenidos para definir a los pueblos originarios. Por un lado, el reconocimiento de rasgos culturales identitarios particulares de una comunidad asentada en un territorio, una comunidad que reconoce a algunas familias como originarias, las cuales se diferencian claramente de los recién llegados o avecindados; por otro, como una comunidad que políticamente está organizada a través del sistema de cargos y que se moviliza en defensa de su territorio, que se pronuncia en contra de las consecuencias negativas de la urbanización para sus pobladores y en defensa de sus recursos naturales.

Los investigadores han subrayado también el papel de estos trabajos antropológicos en la construcción de una memoria que evoca un pasado mesoamericano, ciertas especificidades culturales y el arraigo a un territorio. Justamente en tiempos de reivindicaciones de multiculturalismo y de derechos culturales, aparecen en la discusión documentos coloniales como los títulos primordiales, en los que los nahuas del centro de México “reinterpretan y utilizan su historia para exigir derechos relativos a la propiedad de la tierra”, como señala Paula López Caballero. Esta autora subraya que las tradiciones pueden ser observadas como “revisiones del pasado, siempre vincula-

das a una reconstrucción de la identidad”, así como “un proyecto político y social para el futuro” (López, 1995: 109-138).

Sin duda, historiadores y antropólogos han dado sustento o han dialogado con los habitantes nativos u originarios en su búsqueda por sustentar el pasado común que orienta reivindicaciones políticas frente al territorio y las prácticas culturales. Tanto los relatos que abordan los orígenes como el análisis de las tradiciones y prácticas culturales son fuente importante para las narrativas y las reivindicaciones de comunidades urbanas en la actualidad.

La memoria en el lenguaje jurídico del reconocimiento

Así como la historia y la antropología acompañan la conformación de los contornos de la categoría de pueblo originario de la Ciudad de México, el lenguaje jurídico abreva de esos elementos y también contribuye a estabilizar la categoría y llenarla de contenido. La norma jurídica traduce representaciones sociales al tiempo que las reproduce, las fija, crea expectativas a partir de lo que nombra y tiene un efecto performativo; es decir, contribuye a generar la realidad que nombra. Ese mecanismo no se encuentra al margen de los procesos de memoria. Para Pierre Nora, toda constitución, toda declaración de derechos es un *lugar de memoria*, un lugar de memoria fundacional (Nora, 2008: 40). El lenguaje jurídico condensa, por ejemplo, representaciones sobre la memoria nacional, sobre la identidad de la población y su alteridad.⁸ Resultaría simplista afirmar que las representaciones sociales identitarias anteceden a su traducción

⁸ Las disposiciones sobre nacionalidad, adquisición y pérdida de la ciudadanía son claras ilustraciones; con ellas se definen los límites de lo propio y lo ajeno del cuerpo social a la vez que se formulan distinciones internas. La ley juega un rol central al enunciar categorías identitarias naturalizadas socialmente o que lo terminan siendo.



Figura 1. “La fundación de Tenochtitlan”, atribuido a Juan de Tovar, *Relación del origen de los indios que habitaban esta Nueva España, según sus historias*, ca. 1585, Catálogo de la John Carter Library, Creative Commons Licence.

jurídica. En ese sentido, Mara Loveman recuerda que clasificar a la población es un instrumento de los Estados modernos para gobernar y que las distinciones étnicas establecidas oficialmente son parte de esa gestión de la vida política (Loveman, 2014). La relación entre las clasificaciones sociales identitarias y su traducción en categorías jurídico-identitarias se asemeja más a una lógica de vasos comunicantes en la cual establecerlas oficialmente o eliminarlas, identificarse con ellas o rechazarlas, representa un espacio que se disputa políticamente y, muchas veces, en esa disputa los diferentes sujetos sociales evocan o convocan memorias colectivas particulares.

Si bien las disposiciones normativas sobre pueblos originarios en la Ciudad de México reconocen derechos,⁹ en este texto nos interesa resaltar el papel del lenguaje jurídico en la afirmación de esa construcción identitaria, en la formulación de un imaginario nacional, en la proyección de una memoria urbana y en la remembranza de un pasado compartido como parte de los marcos sociales de una memoria que se expresa y al mismo tiempo se reproduce a partir de la norma.

Si el uso de un pasado común resulta particularmente relevante es porque la primera frase de la Constitución Política de la Ciudad de México (CPCDMX), publicada el 5 de febrero de 2017, refrenda un mito de fundación nacional y recuerda el lugar simbólico que tiene la Ciudad de México en la construcción de ese mito. La Constitución presenta discursivamente a la ciudad como una entidad histórica que hunde sus raíces en la gloria pasada de México Tenochtitlan, en la memoria de un pasado mesoamericano y señala en náhuatl: *In quexquichcauh maniz in cemanahuac, aictlamiz, aicpolihuiz, in itenyo, in itauhca Mexihco Tenochtitlan. Tenoch. 1325*. “En tanto que dure el mundo, no acabará, no perecerá la fama, la gloria de México Tenochtitlan”. En esta idea de origen y de continuidad se reconoce lo que Nora señala como una característica del paradigma de la historia-memoria, es decir, la percepción del pasado en su resonancia con el presente. Cuanto más gloriosos son los orígenes, más se engrandece la existencia en el presente y se muestra a quién o a qué se debe el hecho de ser como se es (Nora, 2008: 34).

Con la explícita mención a la fundación de México Tenochtitlán en 1325, el constituyente de la ciudad reafirma una narrativa de continuidad con el pasado prehispánico de la ciudad y de vinculación con la identidad nacional. El águila sobre el nopal, emblema mítico de la fundación de México Tenochtitlan, está plasmado en el escudo de la bandera y

⁹ Varias disposiciones de la Constitución de la Ciudad de México además de un capítulo extenso: Ciudad Pluricultural (artículos 57, 58, 59), se ocupan de los derechos de los pueblos y barrios originarios (véase Adonon, 2019, en prensa).

es, sin duda, la leyenda fundacional más conocida en el país.¹⁰

Ciertamente, la recuperación simbólica de ese pasado mesoamericano de la ciudad se articula con la representación de los pueblos urbanos que también se representan a partir de ese mismo pasado ancestral. Las reivindicaciones del término *pueblo originario* para denominar algunas localidades en la ciudad se dieron en un momento nutrido por el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac celebrado en Milpa Alta en 1996 y por la llegada de la marcha zapatista a la Ciudad de México en 2001, misma que tenía como finalidad promover una reforma a la Constitución federal en materia de derechos indígenas. El objetivo era que el Congreso aprobara los Acuerdos de San Andrés Larráinzar firmados entre el Gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996). La movilización política, ideológica e identitaria de la expresión *pueblo originario* en la política local de Milpa Alta¹¹ fue central para su institucionalización como un término jurídico de identificación en la ciudad, dado que fue usada y reivindicada por líderes comunitarios milpaltenses y por los propios pobladores. A partir de entonces, una

¹⁰ A continuación, transcribimos un fragmento de la leyenda reproducido por Enrique Vela: “[...] Id allá a la mañana, que hallaréis la hermosa águila sobre el tunal [...] y a este lugar donde hallaréis el tunal con el águila encima, le pongo por nombre *Tenuchtitlan*’. Este nombre tiene hasta hoy esta ciudad de México, la cual en cuanto fue poblada de los mexicanos se llamó México, que quiere decir ‘Lugar de los mexicanos’; y en cuanto a la disposición del sitio se llama *Tenuchtitlan* porque *tel* es la ‘piedra’ y *nochtli* es ‘tunal’, y de estos dos nombres componen *tenochtli* que significa ‘el tunal y la piedra’ en que estaba, y añadiéndole esta partícula *tlan*, que significa ‘lugar’, dicen *Tenuchtitlan*, que quiere decir ‘Lugar del tunal en la piedra’. Otro día de mañana, el sacerdote mandó juntar todo el pueblo, hombres y mujeres, viejos, mozos y niños sin que nadie faltase [...] ‘en este lugar del tunal está nuestra bienaventuranza, quietud y descanso, aquí ha de ser engrandecido y ensalzado el nombre de la nación mexicana, desde este lugar ha de ser conocida la fuerza de nuestro valeroso brazo y el ánimo de nuestro valeroso corazón con que hemos de rendir todas las naciones y comarcas, sujetando de mar a mar todas las remotas provincias y ciudades [...]” (Juan de Tovar, en Vázquez, 2003: 48).

¹¹ Milpa Alta es una de las 16 delegaciones de la Ciudad de México que, con el nuevo estatuto de las demarcaciones territoriales de 2018 establecido por la CPCDMX, se convierten en alcaldías.

serie de disposiciones y políticas públicas fueron desarrolladas por el gobierno de la ciudad, específicamente para “pueblos originarios” (Mora, 2007: 27).

Una de las primeras orientaciones jurídico-discursivas en torno a los pueblos quedó plasmada en ocasión de la creación del Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal en 2007, en cuyas consideraciones se puede leer:

[...] en la Ciudad de México conviven formas complejas de organización social, política y económica, donde los aspectos propios de las culturas originarias y tradicionales constituyen una de las manifestaciones evidentes de la *dinámica intercultural de la capital*. [...] en los pueblos y barrios del Distrito Federal existe una dinámica social sustentada en la riqueza de sus creencias, tradiciones, festividades y manifestaciones artísticas, cuyo origen se remonta al *sincretismo originado a partir del periodo colonial* (énfasis añadido. Acuerdo por el que se crea el Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal. Publicado en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* el 21 de marzo de 2007).

En el fragmento transcrito se resalta el origen sincrético de las creencias, tradiciones y manifestaciones artísticas y de las formas específicas de convivencia intercultural. Ese enfoque que resalta los aportes de diferentes momentos históricos irá perdiendo fuerza en referencias posteriores. En adelante, se va a consolidar una perspectiva que privilegia la conservación de elementos prehispánicos en la configuración, organización y prácticas de los pueblos. La propia CPCDMX, por ejemplo, define a los pueblos originarios en los términos siguientes:

Los pueblos y barrios originarios son aquellos que descienden de poblaciones asentadas en el territorio actual de la Ciudad de México desde antes de la colonización y del establecimiento de las fronteras actuales y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, sistemas normativos propios, tradición histórica, territorialidad y cosmovisión, o parte de ellas (artículo 58, 2, a).

En concordancia con los rasgos señalados por Turid Hagene, el énfasis de la definición oficial se

basa en la descendencia y en la conservación de instituciones, es decir, en la idea de continuidad del asentamiento y de las prácticas. La vinculación cultural y territorial que la norma jurídica establece con el pasado mesoamericano sustenta una memoria de anterioridad y diferencia de los pueblos y de sus habitantes, de manera que los representa como socialmente distintos del resto de los ciudadanos y espacios en la ciudad. Los pueblos originarios quedan enmarcados en el relato histórico de la identidad nacional, pero al mismo tiempo distanciados de una “identidad urbana” contemporánea.

En el lenguaje jurídico-normativo, la memoria es un elemento constitutivo del pueblo originario y de ella parte la legitimidad, que se traduce en los derechos específicos reconocidos en la Constitución de la ciudad.

Las Reglas de Operación del Programa General de Preservación y Desarrollo de la Cultura y Tradiciones de los Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México del 17 de abril de 2017 señalan elementos que constituyen e identifican a los pueblos originarios. El documento menciona seis aspectos: la “clasificación oficial”, es decir, su presencia en catálogos, padrones y registros oficiales de instancias gubernamentales; la “auto-adscripción”, que el pueblo mismo se reconozca como originario; la existencia de “instituciones comunitarias”, por ejemplo la organización de cargos religiosos o instancias locales de gobierno; “manifestaciones de convivencia comunitaria”, tales como las fiestas cívicas o religiosas y finalmente, la “memoria histórica” y el “territorio”. La memoria del pasado mesoamericano queda enunciada de la siguiente forma:

Los pobladores de los pueblos identifican el pasado prehispánico como espacio de origen de sus tradiciones comunitarias, lo cual queda, para ellos, sustentado con la presencia de restos arqueológicos que van desde templos ceremoniales hasta piezas de cerámica o imágenes labradas de los antiguos dioses mesoamericanos. Visto de esta manera, se está frente a espacios sociales que expresan una dinámica sociocultural que mantiene un trasfondo vinculado a las culturas mesoamericanas, al mismo tiempo que se desenvuel-

ven en el contexto urbano, muchas veces considerado en yuxtaposición a los espacios tradicionales relacionados con el ámbito rural. [La memoria histórica] Como instrumento de reproducción cultural vigente, conectada directamente a la tradición oral y fortalecida por las prácticas religiosas, nutre y reelabora los referentes identitarios históricos de los pueblos (Reglas de Operación del Programa General de Preservación y Desarrollo de la Culturas y Tradiciones de los Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México. *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, 17 de abril de 2017: 14).

Así, una parte fundamental de la construcción de la memoria de pueblos y barrios originarios se encuentra estrechamente vinculada con el territorio, muy particularmente con la narrativa identitaria del lugar. Con la categoría de pueblo originario, el discurso jurídico afirma el pasado mesoamericano y lo materializa tanto en prácticas como en el territorio. Hace algunos años, los *pueblos originarios* eran representados en la ciudad como poblados rurales pobres y marginales en espera de verse al fin beneficiados por la planeación urbana; ahora son representados como parte del patrimonio histórico de México. Desde un punto de vista simbólico, se abre la posibilidad de que los pobladores negocien desde otros términos, jurídicos y políticos, su participación en las disputas urbanas por los territorios y los recursos naturales, aun cuando se siga haciendo desde una posición de vulnerabilidad por tratarse de espacios “periféricos”, al margen de la importancia urbanística de la ciudad central.¹²

Los marcos sociales sobre los cuales se erigen memorias que le dan sentido a la categoría de pueblos originarios expresan una recuperación del pasado, una práctica política que, en el caso de los pueblos, se convierte también en la posibilidad de

¹² La expresión *ciudad central* se refiere a los espacios de la ciudad en los que se materializan con mayor coherencia los principios del urbanismo moderno, la que cuenta con los servicios más completos y diversificados, mejor comunicada con otras áreas de la ciudad por las vialidades y el sistema de transporte. Los urbanistas suelen identificar el perímetro de la ciudad central con las alcaldías Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Benito Juárez y Venustiano Carranza (véase Duhau y Giglia, 2008: 232 y ss.).

incidir en la memoria urbana al resaltar experiencias particulares de marginación, de despojo, de explotación. Como menciona Denise Jodelet, “[e]sta potencialidad subversiva del uso y de la lectura de la ciudad desemboca en el tema de la creatividad social en la relación con los lugares urbanos. Creatividad ligada a la historia de los grupos y a la biografía individual y colectiva” (Jodelet, 2010: 83). Los habitantes, lejos de ser actores pasivos, reconstruyen las historias de sus pueblos y se posicionan como sujetos activos en la (re)producción de sus narrativas tanto en su relación con la ciudad como en la preservación de sus espacios cotidianos en tanto lugares de identidad (Jodelet, 2010: 84).

La memoria en los recuerdos de los pobladores

En las páginas anteriores hemos subrayado el papel de la memoria en las investigaciones académicas sobre los pueblos y barrios de la Ciudad de México y hemos visto su recuperación en la legislación reciente en torno a la construcción de los pueblos originarios como una configuración territorial y cultural particular, como sujetos colectivos a los que se les reconocen derechos específicos. La existencia de estos pueblos tiene su sustento más importante en el relato histórico que reivindica la configuración cultural particular en un territorio específico del valle de México, el origen mesoamericano en algunos casos, e incluso la propiedad de la tierra registrada en títulos coloniales.

La escritura de momentos significativos del pasado, la descripción de las características y la historia de sus tradiciones y fiestas particulares resultan ser ejercicios muy representativos de estos pueblos. Las luchas por la memoria, la recuperación de la memoria como ese espacio de conflicto, sin duda, es un asunto medular en las discusiones de cómo catalogar un pueblo como originario, así como en la defensa de sus tradiciones y de los recursos asociados a su territorio. En estas luchas no sólo participan o colaboran los académicos con sus reconstrucciones factuales y

sus conceptualizaciones, o el discurso oficial, sino también los mismos pobladores.

Al repertorio de relatos contruidos se añade otro tipo de historias escritas por cronistas, pobladores, coleccionistas o grupos que rescatan fuentes, fotografías, postales, cartas, entre otros, o que relatan las memorias comunes de una localidad: pueblo, barrio, colonia, paraje o rumbo. En ellas hay información sobre los orígenes, el rescate de tradiciones, en particular fiestas locales, historias y genealogías o personajes relevantes para la comunidad. Son registros importantes para pensar en la reconstrucción del pasado y el uso de la memoria en las comunidades locales de la ciudad. Hay un buen número de productos escritos, gráficos y de otros tipos que también contribuyen a estas luchas por la memoria en la ciudad.

En esta última sección abordamos los temas de la nostalgia y de la agencia como algunos de los ejes de los relatos, y relacionamos este ejercicio de formalización de la memoria a través de la escritura con los esfuerzos de comunidades particulares para buscar el reconocimiento como pueblos originarios. En particular, hacemos referencia a los relatos escritos por los participantes del proyecto de recuperación de la memoria urbana en la Ciudad de México que referimos en la introducción.

Todo ejercicio de memoria trae consigo cierta dosis de nostalgia. En este caso, esta remembranza está muy relacionada con el tiempo perdido y con el relativo aislamiento de la ciudad que permitía tener un mayor equilibrio con el medio ambiente. La extensión de la urbanización y la conurbación son consideradas como las principales razones de este deterioro en su relación con el medio ambiente:

Los caminos que ahora nos llevan a Jesús del Monte, San Fernando, San José de los Cedros y Navidad, eran llanos de tierra, ahora son utilizados por tiendas departamentales, viviendas y carretera, terminando con lo pintoresco del pueblo, su caserío con sus tejas y su olor de campesina [...].

Los campos se vistieron de concreto, de edificios, condominios, desapareciendo sus calles y añoranza; tierra fértil, tierra de razones, que fue

repartida y siguió floreciendo, tierra de arroyo, tierra de vida [...] no te mueras Cuajimalpa, que Dios te bendice porque eres un pedazo de lo que él creó (Miranda, 2015: 134, 135-136).

En medio de la nostalgia de los tiempos mejores, también es posible percibir la precariedad y la pobreza de los habitantes de estos pueblos. En San Pablo Chimalpa, Hermilo Pérez Romero recuerda que, hacia el año de 1942, “los niños que acudíamos a la escuela caminábamos descalzos con vestimenta de manta, otros de tela de cambaya; algunos niños calzaban huaraches de tres correas y usaban sombrero, ropa limpia pero remendada” (Pérez Romero y Pérez Hernández, 2005: 142). Los relatos subrayan que la economía de estos pueblos, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, estaba sustentada en la explotación de recursos naturales en una zona boscosa donde había una amplia variedad de fauna nativa:

Había una gran variedad de animales silvestres [...] Los habitantes los cazaban, además recolectaban hierbas aromáticas, hongos y musgo que vendían. Con el proyecto de la venta ayudaban a solventar los gastos de sobrevivencia, ya que permitía a los habitantes cubrir sus necesidades básicas, junto con otras actividades de autoconsumo como la elaboración del pulque, la siembra de magueyes, maíz, frijol, haba, papa, nopales, nuez, pera, tejocote, manzana y capulines [...] En ese tiempo, los hombres empezaron a trabajar en la construcción y las mujeres en el servicio doméstico (Galicia, 2016: 185-186).

Algunos de los ámbitos privilegiados en estos relatos son la remembranza de la calidad precaria de las viviendas, la ubicación de éstas en terrenos de difícil acceso, la ausencia de servicios y la lejanía de centros de acopio: “las actividades de las mujeres resultaban más complicadas y pesadas, exigían dedicarles más tiempo y esfuerzo, pues se carecía de agua potable entubada en casa y cocinaban con leña o carbón. Por otro lado, tampoco se contaba con mercado o tiendas que proveyeran de suficientes y variados alimentos y de productos básicos para la limpieza u otros” (Pérez González, 2015: 22).

A diferencia de aquellas ubicadas en terrenos planos del valle, las viviendas de los pueblos del poniente están enclavadas en terrenos con pendientes pronunciadas. Dichos pueblos se encuentran, en su mayoría, en tierras de paso entre la Ciudad de México y el valle de Toluca. Si bien el origen se remonta a los ancestros mesoamericanos, algunos de estos pueblos, como San Mateo Tlaltenango y San Lorenzo Acopilco, acuden a títulos primordiales y documentos coloniales

para sustentar lo añejo de la propiedad de sus tierras. En otros casos, como Santa Lucía Xantepec, se acude a documentos como el Códice de Cuajimalpa para señalar el pasado colonial y los antecedentes prehispánicos (Carmona, 2018: 72). Documentos coloniales de virreyes y capitanes generales del siglo XVI o transcripciones de estos documentos en el siglo XIX son fuentes utilizadas para sustentar su carácter ancestral.

Cabe resaltar que, en sus intervenciones públicas, los representantes de los pueblos originarios aluden a estos documentos como prueba de esta relación con los antepasados mesoamericanos y del reconocimiento del gobierno español de este pasado durante la época colonial. La siguiente reflexión de Guillermo Carmona expresa el valor del documento:

[...] me imagino la emoción que sintieron los naturales de Santa Lucía cuando, a la entrada del panteón de la iglesia, el Alguacil Mayor toma de la mano al representante de los naturales de Santa Lucía para darles posesión y sentir que esas tierras eran de ellos y les pertenecían, para mí y para las nuevas generaciones saber de dónde provienen y cuál es su origen es un gran orgullo (Carmona, 2018: 77).

Lo paradójico es que la tradición española y el documento escrito se convierten en el vehículo que

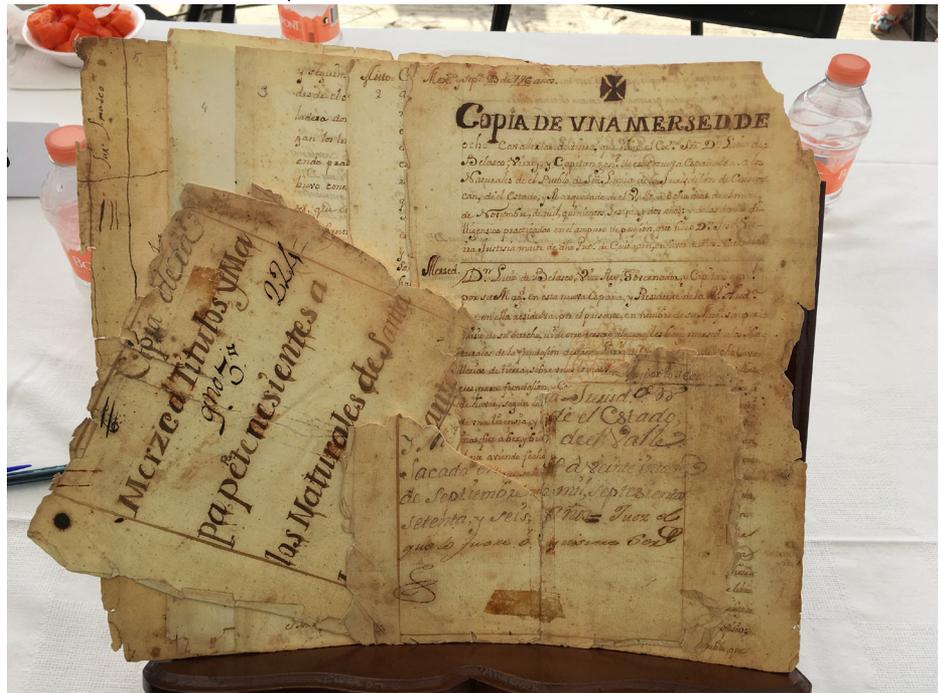


Figura 2. Merced, títulos y mapa pertenecientes a los naturales de Santa Lucía, 1776. Fotografía: Akuavi Adonon.

legítima la pertenencia, la identidad y el carácter de pueblo originario. En esta lucha por la memoria, el fundamento se encuentra en papeles y documentos, así como en el aval de las autoridades españolas coloniales. Acudir a esta memoria ancestral da sustento a ese sentimiento de pérdida y de nostalgia de un tiempo relativamente reciente y también permite incorporar reclamos en torno al despojo de los recursos asignados en dichos documentos: agua, bosques, tierras ejidales y comunales, así como para demostrar la precariedad de su calidad de vida debido a los abusos de actores gubernamentales o de individuos o grupos. Sin embargo, también se reconoce que, gracias a la urbanización, los habitantes accedieron a servicios como agua, transporte y educación, y pudieron alcanzar un mejor nivel de vida. En palabras de Ricardo Granados Romero:

Así, poco a poco, San Pablo Chimalpa transitó de ser un pueblo agrícola y forestal a uno urbano, con distintos servicios públicos que lo convierten en una comunidad que avanza hacia el futuro, buscando siempre el bienestar de todos sus habitantes. Sin duda alguna, con el esfuerzo de toda la gente, realizando las actividades que a cada uno le correspondan, se proyectarán nuevos objetivos que engrandecerán aún más a la sociedad chimalpense (Granados, 2016: 42).



Figura 3. Conmemoración de los 455 años de fundación legal del pueblo de Santa Lucía Chantepec, 12 de noviembre de 2017. Fotografía: Akuavi Adonon y Mario Barbosa.

El acto de formalización de la memoria, la construcción y reproducción de una narrativa sobre el origen, los acontecimientos, las particularidades de los lugares que se habitan y la nostalgia pueden verse en sí mismos como un acto de agencia de los pobladores, una manera de construir y reivindicar su propia memoria urbana. Abre la posibilidad de inscribir, por medio de la escritura, la perspectiva del narrador en ese campo de disputa que es la memoria urbana de los pueblos. Entre más visibles han sido los rasgos materiales de esa memoria, mayores han sido las posibilidades de ser reconocidos como pueblos y habitantes originarios en la ciudad.

Un elemento común que contienen las recopilaciones de relatos del proyecto “Historias metropolitanas” es, sin lugar a duda, la exaltación de la capacidad autogestiva y organizativa de pobladores que parecen tomar en sus manos los rumbos de su devenir, a pesar de la vulnerabilidad social, económica y territorial característica de esos lugares.

La organización de las festividades, uno de los temas más abordados, permite acercar simbólicamente los tiempos pasados al presente. Hemos mencionado que las prácticas socio-religiosas han sido identificadas como uno de los rasgos característicos de los pueblos en la historia oral, los estudios antropológicos y el lenguaje jurídico. En las narraciones sobre la fiesta y su organización aparece como protagonista la colectividad y se refrenda un sentimiento de pertenencia identitaria, pero, al mismo tiempo, se percibe algo de subversivo frente al crecimiento, los ritmos y el ordenamiento de la ciudad.

Pueblo en resistencia, Santa Lucía se niega a dejar morir sus tradiciones, de manera puntual se realizan varias festividades al año. Si bien modificadas, la esencia continúa, resistiendo fenómenos sociales que de manera implacable caen sobre sus actores principales. Primero deidad indígena, luego virgen ítalo-española, los múltiples rostros de una comunidad se reúnen el 13 de diciembre en una pequeña iglesia que algún día fue adoratorio prehispánico. Danzas y cantos reflejan el espíritu de una comunidad enclavada en su historia que no permite acabar con su patrimonio cultural (Villa, 2016: 48).

Los pueblos ya no se representan como poblados sujetos a planes de desarrollo urbano impuestos o en búsqueda de ser modernizados. Se representan como la “memoria histórica viva de la ciudad” y sus “expresiones culturales como costumbres, tradiciones y expresiones artísticas” se perciben como patrimonio de la ciudad (Artículo 18, D. *Constitución Política de la Ciudad de México* 2017). Sin lugar a dudas, se trata de un reposicionamiento simbólico que le debe mucho al activismo de líderes locales y a la capacidad organizativa característica en estos singulares

espacios urbanos. Por una parte, coordinar a los pobladores para las festividades del año no es una tarea sencilla; requiere dedicación y trabajo para obtener, en primer lugar, los recursos necesarios para cumplir con un vasto calendario. El calendario festivo en los pueblos se compone de las fiestas patronales, de celebraciones de Semana Santa, de peregrinaciones, festejos a la virgen de Guadalupe (12 de diciembre), carnavales, Día de Muertos, ferias, entre otros. Los encargados de organizar y llevar a cabo esas festividades son centrales para la vida comunitaria.

Sin duda, los mayordomos juegan un papel importante, porque sin ellos simplemente no habría fiesta, ya que se dedican a recolectar dinero de los habitantes del pueblo para llevarla a cabo, de esta forma resulta una fiesta comunitaria. [...] se dice que, desde siempre, los mayordomos ya hacían ese tipo de recolección entre la pequeña comunidad integrada tan sólo por las familias nativas del poblado que, aunque eran pocas, cada una tenía ese compromiso por dar algunas monedas, no importaba si eran centavos o billetes con un valor más elevado, lo importante era aportar algo para la fiesta de su patrona y protectora (Villa, 2016: 39).

Por otro lado, ese impulso organizativo en los pueblos se ha traducido también en la autogestión para apertura de caminos, pavimentación, construcción improvisada de drenajes y obtención de servicios. Las narrativas que entretujan la acción política de los habitantes de los pueblos con los mecanismos de organización local dan cuenta de su capacidad de agencia para mejorar condiciones específicas de su vida cotidiana. Resultan conmovedoras las historias que narran los esfuerzos por la apertura de la escuela secundaria en San Mateo Tlaltenango y en San Pablo Chimalpa respectivamente.

Una vez contando con el apoyo del Jefe de escuelas secundarias diurnas, el ciudadano presidente de la Asociación de Residentes, quien tenía las puertas abiertas de la Delegación Política de Cuajimalpa, se entrevistó con la Sra. María Inés Solís González, delegada en turno, a quien el presidente [de la asociación] Hermilo Pérez Romero le solicitó cinco aulas metálicas desmontables que la gente de Chimalpa fueron a desmontar por encontrarse sin usar en la Colonia Navidad y otras en el poblado de San Mateo Tlaltenango. Una vez estando las aulas transportadas en camiones de carga de personas del pueblo y estando en el terreno, en faenas dominicales se empezó a acondicionar provisionalmente el terreno para así poder hacer los pisos de cemento en su interior y exterior donde asentar las cinco aulas metálicas. Pero antes de eso [se] invitó a los amigos que lo apoyaban en la lucha de la secundaria que tanta falta hacía, a que de buena voluntad apoyaran con lo que pudieran; con material de construcción como era arena, graba [sic], cemento, y el apoyo no se hizo esperar (Pérez Romero y Pérez Hernández, 2015: 52-53).

La participación colectiva y la solidaridad han sido la base de mejoras y de obtención de servicios, pero también han contribuido a marcar y afirmar fronteras identitarias entre pobladores originarios y externos. Estas fronteras operan de manera co-



Figura 4. Procesión de San Isidro Labrador, Magdalena Contreras, 15 de mayo de 2016. Fotografía: Mario Barbosa.

tidiana y se manifiestan más claramente frente a la posibilidad de tener un cargo de representación en el pueblo, participar en la organización de fiestas o poder aspirar a ser enterrado en el panteón comunitario. La categoría de habitante originario (nativo, natural) establece una distinción con el recién llegado, fuereño o avecindado, como lo mencionamos anteriormente. El fragmento de una entrevista realizada a Hermilo Pérez Romero resulta muy ilustrativa al respecto:

Entrevistador: Don Hermilo, para tener estos cargos [de representante del pueblo] se requiere ser originario, me imagino, ¿no? [...]

Entrevistado: Claro que sí, claro que sí, porque la gente decide y hasta la fecha lo dice así, si permitimos que un avecindado tome algún cargo en la comunidad, ya nos fregamos, porque allí va a ser lo que él diga y lo que él quiera y nosotros ya no vamos a poder [intervenir]. Entonces, por ese motivo la gente [del pueblo] no permite. [...]

Entrevistador: Y gente avecindada ¿puede participar para lo de las fiestas?

Entrevistado: Cooperaciones sí, porque se les ha agarrado por el lado flaco. Le entras a las cooperaciones y tienes derecho a agua, tienes derecho a escuela, tienes derecho a todos los servicios, pero si no le entras, pues vete buscando a ver qué le vas a hacer. Entonces se ven obligados a entrarle, económicamente sí, pero ya para ejercer un cargo ya no, ya no se les permite (Entrevista a Hermilo Pérez Romero realizada por los autores el 6 de mayo de 2017).

Por su parte, Nitzia Marisol Villa Hernández, en su relato sobre la fiesta patronal de Santa Lucía Xantepec, habla de la participación en las mayordomías:

Cabe señalar que en algún tiempo los mayordomos forzosamente debían ser familias originarias de este pueblo, si llegaba a haber alguien externo interesado en tener la dicha de pertenecer a este gremio [el de los mayordomos encargados de la organización de la fiesta], no se le permitía por ningún motivo. Recientemente se empiezan a aceptar personas que no pertenecen a estas familias, pues las nuevas generaciones ya no tienen el mismo interés que sus antepasados. Sin embargo, la forma de elegir a éstos hasta la fecha es hereditaria (Villa, 2016: 40).

De esta manera, ser originario ubica a los habitantes de un pueblo o barrio en un determinado escaño de la jerarquía social local e implica la participación política y el acceso a determinados servicios. No serlo puede limitarlo o obstaculizarlo. No está de más advertir que la cotidianidad de las interacciones hace más compleja, flexible, porosa o inestable la frontera entre las categorías identitarias de originario o avecindado. Las alianzas matrimoniales, la participación en algunos cargos, las cooperaciones en las fiestas llegan a matizar o diluir la distinción o generar categorías intermedias. Los mecanismos sutiles de inclusión o exclusión resultan tan variados como el número de pueblos.

Al escribir las historias de sus pueblos, muchos de los pobladores mencionan el objetivo primordial de dar a conocer el pasado lejano que los identifica y de reconocer en la historia reciente cómo se ha re-frendado el pasado al conservar el legado histórico del pueblo al desenterrar las raíces prehispánicas, documentar la memoria y contribuir a reconstruir la historia del poniente de la ciudad. Como homenaje, como legado, como resistencia cultural, abrevan de los marcos sociales trazados y contribuyen a llenar de contenido la categoría de pueblo originario, a dibujar sus contornos y a construir la memoria urbana de la Ciudad de México.

Para terminar, quisiéramos subrayar que estas narrativas tienen en común una estructura temporal con tres momentos centrales que varían en cada relato, pero remiten a asuntos de una referencia más general sobre la historia mexicana. En estos relatos hay una periodización que incluye la referencia a un pasado lejano que se remonta a tiempos prehispánicos. Para el caso de los pueblos del poniente del valle, hay una referencia a la ocupación de los tepanecas y de los mexicas, así como a la existencia de pueblos indígenas que fueron reconocidos por los españoles, como señalábamos párrafos atrás. Ese es un primer momento que aparece como un lugar importante de la memoria en los términos de Pierre Nora, como un telón de fondo necesario para ubicar el origen susten-

tado a través de documentos, el cual es un preámbulo lejano y casi mítico, sin fronteras actuales, como lo define la Asamblea de Pueblos y Barrios Originarios. Los relatos mantienen esa referencia al pasado mesoamericano y, en ocasiones, abundan en detalles sobre la ubicación de los pueblos y el reconocimiento de las autoridades coloniales, así como en la permanencia en el territorio de estos pueblos. Es un referente central para ubicar sus propias vidas y las de sus antepasados directos. Estos antecedentes, enriquecidos con algunos detalles de la época colonial o del siglo XIX, sirven como escenario para ubicar personajes y lugares en la historia del siglo XX.

En general, este es el segundo momento en el que se hace referencia a recuerdos nostálgicos de la tranquilidad de la vida pasada en unos pueblos que, a pesar de la cercanía y de formar parte del Distrito Federal, no tenían inicialmente los servicios de las zonas centrales de la ciudad. Cabe señalar que, a pesar de hacer referencia a la precariedad de sus vidas en estos lugares de la periferia, también hacen referencia a hitos de las narrativas de la construcción nacional: la independencia de España, las luchas revolucionarias, la construcción de un México posrevolucionario orgulloso de sus raíces y que anhela el progreso y el cumplimiento de las metas desarrollistas trazadas por la modernización.

En un tercer momento hay un choque de ese pasado con la urbanización. La conurbación, la llegada de otros sectores sociales a las unidades habitacionales en terrenos cercanos, así como la construcción de infraestructura (avenidas, carreteras, autopistas) son consideradas como hitos del deterioro en las condiciones de vida y del debilitamiento de los lazos de identidad. En algunos relatos, este último momento aparece como un indicador de una brecha generacional que trajo modernidad, servicios públicos y acceso a la ciudad, pero también deterioro de la calidad de vida simbolizado por la disminución de zonas verdes o la pérdida de la añorada situación de equilibrio y respeto por el agua, la vegetación y las especies animales nativas. En estos lugares de la memoria más cercanos al presente hay otro elemento que se suma a esta

búsqueda de identidad: la organización de sus pobladores. En la memoria de estos años se subrayan las iniciativas de la misma población para enfrentar problemas cotidianos y estructurales y para refrendar los momentos de celebración que los une a un territorio, esa identidad que aparece de manera muy evidente y formalizada en las fiestas y celebraciones colectivas.

Conclusiones

Los habitantes de los pueblos reivindican una memoria urbana particular que también fue construida con elementos de estudios históricos y antropológicos que reproducen, enriquecen, se apropian en sus relatos y que, a su vez, nutren los discursos académicos y jurídicos.

Por su parte, la categoría de pueblo originario en la Ciudad de México se ha consolidado de la mano de la referencia al pasado, de la construcción de una memoria histórica materializada en glifos, títulos primordiales, restos arqueológicos, toponimias, relatos en los que aparece el pasado recuperado una y otra vez en el presente. Sin duda, esta memoria sustenta una legítima disputa de los pobladores por el territorio y por los recursos naturales en el actual contexto de la Ciudad de México. Es una memoria que recupera raíces prehispánicas a partir de documentos producidos en el periodo colonial, en la época republicana o como fruto de discursos posrevolucionarios. Es una memoria sustentada documentalmente y que se mezcla con la recuperación del pasado indígena de los discursos nacionalistas.

Hemos mostrado cómo hay diversos actores que han participado de una u otra forma en esta construcción. Mientras la historia urbana ofreció una perspectiva sobre el crecimiento y la conurbación de ciertas zonas de la ciudad, algunos antropólogos dieron sentido a esta categoría de pueblos originarios a partir de referentes identitarios y étnicos que se basan en una reivindicación del pasado mesoamericano que brinda legitimidad a ese derecho ancestral sobre el territorio. Este reclamo surgido en las dos últimas décadas del siglo XX, a nuestro modo de ver, es

una forma de exigir nuevamente derechos colectivos sobre el territorio que se habían ganado con algunas leyes agrarias a partir de la posrevolución, pero que se habían ido perdiendo con el avance de la urbanización. Estas reivindicaciones del pasado indígena y de las tradiciones que dan sentido al nacionalismo mexicano sustentan la defensa de la tierra y de sus recursos en pueblos confrontados a la voracidad de la urbanización.

Justo el nacionalismo se convierte en una paradoja. Por una parte, apoya la patrimonialización de las tradiciones, subraya la ancestralidad como un patrimonio común y la exalta en los discursos. También incorpora la categoría de pueblo originario tanto en la Constitución como en otras declaraciones e iniciativas de reconocimiento de sus festividades y, a veces, incluso de sus sitios y monumentos. Sin embargo, no atiende los excesos en la apropiación de tierras o de los recursos colectivos, ni los efectos devastadores de megaproyectos que fragmentan territorios y generan situaciones de evidente inequidad, desigualdad y segregación social.

Hemos visto cómo la categoría de pueblo originario tiene como base la recuperación de la memoria sobre los orígenes ancestrales, indígenas y mesoamericanos, así como sobre la permanencia o invención, incluso, de ciertas tradiciones que dan sentido e identidad a una comunidad asentada en un territorio. Además, recupera la historia de los efectos de la urbanización, así como la agencia, la solidaridad y la asociación para enfrentar tanto la organización de las fiestas y celebraciones como las adversidades o la ausencia del Estado. En la tercera sección de este artículo hemos explorado estas narrativas y hemos identificado algunos momentos o lugares que se reproducen en ellas. Hemos señalado también que la categoría alude a la exclusión de quienes habitan un territorio y no forman parte de un grupo de familias originarias. Los avecindados aparecen también en estas historias. En algunos casos, son el “otro” con condiciones sociales más estables y con mejores ingresos; en otros, comparten situaciones de pobreza o marginación. Sin duda, hace falta escuchar su voz y

conocer sus opiniones sobre esa historia y sobre los derechos reclamados por los originarios.

Bibliografía

- Acuerdo por el que se crea el Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal, *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 21 de marzo de 2007.
- ADONON V., Akuavi (2019, en prensa), “Pueblos originarios y comunidades indígenas en la Constitución de la Ciudad de México. De categorías jurídicas y derechos”, Jorge Alberto GONZÁLEZ GALVÁN (coord.), *Manual de Derecho indígena*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/FCE.
- CARMONA GONZÁLEZ, Guillermo (2018), “Mi pueblo, Santa Lucía Chantepec a través de sus archivos y anécdotas familiares”, en *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*, vol. 3, México, UAM-C, pp. 67-99.
- CASTILLO PALMA, Norma Angélica (2012), *Cuando la ciudad llegó a mi puerta. Una perspectiva histórica de los pueblos lacustres, la explosión demográfica y la crisis del agua en Iztapalapa*, México, UAM-I.
- DE ALBA GONZÁLEZ, Martha (2010), “Sentido del lugar y memoria urbana: envejecer en el Centro Histórico de la Ciudad de México”, *Alteridades*, vol. 20, núm. 39, pp. 41-55.
- DUHAU, Emilio y GIGLIA, Ángela (2008), *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, México, UAM-A / Siglo XXI Editores.
- FIGUEROA ISLAS, María Teresa y Manuel MARTÍNEZ SALAZAR (2017), “La vida en San Jerónimo Aculco Lídice en la segunda mitad del siglo XIX”, en *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*, vol. 3, México, UAM-C, pp. 111-147.
- GALICIA, Alma R. (2016), “Historias genuinas de Chimalpa, un pueblo originario”, en *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*, vol. 2, México, UAM-C, pp. 181-220.
- GOMEZCÉSAR, Iván (2010), *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia en Milpa Alta*, México, UACM.
- GRANADOS ROMERO, Ricardo (2016), “Un recorrido por la historia de San Pablo Chimalpa”, en *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*, vol. 2, México, UAM-C, pp. 119-158.
- HAGENE, Turid (2007), “Diversidad cultural y democracia en la Ciudad de México: el caso de un pueblo originario”, *Anales de Antropología*, vol. 41-1, pp. 173-203.

- JODELET, Denise (2010), “La memoria de los lugares urbanos”, *Alteridades*, núm.39, pp. 81-89.
- LÓPEZ CABALLERO, Paula (1995), “Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones. Títulos primordiales y kastom polinesia”, *Fronteras de la Historia*, núm. 10, pp. 109-138.
- _____ (2017), *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*, México, FCE.
- LOVEMAN, Mara (2014), *National colors. Racial classification and the state in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.
- MEDINA, Andrés (2007), “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, vol. 41, núm. 2, pp. 9-52.
- MIRANDA PACHECO, Sergio (2007), *Tacubaya. De suburbio veraniego a ciudad*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- MIRANDA, Ángela (2015), “Por siempre, Cuajimalpa”, en *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*, vol. 1, México, UAM-C, pp. 127-13.
- MORA VÁZQUEZ, Teresa (2016), “Dictamen cultural Pueblo San Jerónimo Aculco Lídice, La Magdalena Contreras, Ciudad de México”, consultado el 28 de febrero de 2019 en <<http://pueblooriginariosjal.blogspot.com/2016/12/dictamen-cultural-pueblo-de-san.html>>.
- NIVÓN, Eduardo (2005), “Hacia una antropología de las periferias urbanas”, en Néstor GARCÍA CANCLINI (coord.), *La antropología urbana en México*, México, Conaculta/UAM/FCE, pp. 140-167.
- NORA, Pierre (2008 [1984]), “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux”, en Pierre NORA (dir.), *Les lieux de mémoire I*, París, Éditions Gallimard, pp. 23-43.
- PENSADO LEGLISE, María Patricia y CORREA ETCHEGARAY, Leonor (1996), *Mixcoac: un barrio en la memoria*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- PÉREZ ROMERO, Hermilo y PÉREZ HERNÁNDEZ, Gregoria (2015), “San Pablo Chimalpa, un pueblo de raíces y tradiciones. La educación”, *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*, vol. 1, México, UAM-C, pp. 139-160.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Eliana (2015), “Doña Fidela: mi abuela, la curandera”, *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*, vol. 1, México, UAM-C, pp. 13-32.
- PORTAL, María Ana (2013), “El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios de la Ciudad de México”, *Alteridades*, vol. 23, núm. 46, pp. 53-64.
- RICOEUR, Paul (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta.
- ROMERO TOVAR, María Teresa (2010), “Memoria y defensa de los panteones comunitarios del Distrito Federal”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 73, pp. 9-33.
- SÁNCHEZ, Consuelo (2018), “La autonomía de pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México. Consulta y anteproyecto de ley”, en José Rubén ORANTES y Rubí Araceli BURGUETE CAL Y MAYOR (coords.), *Justicia indígena. Derecho de consulta, autonomías y resistencias*, México, CIMSUR / UNAM, pp. 305-336.
- TERRONES LÓPEZ, María Eugenia (coord.) (2004), *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente. Historia de Xochimilco en el siglo XX*, México, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán (ed.) (2003), *Origen de los Mexicanos. Autores varios*, Madrid, Promo Libros.
- VILLA HERNÁNDEZ, Nitzia Marisol (2016), “La fiesta patronal de Santa Lucía Xantepec: Historia y tradición de un pueblo”, en *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*, vol. 2, México, UAM-C, pp. 23-50.
- WACHER RODARTE, Mette Marie (2006), *Nahuas en Milpa Alta*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Samuel L. Villela F.*

Resumen: En la Mixteca nahua tlapaneca del estado de Guerrero (México) se llevan a cabo prácticas rituales y religiosas que tienen como uno de sus actores principales a los oficiantes nativos. Conocidos como *natu'va* entre los *na savi*, *tlahmáquetl* entre los nahuas y *meso* entre los *me'phaa*, se les atribuye el don de la palabra sagrada y la capacidad de servir como mediadores con la deidad. También tienen capacidades curativas y sólo en algunos casos —entre los *na savi*— se encontró que recurren a alucinógenos con propósitos diagnósticos. Su participación ha venido disminuyendo en los últimos 20 años.

Palabras clave: oficiantes nativos, Montaña de Guerrero, religión, ritualidad.

Abstract: Ritual and religious practices carried out in the Mixteca nahua tlapaneca, Guerrero (Mexico), use native officiants as one of their main actors. Known as *natu'va* among the *na savi*, *tlahmáquetl* among the nahuas, and *meso* among the *me'phaa*, they are credited with the gift of the sacred word and the ability to serve as mediators with deity. They also have healing abilities and in some cases —among the *na savi*— they resort to hallucinogens for diagnostic purposes. Their participation has been decreasing in the last 20 years.

Keywords: native officiants, Montaña de Guerrero, religion, rituality.

Natu'va, tlahmáquetl, meso: los que saben la palabra sagrada en la Montaña de Guerrero

Natu'va, tlahmáquetl, meso: Those Who Know the Sacred Word in the Mountain of Guerrero

Entre los pueblos indios de la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero un personaje juega un papel primordial en su vida ceremonial y religiosa: el oficiante nativo. La etimología de sus denominaciones entre los tres grupos de esta región interétnica alude a su razón de ser: *natu'va* —entre los *na savi*—, “el que sabe”; *tlahmáquetl* —entre los nahuas—, “el sabio, el que pide la lluvia”; *meso* —entre los *me'phaa*—, “el hombre de sabiduría, que tiene el conocimiento de las palabras y el don de curar enfermedades”. Estas connotaciones son semejantes a las de la palabra *chamán* entre los tungús (Eliade, 1982).

Una de las principales actividades de los oficiantes en la Montaña guerrerense, la ejecución de los ritos petitorios y de aseguramiento de la cosecha en el ciclo agrícola, es también constitutiva del chamanismo en otras latitudes. Bartolomé (1977: 90) dice en su trabajo sobre los *ava-katu-ete* de la selva paraguaya: “Las funciones principales del shamán eran producir la fertilidad o la esterilidad de las cosechas, atraer la lluvia”.

¿Son chamanes, por tanto, los oficiantes en esa región interétnica del estado sureño mexicano? Trataremos de dilucidar esta cuestión haciendo una caracterización *grosso modo* de las diversas funciones, actividades e investidura entre dichos oficiantes. Para una primera descripción, nos hemos basado en los elementos que aporta Eliade (1982)¹ en los primeros capítulos de su obra.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH. <villela_s@hotmail.com>

Se agradece la colaboración de múltiples personas, sobre todo los oficiantes nativos, quienes nos permitieron la participación y el registro en eventos rituales, quienes nos dieron sus impresiones sobre esas actividades, por lo que serán debidamente citados. Esmeralda Herrera y Valentina Glockner participaron en la obra general de la cual este artículo es resultado; la aportación de esta última para el deslinde teórico fue importante para la argumentación que aquí se presenta.

¹ Si bien ha habido una discusión posterior y reciente sobre los rasgos que definen al chamán y el chamanismo, partimos de los elementos básicos que delinea este autor, pues han sido punto de partida para el posterior debate.

El material etnográfico que hemos analizado proviene del registro previo de eventos rituales entre los nahuas (Villela, 1994; 1997; 2015); se hizo además registro adicional entre los *me'phaa* y *na savi*, ahí donde prácticamente no se tiene documentado a fondo ningún evento ritual.² La mayoría de los eventos rituales se registraron durante las dos décadas pasadas, salvo el caso de Coatlaco, del municipio de Cualac, cuyo registro se hizo a principios de la presente (figura 1). Las otras comunidades nahuas registradas fueron: Petlacala, Coachimalco y Chiepetepepec, del municipio de Tlapa; San Miguel Cuixapa, del municipio de Zapotitlán Tablas; y Xalpatláhuac, de la cabecera municipal del mismo nombre. Mientras que de las comunidades *me'phaa* se hizo registro en Unión Las Peras y la cabecera municipal de Zapotit-

lán Tablas. Para los *na savi* se llevó a cabo registro en la comunidad de San Pablo Atzompa, municipio de Metlatónoc.

Para complementar el análisis de dicho material, se entrevistó a casi una docena de oficiantes entre las tres etnias de la región, ahí donde se registraron los eventos rituales. Del registro de estos rituales apareció una publicación (Glockner, Herrera y Villela, 2013), de lo cual el presente artículo es una síntesis actualizada.

Caracterización de los oficiantes nativos

En la Montaña, al igual que en otras regiones indígenas del país, hay oficiantes religiosos que, a nombre de sus comunidades, establecen la mediación con lo sagrado. De ellos, que en algunos aspectos guardan ciertas semejanzas con los chamanes clásicos descritos por Eliade (1982), haremos una sucinta caracterización.

Entre los tres grupos étnicos que integran la región encontramos una religión que tiene como su fundamento una cosmovisión basada en el cultivo de la milpa, a diferencia de los grupos cazadores —pescadores o pastores— ganaderos estudiados por el citado autor (Eliade, 1982: 24). A partir de la observación de pautas rituales, ceremonias religiosas y entrevistas a dichos oficiantes, hemos elaborado un cuadro donde sintetizamos sus características, basándonos en los rasgos que —en lo general— propone Eliade para definir al chamán. Un desglose de los aspectos ahí descritos se desarrolla en la figura 2.



Figura 1. El *tlahmáquetl* de Coachimalco durante la petición de lluvias en Coatlaco, municipio de Cualac, Guerrero, abril de 2013. Foto: Samuel Villela F.

² Entre los *na savi* de Guerrero, además de las breves referencias sobre rituales agrícolas en la obra de Muñoz (1963), sólo contamos con una somera descripción de la petición de lluvias en Mixtecapa, municipio de San Luis Acatlán (Guerrero, 2006); también hay en esta obra un par de reseñas sobre peticiones de lluvia entre *me'phaa*. Kobayashi (2007), por su parte, ha elaborado una descripción del ritual a San Marcos en Tlacoapa.

Nombre, edad y comunidad	Designación y atributos	Funciones	Comunicación con lo sagrado	Curandero	Relación con el poder	Uso de enteógenos
<p>José Guadalupe † Nahua, Petlacala, Mnpio. de Tlapa</p> 	<p><i>Tlahmáquetl</i>. Tenía un cuaderno con plegarias y procedimientos rituales (Oettinger y Parsons, 1982). Manejaba el <i>teótl</i> de la comunidad</p>	<p>Oficiaba en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha).</p>			<p>Dirigía la procesión con el “mapa” (Lienzo-códice colonial sobre los orígenes de la comunidad y con representación de los fundadores míticos) el día del cambio de autoridades; encauzaba el baile ritual de autoridades entrantes y salientes.</p>	<p>No se sabe</p>
<p>José Ambrosio † Nahua, Petlacala, Mnpio. de Tlapa</p> 	<p><i>Tlahmáquetl</i>. Fue “rescatado” del alcoholismo por el tlahmáquetl anterior, del cual aprendió directamente. No sabe leer, por lo cual no aprendió del cuaderno del oficiante anterior. Ya no tiene el <i>teótl</i> comunal, que pasó a custodia del comisario municipal. Nombramiento comunal</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha). Tiene reconocimiento a nivel microrregional; no cobra por rezar. Preside el cambio de autoridades</p>	<p>A través de los sueños</p>	<p>No sabe curar nada</p>	<p>Dirige la procesión con el “mapa” (Lienzo-códice colonial sobre los orígenes de la comunidad y con representación de los fundadores míticos) el día del cambio de autoridades; encauza el baile ritual de autoridades entrantes y salientes.</p>	<p>No</p>
<p>Manuel de la Cruz Rivera, 62 años Nahua, Coachimalco, Mnpio. de Tlapa</p> 	<p><i>Tlahmáquetl</i>. Aprendió de su abuelo. Tiene su cuaderno y su <i>teótl</i> (paquete sagrado) de la comunidad. Elegido comunalmente. Pertenece a la banda de música del pueblo.</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha), en la fiesta patronal y ritual al “mapa” (códice colonial con fundadores míticos)</p>	<p>A través de los sueños</p>	<p>Sabe curar la pérdida de sombra y espanto.</p>	<p>Perteneció a la facción del PRD, lo que hizo posible se le designase como <i>tlahmáquetl</i> del pueblo. Dirige el ritual al “mapa” (lienzo códice colonial sobre los orígenes de la comunidad y con representación de los fundadores míticos) el día de la fiesta patronal. Encauza el baile ritual comunitario.</p>	<p>No</p>

<p>Sr. Antonio Feliciano, 91 años Nahua, Coachimalco, Mnpio. de Tlapa</p> 	<p><i>Tlahmáquetl.</i> Aprendió de su abuelo, sin cuaderno. Tiene su <i>téotl</i> (paquete de dioses) particular. Es cantor en la iglesia</p>	<p>Oficiante en rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha).</p>	<p>A través de los sueños</p>	<p>Sabe curar la pérdida de sombra y espanto; así como en las casas para que no entre “mal aire” Es reconocido a nivel microrregional (nahuas). Cobra por sus servicios.</p>	<p>Pertenece a la fracción <i>priista</i> del pueblo, por lo cual perdió su carácter de <i>tlahmáquetl</i> del pueblo, aunque se quedó con un <i>téotl</i> que ahora maneja como “particular”</p>	<p>No</p>
<p>Martín Gpe. † Nahua, Chiepetepec, Mnpio. Tlapa.</p> 	<p><i>Tlahmáquetl.</i> Tenía su <i>téotl</i> (paquete de dioses) de la comunidad</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha)</p>		<p>Sabía curar. Era llamado de muchas comunidades del municipio de Tlapa y otros aledaños.</p>	<p>Presidía la ceremonia de cambio de autoridades. Decía que los candidatos a gobernador lo visitaban para asegurar su triunfo</p>	<p>No</p>
<p>Jesús Pinzón, 67 años Nahua, Xalpatláhuac</p> 	<p><i>Tlahmáquetl.</i> Aprendió de otro oficiante Presenta vela (peticiones) Oficia por consenso de los ritualistas</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha). Casamentero</p>	<p>A través de los sueños</p>	<p>Sabe curar la pérdida de sombra, espanto, mal aire, <i>pinahuixtli</i> (verguenza). Le pagan lo que pueden</p>		<p>No</p>
<p>Manuel Rosas, 65 años Nahua, Xalpatláhuac</p>	<p><i>Tlahmáquetl.</i> Aprendió de su abuelo. Forma parte del grupo de 4 oficiantes del ritual agrícola. Oficia por consenso de los ritualistas</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas (petición lluvias, aseguramiento de la cosecha).</p>				<p>No</p>

<p>Florentino Jiménez, 74 años Nahua, San Miguel Cuixapa, Mnpio. de Zapotitlán Tablas.</p>	<p><i>Tlahmáquetl</i>, por herencia de su padre</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas</p>	<p>Aprendizaje a través de revelaciones oníricas</p>	<p>Hace trabajos de sanación, limpias, levanta la sombra, provoca enfermedades y hace amarres amorosos</p>		<p>No</p>
<p>Florentino Bruno † Me'phaa, Unión Las Peras, Malinaltepec.</p> 	<p><i>Meso</i>. Aprendió de memoria, sin cuaderno, instruido por otro oficiante, aunque su padre también fue <i>meso</i>.</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas, presentación de velas y otros oficios religiosos</p>	<p>Iniciación a través de un sueño</p>	<p>Cura la sombra, le reza a la lumbre. Para el mal aire invoca a los cerros Para curar de nagual se va al manantial</p>		<p>No</p>
<p>Fidel Carranza, 76 años Me'phaa, Zapotitlán, cabecera de municipio</p>	<p><i>Meso</i>. Aprendió de su padre. También es <i>ambaxoni</i> (velador del pueblo) y recibe nombramiento en el municipio por tres años. Maneja los idolitos (San Marquitos) de la comunidad</p>	<p>Oficiante en los rituales a san Marcos, rituales comunitarios (cambio de poderes)</p>	<p>Aprendizaje a través de sueños. Los San Marquitos se le manifiestan oníricamente</p>	<p>Cura la sombra, de vergüenza, hace amarre de protección (niños) y velaciones</p>	<p>Oficia ceremonia nocturna en el panteón y se encarga del lavado de bastones durante el cambio de autoridades comunales.</p>	<p>No</p>
<p>Benito Escamilla, 72 años Na' savi, San Pablo Atzompa, Mnpio. de Metlatónoc</p>	<p><i>Na tu'va</i>. Aprendió de varios señores mayores cuando era joven.</p>	<p>Hace rezos para el "cambio de años o de vida" en caso de enfermedad. Sanación del animal compañero. Adivinación con el antebrazo</p>	<p>A través de los sueños puede curar y comunicarse con el "animal protector". Reza a la Virgen de la Candelaria para sanar y alargar la vida de las personas.</p>	<p>Sanación del animal compañero, adivinación, "cambio de años".</p>		<p>Ingesta de sus pacientes con fines adivinatorios</p>
<p>Felipe Martínez Na' savi, San Pablo Atzompa, Mnpio. de Metlatónoc</p>	<p><i>Na tu'va</i>. Aprendió cuando era joven, luego de haber sufrido varias enfermedades y soñar que rezaba.</p>	<p>Oficiante en los rituales agrícolas y de petición de lluvias en nombre de la comunidad</p>	<p>A través de los rezos, del uso de enteógenos y ocasionalmente de los sueños</p>	<p>No</p>		<p>Ingesta de sus pacientes con fines adivinatorios</p>

Figura 2. Tipos de oficiantes comunitarios en la Mixteca nahua tlapaneca. Fuente: Información de campo recopilada por Valentina Glockner, Esmeralda Herrera y Samuel Villela. 2013 Diseño: Samuel Villela F.

La relación con san Marcos y el culto a los cerros

En tanto una de las principales características de los oficiantes montañeros es la mediación —a nombre de sus comunidades— con lo sagrado, tenemos que una de sus principales deidades conforma un conglomerado simbólico polisémico. Trátase de san Marcos, deidad compleja —en términos de Dehouve³— que encuentra expresión en una dualidad: san Marcos Evangelista, cristiano, presente en los templos católicos, y los “San Marquitos”, figuras prehispánicas antropomorfas o en forma de esfera.⁴ Esta deidad dual puede ser entendida en términos de una articulación simbólica, ya que representa “relaciones adaptativas cuyos mecanismos no suponen una fusión de elementos sino el mantenimiento de dos esferas de significados irreductibles entre sí, a pesar de su aparente fusión” (Bartolomé en Barabas, 2006: 45). En esta medida, la advocación prehispánica de los San Marquitos parece primar sobre el significante cristiano, en una dominancia dentro de la polaridad de una dualidad contradictoria.

Dicha deidad se sustenta y se compagina con la figura del cerro o la montaña sagrada. San Marcos y el cerro son sinónimos; el uno implica al otro. De tal manera que el culto a san Marcos⁵ es indisoluble del

³ “El Cerro (*ajku*) está también denominado San Marcos porque su fiesta principal coincide con la llegada de las primeras lluvias, el 24 de abril. *Es una deidad compleja*” La referencia es para *me'phaa* del municipio de Acatepec (Dehouve, 2007: 51. Cursivas del autor).

⁴ Para mayores referencias sobre el simbolismo de san Marcos, véase Villela (2001, 2004, 2009) y Neff (2001).

⁵ Este culto, aunque sin la connotación mesoamericana, también se encuentra presente entre los popolocas de San Marcos Tlacoyalco, al sureste de Puebla —municipio de Tlacotepec de Benito Juárez— (Gámez, 2004), región interconectada con la parte norte de la Montaña guerrerense, por lo cual suponemos un *continuum* que comprende parte de la Mixteca poblana, junto a la de Guerrero. Quizás este corredor cultural provenga de interconexiones mesoamericanas a partir de la región Puebla-Tlaxcala. Otra referencia al culto a san Marcos en el sureste mexicano nos la proporcionó Marina Alonso (comunicación personal, junio 2009): “este santo, gracias a su ‘tigre alado’ pudo luchar contra *Piowachue*, la dueña del volcán Chichonal, para que los pueblos zoques de la sierra de Pantepec no se vieran tan afectados por la erupción”. Esta indicativa referencia para un ámbito geográfico

culto a los cerros⁶ en tanto espacios sagrados que albergan a dicha potencia y en cuya cúspide se originan las nubes y se practican los ritos agrícolas.

Y aquí encontramos la homología entre los cerros y la deidad: los cerros, además de contenedores de agua y lugar que acerca a los humanos con el espacio celeste, son también la morada de la principal deidad agrícola, san Marcos, quien, según el mito, entregó la semilla a los campesinos.⁷ Son también lugares de abundancia⁸ y de origen de los mantenimientos, lugar desde donde emergieron —a través de las cuevas— los grupos originarios, ámbito donde moran los naguales y sitio donde pueden engendrarse enfermedades, por lo que los ritos curativos deben ser practicados ahí.

Nu Savi Ché (dios de la lluvia) entre los *na savi*, *Akuun Iya* o *Bego* entre los *me'phaa*, san Marcos entre los nahuas, es también dueño de los animales que viven en los montes,⁹ desde donde también procura bienestar y salud. Por ello, también tenemos la ofrenda de los restos de los animales cazados en cue-

más distante de la Montaña nos ilustra también en cuanto a la transmutación del felino que acompaña al santo evangelista en la figura del “tigre” (jaguar) que se asocia a la entidad resemantizada en Guerrero (véase Villela, 2006: 32).

⁶ Varios autores han trabajado sobre este culto a los cerros, entre los cuales cabe destacar la compilación de Broda, Iwaniszewski y Montero (2001), así como el análisis que, dentro del campo más amplio de la geografía sagrada, ha emprendido Barabas (2006). Para la Mixteca nahua tlapaneca, véase Villela (2001).

⁷ Sobre esta cuestión, véase Villela (2008: 9-10). Una variante del mito, compilada por Esmeralda Herrera entre los nahuas de Coatlico, lo vincula con el mito de los gemelos.

⁸ “Se dice que en la punta del cerro cada 24 de junio día de ‘San Juan’ una parte del cerro se abre apareciendo un gran templo iluminado, en donde abundan las riquezas y tesoros, y toda persona que llega a entrar queda atrapada: el tiempo que tarde ahí, se multiplica, es decir, tres minutos se transforman en tres horas, tres horas en tres días, por eso la persona que entre, debe salir de inmediato, pues si tarda queda encantada y el tiempo pasa sin sentirlo; también la gente hace comentarios, principalmente los que tienen cerca sus terrenos de siembra, de que han oído música interpretada por una banda, o han oído algunas melodías interpretadas con flauta como si la danza de los Charcos anduviera bailando. Por todas estas impresiones, la gente llama a este lugar como ‘El Cerro del Encanto o Encantado’” (Guerrero, 2006: 56).

⁹ “En el Cerro Encantado le hablamos a San Marcos, en tlapaneco le llamamos *Tata Akumbaa*, porque creemos que es el dueño de todos los animales silvestres, es el dueño de todos los árboles, él ayuda al hombre en todos los trabajos del campo; cuida los cerros y los montes” (Guerrero, 2006: 78).

vas y oquedades dentro de las poblaciones *me'phaa*¹⁰ y una recurrente mención a los cerros como el lugar donde deben llevarse a cabo acciones terapéuticas.¹¹

Indicativo de esa presencia de la figura de san Marcos en el ritual y lo sacro es el carácter de la plegaria donde dicha potencia es el principal destinatario.¹²

La comunicación con lo sagrado

Una de las formas de comunicación de estos oficiantes con lo sagrado se da, sobre todo, en los sueños. A través de los estados oníricos se puede dar tanto la iniciación en el oficio como el aprendizaje de las formas de curar y de prescripciones rituales o para recibir revelaciones y mensajes desde lo sacro.

Otra de las formas particulares en que estos oficiantes establecen su comunicación con las deidades es a través de su custodia de los “paquetes de las deidades”. Llamados *teomamazaque* —en tanto envoltorios donde se guardaban las deidades del grupo (Martínez, 1989)— o *tlaquimilolli* entre los mexicas (Dehouve, 2007: 39), actualmente varios oficiantes tienen como uno de sus atributos la custodia de paquetes sagrados donde se guarda a los San Marquitos y a otras entidades sagradas. Los tienen en sus altares familiares o comunales y les deben presentar rezos y ofrendas de alimento diariamente, con lo cual se establece una comunicación y relación cotidiana.

En el caso de la comunidad de Coachimalco —al igual que en Petlacala— el paquete recibe el nombre de *téotl* y se conforma como un canasto de palma que contiene un pequeño grupo de piedras o

idolitos traídos de la cumbre de un cerro sagrado, así como trozos de algodón, monedas antiguas, mazorcas y pequeñas lascas de cuarzo o pedernal, de origen prehispánico.¹³ Este *téotl* es patrimonio comunal y le fue entregado al señor Manuel de la Cruz Rivera, oficiante designado por la asamblea comunal. Estos paquetes, cabe anotar, conforman continuidades culturales¹⁴ (figura 3).

En Petlacala, otro pueblo nahua, vecino del anterior, el paquete sagrado ya no está en custodia del *tlahmáquetl*, sino que se encuentra en custodia del comisario municipal, en su altar familiar, donde comparte ese espacio sagrado con el *Lienzo de Petlacala*, documento pictográfico colonial donde se representa una escena fundacional y el relato de una migración. En vinculación intrínseca con la representación de los padres fundadores ahí plasmados, dicho paquete tiene como uno de sus objetos principales a un idolito —de filiación mezcala— vestido con indumentaria femenina, que los de Petlacala identifican como María Nicolasa Jacinta, la compañera de Carlos V en el acto fundacional. Junto con esta figura se encuentran lascas de obsidiana y pedernal que representan las semillas básicas: maíz, frijol, calabaza. Dentro del canasto de palma también se encuentran los restos del código original —quemado por efectos de la ofrenda que se le presentaba diariamente— y el cuaderno donde se lleva la contabilidad de la “cofradía”.¹⁵

¹³ Estos artefactos prehispánicos son una metáfora de los granos básicos: maíz, frijol, calabaza. Antes de que falleciera, el señor José Guadalupe, *tlahmáquetl* de Chiepetepec, nos mostró también un paquete sagrado que contenía lascas de obsidiana y pedernal, con el mismo significado señalado.

¹⁴ Entendemos por continuidades culturales el conjunto de rasgos culturales que conllevan un sentido estructural de significación y no como rasgos aislados o meramente análogos. En este caso, la existencia de estos *téotl* configura una continuidad desde los *tlaquimilolli* pues involucran creencias religiosas complejas y profundas. Al respecto, Dehouve (2007: 29) dice: “es preciso buscar los principios estructurales de funcionamiento social que reglamentan los modos de actuar y de pensar [...] La continuidad se expresa en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo”.

¹⁵ Se conoce como *cofradía* al dinero del santo, dinero que circula como un capital usurario que se acrecienta a través de los

¹⁰ Sobre esta práctica ritual, véase Dehouve (2008: 3-4).

¹¹ El señor Antonio Feliciano, de Coachimalco, menciona que cuando alguna gente no se puede curar en su casa, se le lleva al cerro, “ahí donde está la cruz”. El señor Luis Vázquez H., de Acatlán, municipio de Chilapa, dice que para curar la sombra se van a los cerros del pueblo; si se perdió en la Costa, se van al cerro Teyapan; si fue por México, Toluca, Puebla o en Estados Unidos, se van al cerro grande, Huehueteyapan; los que se espantaron cerca van al cerro Tecoloxtotepan (encima de la cueva del Tecolote).

¹² Una expresión de dicha plegaria puede verse en Schulze-Jena (1938).



Figura 3. El *táhmáquetl* de Coachimalco con el paquete sagrado o *téotl* de su comunidad, diciembre de 2013. Foto: Samuel Villela F.



Figura 4. Cajón de San Marcos entre los *me'phaa* de Zapotitlán Tablas, diciembre de 2008. Foto: Esmeralda Herrera B.

Por su parte, Esmeralda Herrera encontró que en la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas tienen 12 ídolos

préstamos entre los miembros de la comunidad. Sobre esto, véase Dehouve (1983).

San Marcos, considerados propiedad del municipio, los cuales son cuidados por el *amjbaxoni*.¹⁶ El nombre que se le da al cajón donde los guardan es *ejnun xoniqui naiojmejxuax, ejnuxoniqui*, que significa “el que guarda a los San Marcos”¹⁷ (figura 4).

Una forma peculiar de comunicación con lo sagrado es la registrada por Valentina Glockner en la localidad de San Pablo Atzompa, del municipio de Metlatónoc. Ahí encontró que uno de los oficiantes locales recurría al uso de enteógenos¹⁸ con propósitos de adivinación en el proceso terapéutico. De ello se hablará más adelante.

Las formas de reclutamiento y asignación

Las formas de reclutamiento y asignación son variadas. Tenemos tanto la “herencia”¹⁹ del cargo como el aprendizaje por parte de personas interesadas. Asimismo, tenemos pocos casos en los que la asignación es por revelación,²⁰ que juega también el papel de una iniciación.²¹

¹⁶ Oficiantes comunales a nivel cabecera municipal. Véase su descripción más adelante, donde se habla de las formas de designación por las comunidades.

¹⁷ Para una mayor comprensión de este tema, véase Villela y Jiménez (2011).

¹⁸ “Un enteógeno es una sustancia vegetal o un preparado de sustancias vegetales con propiedades psicotrópicas, que cuando se ingiere provoca un estado modificado de conciencia. Se utiliza en contextos espirituales, religiosos, ritualísticos y chamánicos además de usos recreativos, lúdicos o médicos” (Wikipedia, s/f).

¹⁹ En entrevista con el señor Fidel Carranza, *amjbaxoni* —oficiante oficial del gobierno municipal— de la cabecera *me'phaa* de Zapotitlán Tablas, Esmeralda Herrera obtuvo el siguiente testimonio:

“Antrop.: —¿Quién de los hijos puede aprender, el mayor o el menor?

Don Fidel: —Cualquiera, maestra, el que se pone listo, ese aprende, el chiste es que aprenda cómo hace su papá.

Antrop.: —¿No tiene que nacer con la gracia o el don?

Don Fidel: —No, sólo con el sentido, aunque hay unos que de por sí ya nacen así, ya nacen”.

²⁰ En la misma entrevista antes referida, se registró lo siguiente: “Don Fidel: —Esos sueñan, porque ya me han platicado muchos que por medio de sueños les llega una oportunidad, les llega una persona que les habla, que tú vas hacer esto, ¡ajá! y tú ya le empiezas a preguntar al señor que sabe velar”.

²¹ “La ausencia de un ritual de este género no significa en modo alguno que no se efectúe la iniciación: ésta puede realizarse perfectamente en un sueño” (Eliade, 1982: 27).

Las formas de aprendizaje son empíricas y se dan sobre la observación y memorización de plegarias y pautas rituales. Sólo en un par de casos se detectaron escritos que guiaban al *tlahmáquetl* en su quehacer. Oettinger y Parsons (1982) refieren la existencia de una guía para la petición de lluvias en Petlacala, mientras que el señor Manuel de la Cruz R., *tlahmáquetl* de Coachimalco, nos mostró su cuaderno guía para las peticiones de lluvia donde, distintivamente, sólo se encuentra una larga relación de cerros jerarquizados que son invocados en la plegaria (figura 5).

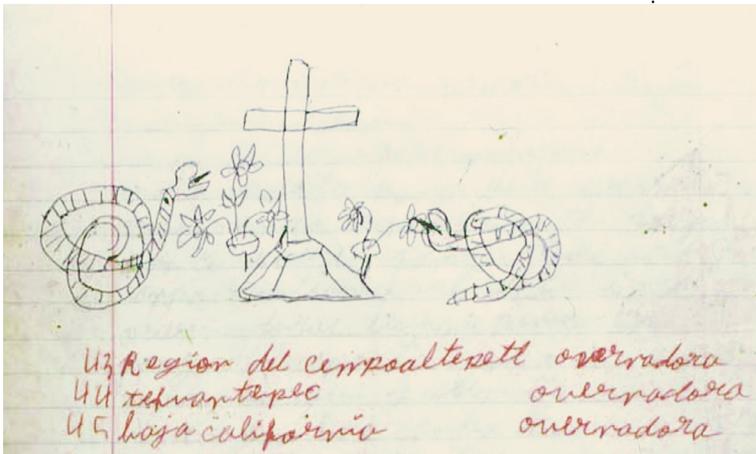


Figura 5. Cuaderno del *tlahmáquetl* de Coachimalco. Foto: Samuel Villela F.

Los oficiantes comunales y la relación con el poder

En localidades *me'phaa* de los municipios de Acatepec y Zapotitlán Tablas, los presidentes municipales designan a un oficiante de entre los que ya tienen vigencia en sus comunidades, a efecto de fungir como oficiante de nivel más general, municipal. Recibe el nombre de *amjboxoni*.

Directamente vinculada a la comunalidad que revisten estos oficiantes tenemos la cuestión del poder. Investidos por sus pueblos, varios de los oficiantes que hemos reseñado tiene un papel directo en rituales relacionados con la asignación y continuidad en el poder de las autoridades locales. Uno de los casos más notorios es el de la comunidad nahua de Petla-

cala, municipio de Tlapa, donde el señor José Ambrosio encabezaba la procesión ritual del *Lienzo de Petlacala*²² desde la casa del comisario saliente hacia la Comisaría Municipal del pueblo, en la que se lleva a cabo un ritual de entronización de las nuevas autoridades.²³ Una vez depositado el lienzo en el altar de dicho recinto y presidiendo la presentación de las nuevas autoridades ante éste, el *tlahmáquetl* encabeza una danza ritual en donde va introduciendo a una pareja de varones —una autoridad saliente y una entrante—, por orden jerárquico. Este ritual es parte de la actualización del mito en que se refrenda la continuidad del poder a partir de su instauración por los padres fundadores. Por su parte, el *tlahmáquetl* funge como el intermediario entre la figura de los fundadores míticos con las autoridades entrantes y salientes, vinculando la transmisión del poder comunal al mito de origen.

El uso de enteógenos

Una de las peculiaridades de la investigación que se desarrolló en la Montaña fue encontrar el uso de enteógenos por parte de dos de los *natu'va* en la localidad *na savi* de Atzompa. Glockner, Herrera y Villela (2013: 272) identificaron al enteógeno como *Solantra maxima*, que es parte de la familia de las

²² Este lienzo contiene una escena fundacional, donde los fundadores míticos —Carlos V y María Nicolasa— atestiguan la legitimidad de la posesión del territorio comunal y con ello instauran el poder político para el gobierno en la comunidad. Para una mayor comprensión de estos rituales, véase Villela (s.f.).

²³ Dehouve (2007: 41) ha señalado el papel que los *xña* (nombre que se da a estos oficiantes comunitarios dentro de la etnia *me'phaa* del municipio de Acatepec, a diferencia de la designación de *meso* en el municipio de Malinaltepec) tienen en los rituales de entronización de nuevas autoridades en la comunidad de Apetzuca, municipio de Acatepec: “Le corresponde al grupo de autoridades (comisario, suplente y regidores) realizar las ceremonias colectivas anuales para que sus beneficios recaigan sobre la totalidad del pueblo [...] estos eventos [...] reúnen sólo a las autoridades asistidas del *xña* [...] La primera ocasión festiva corresponde a la instalación en el poder de un nuevo equipo municipal, a principios del mes de enero”.

solanáceas.²⁴ Este alucinógeno, conocido localmente como *Yoo itandoso* —flor que habla bonito²⁵— forma parte de la práctica terapéutica, pues a través de su ingestión se logra el diagnóstico:

El uso más importante, y también el más frecuente que se hace de la planta es la consulta para encontrar el remedio o la solución a distintos males o acontecimientos desafortunados. El *Yoo itandoso* se usa para saber cuál es la causa y el origen de una enfermedad, para saber si ésta fue provocada por alguien más (brujería), si es consecuencia de la pérdida de la *nima*, de la intrusión de algún espíritu o fuerza extraña al cuerpo, o si es el resultado de haber cometido una falta en contra de los espíritus o las deidades (Glockner, Herrera y Villela, 2013: 274).

Este procedimiento es semejante al que describe González (2012: 301) para el uso terapéutico de *hueytlacatzintli*:

La función actual de este enteógeno es determinar, bajo la guía de un especialista ritual, quién es el causante de una brujería, de qué recursos se valió, cuáles son los efectos nocivos de la actividad brujeil y liberar del hechizo al afectado; también se utiliza para localizar objetos perdidos, solicitar para su cliente un don o atributo que previamente no se tenía e iniciarse como curandero o brujo.

²⁴ La otra referencia que se tenía sobre este enteógeno proviene de Lilian González (2012: 305), quien conoció otra variedad, la *Solandra guerrerensis*, en el municipio de Copalillo —al norte de la región centro— y entre poblaciones nahuas de la Montaña baja: “El *Hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerensis*) se localiza en el estado de Guerrero, en montes y peñascos escarpados de la Sierra Madre del Sur; desde Omitemi —al oeste de Chilpancingo— hasta las serranías de Malinaltepec, entre los meridianos 99° 30’ y 98° 30’ W y los paralelos 17° 00’ y 18° 40’ N. Tenemos referencias de su utilización como enteógeno en los poblados de Huilziltepec, Xochipala y en varios pueblos de los municipios de Tixtla, Chilapa, Zitlala, Copalillo, Tepecoacuilco. Atenango del Río y Eduardo Neri”.

²⁵ “En el idioma mixteco este bejuco es conocido como *Yoo itandoso*, término que algunos traducen como ‘flor que habla bonito’, haciendo referencia a su vistosa flor y a la capacidad que la planta tiene para ‘hablar’ a quien la ha ingerido y responder a sus interrogantes, incertidumbres y demandas. En cambio, otras personas refieren que el término significa simplemente ‘flor que crece en lo alto’” (Glockner, Herrera y Villela, 2013: 272).

La semejanza del procedimiento terapéutico en ambos lugares nos hace inferir que hubo una constante en el empleo de estos alucinógenos. Es factible que en un pasado no tan reciente la ingesta de éstos haya formado parte de una práctica común, ahí donde una práctica chamánica recurría a ellos. También es indicativa la referencia de González en cuanto a que la ingesta del producto se utiliza en la iniciación chamánica.

Recientemente, en una de las sesiones del *Seminario permanente de estudios sobre Guerrero y regiones vecinas* (octubre de 2017), Gerardo Sámano presentó la ponencia “La iconografía oculta de las lacas de Acapulahuaya: jícaras y ololiuhqui”.²⁶ En el interior de esos recipientes artesanales se encuentran dibujos de la flor y el bulbo de ololiuhqui (*Turbina corymbosa*), cuyas semillas tuvieron un uso chamánico en la época prehispánica. A la vista de estos hallazgos y de lo registrado por Glockner y González, es factible pensar que, regionalmente, en el pasado hubo un uso más generalizado de enteógenos en la práctica enunciada.

En el caso de Atzompa, no tenemos datos que indiquen la ingesta de la planta por los oficiantes para inducir el trance chamánico. Al igual que en el municipio de Copalillo, el preparado a base del bejuco es ingerido por el paciente o solicitante, quien, bajo los efectos del alucinógeno, hablará sobre su padecimiento, locución que recojerán sus allegados o el oficiante para obtener el diagnóstico del padecimiento o mal que se quiere solucionar. Pero en la baja Montaña es factible que, después de la ingestión, al paciente se le ofrezca la posibilidad de asumir el papel de curandero:

[...] al paciente se le puede presentar la deidad depositada en la planta e incitarlo a que se consagre

²⁶ Parece haber una asociación ritual entre la ingesta del alucinógeno y el uso de las jícaras ya que éstas también eran usadas en los lugares referidos por González (2012: 317): “la jícara de tomatate es instrumento imprescindible para formular el diagnóstico y aun el pronóstico, ya que en su interior el curandero efectuará los sortilegios o ‘rifas’ atisbando en los granos de maíz si se trata de una brujería, un *enfado* o es necesario *levantar la sombra*”.

a ser curandero o brujo. De aceptar la propuesta, el iniciado recibirá de la entidad anímica de la planta, mediante el éxtasis alucinatorio, sus herramientas diagnósticas y terapéuticas, sus espíritus auxiliares, las súplicas y rezos que lo acompañarán y la parafernalia ritual (González, 2012: 301).

Esta peculiaridad en las poblaciones nahuas de dicha región permite a González proponerla como procedimiento característico de la práctica chamánica en cuanto a inducir el trance del paciente, tanto para hablar sobre su padecimiento como de su posible iniciación: “La función del curandero o chamán es conducir la ceremonia ritual en la cual el paciente consultará al enteógeno, consumiéndolo con fines oraculares y terapéuticos” (González, 2012: 321).

Recapitulación

A partir de los elementos que aporta Eliade para la definición del chamán, elaboramos una primera aproximación (véase cuadro 1) en la cual se consideraron los siguientes rubros: formas de designación y atributos, funciones primordiales, formas de elección y asignación, relación y comunicación con lo sagrado, vínculo y relación con el poder, prácticas curativas y uso de enteógenos (capacidad para producir el éxtasis y el trance).

De esta primera caracterización hemos concluido que los oficiantes nativos de la Mixteca nahua tlapaneca podrían ser considerados como sacerdotes más que como chamanes. No hay en ellos una iniciación a partir de una “muerte extática”, ni tenemos estados de trance inducidos por enteógenos —sólo en uno de los casos— para la práctica chamánica —más bien, como parte del diagnóstico en el procedimiento terapéutico—. Si bien cubren algunas de las funciones que se han señalado como primordiales en el chamanismo, como la mediación con lo sagrado para velar por el bienestar de los individuos y grupos dentro de una comunidad, esta función que ellos llevan al ámbito comunitario puede servir también para catalogarlos dentro de una variante de sacerdocio. Antes

bien, su inserción en el ámbito comunal pareciera darse en un “contexto chamánico” en el que sus funciones como sanadores, adivinos, comunicadores con los ancestros y con lo sagrado se dan dentro de un culto formalizado y con un cierto cuerpo litúrgico. En este sentido, asumimos la caracterización diferencial que propone Harner (en Glockner, Herrera y Villela, 2013: 270): “las acciones del chamán están caracterizadas por estados de posesión, trance y frenesí, mientras que las del sacerdote son actos rutinarios, propiciatorios de adoración, oración y ofrenda”.

La presencia de los oficiantes nativos en los procesos rituales y religiosos de la Montaña está en riesgo de sufrir fuertes transformaciones. Los efectos de la modernidad erosionan la vida ritual, pues muchos jóvenes no conservan las costumbres de sus padres. La migración, con la adquisición de los nuevos valores que ésta conlleva, es otro de los factores que ponen en riesgo la pervivencia de las prácticas rituales y la cosmovisión. Aun cuando los *migradólares* pueden incentivar la vida ritual con la inyección de recursos, como pasó entre los nahuas del Alto Balsas en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado²⁷ y ha sucedido también en la Montaña²⁸, parecen ser más los efectos desintegradores que los que incentivan.

Otro factor desintegrador es la avanzada edad de la mayoría de los oficiantes. Después de haber terminado la primera versión de este documento, lamentamos el deceso del *tlahmáquetl* de Petlacala. Si bien el ritual se sigue practicando a cargo de un oficiante sustituto, se perciben cambios relevantes, como el hecho de que la plegaria ya no se reza en náhuatl, sino en español, con textos tomados de la liturgia cristiana.²⁹ Estos textos estaban presentes en

²⁷ Sobre esto puede verse Good (1988).

²⁸ En 2006 pudimos ver la curiosa práctica de la costumbre conocida como “compostura”, en la cabecera municipal de Xalpatláhuac. Dicha ceremonia se lleva a cabo para confirmar un matrimonio; una gran fiesta se desarrollaba en la casa de los padres de la novia. Lo curioso es que los novios no estaban presentes ya que vivían en Nueva York, mas enviaron los recursos necesarios para la celebración de la fiesta (Villela, 2011: 251).

²⁹ Sobre estos cambios en dicha localidad, véase Serafino (2016).

el ritual, de forma aleatoria; ahora son los únicos. Los cambios han de producir también transformaciones en la cosmovisión de los participantes en el ritual.

Bibliografía

- BARABAS, Alicia (2006), *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Conaculta / INAH / Editorial Porrúa.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1977), *Shamanismo y religión entre los ava-katu-ete*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- BRODA, Johanna, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta / INAH / UNAM.
- DEHOUE, Danièle (1983), “El dinero del santo: mayordomías y capital en Tlapa (Guerrero, México)”, ponencia presentada para el taller “Cofradías en América Latina”, México, LASA.
- _____ (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, CEMCA / INAH / Universidad Autónoma de Guerrero / Plaza y Valdés / Embajada de Francia en México.
- _____ (2008), “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de campo*, México, INAH, Cuadernos de Etnología, núm. 4, pp. 1-39.
- ELIADE, Mircea (1982), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.
- GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra (2004), “La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla”, en Johanna BRODA y Catharine GOOD ESHELMAN (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH / UNAM.
- GLOCKNER, Valentina, Esmeralda HERRERA y Samuel L. VILLELA F. (2013), “De oficiantes nativos, nahualismo y tonalismo en la Montaña de Guerrero”, en Miguel BARTOLOMÉ A. y Alicia M. BARABAS (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. III, México, Conaculta / INAH, pp. 245-302.
- GONZÁLEZ CH., Lilián (2012), “Hueytlacatzintli. Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero”, *Cuicuilco*, vol. 19, núm. 53, pp. 301-324.
- GOOD ESHELMAN, Catharine (1988), *Haciendo la lucha: Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, FCE.
- GUERRERO GÓMEZ, Gerardo (2006), “Los mixtecos de Mixtecapán y la petición de lluvias en el Cerro de Yucucuu”, *Rituales de peticiones de lluvia y otras costumbres en Guerrero*, México, Grafococo, pp. 82-93.
- KOBAYASHI, Takanori (2007), “El culto a la ciénega: su connotación simbólica y la posible interpretación de la ritualidad agrícola en el pueblo me’phaa, Tlacoapa, Guerrero”, *Diario de Campo*, mayo-junio 2007, pp. 22-34.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos (1989), “Las migraciones de los grupos nahuas en el horizonte postclásico”, en Dora SIERRA (coord.), *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy*, México, INAH, Cuadernos de trabajo, núm. 7, pp. 27-36.
- MUÑOZ, Maurilio (1963), *Mixteca nahua tlapaneca*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- NEFF, Françoise (2001), “La lucerna y el volcán negro”, en Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta / INAH, pp. 353-373.
- OETTINGER, Marion y Amanda PARSONS (1982), “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”, *Tlalocan*, vol. X, pp. 373-384.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard (1938), “Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von México”, *Indiana*, vol. III.
- SERAFINO, Gregorio (2016), “Los ‘últimos’ tlahmaquetl nahuas: continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México”, *Anales de Antropología*, núm. 50, pp. 288-302.
- VILLELA F., Samuel (1994), “Pidiendo vida: petición de lluvias en Petlacala, Guerrero”, *Antropología*, núm. 41, pp. 38-48.
- _____ (1997), “Vientos, nubes, lluvia, arcoíris: Simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México)”, *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Ecuador, Abya-Yala, pp. 225-236.
- _____ (2001), “El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero”, en Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, pp. 331-352. México, Conaculta / INAH.
- _____ (2004), “El culto a San Marcos y el ritual agrícola en la Mixteca nahua tlapaneca”, *Diario de campo*, Suplemento núm. 28, pp. 80-86.
- _____ (2006), *Guerrero, el pueblo del jaguar/tigre*, México, Conaculta / INAH.
- _____ (2008), “De gemelos, culebras y *tesmóforos*; mitología en Guerrero”, *Oxtotitlán, itinerancias antropológicas*, núm. 2, pp. 5-11.
- _____ (2009), “El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, pp. 69-72.
- _____ (2011), “De la Montaña a Manhattan: procesos migratorios en la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero”,

en Miguel Ángel RUBIO y Margarita NOLASCO (coords.), *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. I, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, pp. 187-264.

_____ (2015), “Motlaltlatltépetl —pedir en los cerros—. Ciclo de ritual agrícola en Xalpatláhuac, Gro.”, en Lourdes BÁEZ C. (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, tomo I, Coordinación Nacional de Antropología / INAH, pp. 31-70.

_____ (s.f.), “Sacralidad y ritualidad en dos códices de La Montaña”, en Samuel L. VILLELA F. (coord.), *Las apasionantes historias de los códices de Guerrero*, México, INAH.

VILLELA F., Samuel y Elizabeth JIMÉNEZ GARCÍA (2011), “Paquetes sagrados en Guerrero, ayer y hoy”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 112, pp. 70-75.

Wikipedia (s.f.), “Enteógeno”, recuperado de: <<https://es.wikipedia.org/wiki/Enteógeno>>, consultada el 08 de septiembre de 2019.

Iván Renato Zúñiga
Carrasco*

Resumen: La geografía sagrada y el paisaje ritual han formado parte de la visión del mundo de distintos grupos indígenas; por el contexto en el que se desarrollaron, comunicaban sus necesidades a las deidades a través de rituales sagrados para obtener las benevolencias y el logro de sus proyectos. El espacio ritual aquí descrito comprende la cima de cuatro cerros en los municipios de Lerma, Ocoyoacac y Huixquilucan, Estado de México; en ellos existen santuarios de adoración y pedimento al Divino Rostro y a la virgen María, a donde las personas acuden a manifestar sus situaciones personales, laborales, familiares y de salud.

Palabras clave: Divino Rostro, Lerma, Ocoyoacac, Huixquilucan, Atarasquillo, compadritos, cruz, cerros.

Abstract: Sacred geography and ritual landscape have been part of the worldview of different indigenous groups; due to the context in which they developed, they communicated their needs to deities through sacred rituals in order to obtain benevolence and achieve their projects. The ritual space described comprises the top of four hills in the municipalities of Lerma, Ocoyoacac, and Huixquilucan, State of Mexico; which have sanctuaries of adoration and request to the *Divino Rostro* and *virgen María*, where people manifest their personal, work, family and health situations.

Keywords: *Divino Rostro*, Lerma, Ocoyoacac, Huixquilucan, Atarasquillo, compadritos, cruz, cerros.

El espacio ritual del Divino Rostro en la cosmovisión del valle de Toluca

The Ritual Space of the Divino Rostro in the Worldview of the Toluca Valley

Cuando participamos de la adoración a la imagen católica del Divino Rostro en el valle de Toluca, nuestros sentidos se exponen a una intensa variedad de sensaciones: de manera auditiva podemos percibir los rezos y cantos de los devotos tanto en otomí como en español; visualmente, podemos apreciar cómo cada lugar, roca, cruz, árbol, capilla y santuario está adornado con flores, collares de palomitas de maíz, cintas de colores, pues cada uno de estos objetos “está vivo” ya que “ahí vive Dios nuestro Señor”. Junto a esto último, de manera olfativa podemos apreciar el olor a copal que dispersan los “compadritos” en los lugares santos, el aroma frutal de las ofrendas que nos transporta a épocas remotas cuando las peregrinaciones acudían a dichos sitios para honrar a sus dioses, en especial a *Tláloc*. Finalmente, de manera gustativa, probaremos la oferta gastronómica de fiesta: mole, arroz, pulque, pan, entre otros platillos y bebidas tradicionales. Asimismo, caminar con los devotos por los senderos que nos conducen a los cuatro cerros sagrados nos involucra en la mística de celebraciones sincréticas.

Para llevar a cabo este estudio de campo nos servimos de tres personajes: Simón de Jesús De la Cruz (conocido como “Abuelo”), Dolores Miranda Vázquez (esposa de Simón, conocida como “Doña Lolita”) y Agustina De Jesús Colín (hija de Simón), quienes serán los intermediarios para poder profundizar en el tema sobre el culto y la cosmovisión del Divino Rostro. De este modo, podremos observar que el culto tiene ciertas particularidades de tipo mágico-religioso, propias de algunas regiones del valle de Toluca, aunque en ocasiones es difícil de conocer debido al profundo arraigo de los grupos que custodian con total discreción, aunque en ocasiones de manera secreta, la adoración de dicha

Postulado: 13-05-2019
Aceptado: 08-10-2019

* Jefe del Servicio de Epidemiología, UMF 223-IMSS Lerma, México, Poniente. <ivan_abdel_raman@hotmail.com>.

divinidad católica y el significado de ciertos objetos, los cuales se describirán a manera de apartados, con el objetivo de dar a conocer la cosmovisión del Divino Rostro.

Cuatro son los sitios en el valle de Toluca donde cada año un gran número de personas, tanto en procesiones como de manera familiar, acude para dar gracias a la imagen del Divino Rostro por los favores recibidos. El primero es el cerro de la Campana, llamado así, como comenta el Abuelo Simón, porque en el desfiladero existe una “campa mágica” la cual, al arrojar una piedra y hacerla sonar, concederá cualquier deseo; este cerro pertenece a la localidad de Atarasquillo del municipio de Lerma. En segundo lugar, el cerro de la Verónica, en la localidad de Xochicuautla, también del municipio de Lerma, tiene como peculiaridad el hecho de que en el borde de un precipicio hay un adoratorio y dentro se encuentra la imagen del Divino Rostro, vigilante del cerro y su entorno. En tercer lugar, el cerro de Santa Cruz Ayotusco, perteneciente al municipio de Huixquilucan; en este cerro, según comenta Doña Lolita, se apareció el Divino Rostro a una persona, quien debía darlo a conocer a los creyentes. Finalmente, el cerro de Hueyamalucan, en el municipio de Ocoyoacac, muy cerca de la Ciudad de México, a poca distancia del sitio de esparcimiento conocido como La Marquesa (figuras 1-5).

Los caminos son recorridos por los visitantes con total respeto; los peregrinos que acuden a estos lugares se han percatado de que el espacio que recorren está cargado de entidades, que pueden ayudarlos e incluso perjudicarlos si no son respetados. El paisaje parece ofrecer a los asistentes un sentimiento de arraigo y de cercanía con lo divino. El lenguaje ritual expresado por las personas que acuden a la celebración va dirigido hacia el Divino Rostro a través de los objetos dispuestos por la naturaleza: las piedras, los árboles y la tierra se convierten en un medio para comunicar sentimientos y, al mismo tiempo, en un escenario en el que coexisten la presencia de Jesucristo y la de los individuos (Peña, 2017).

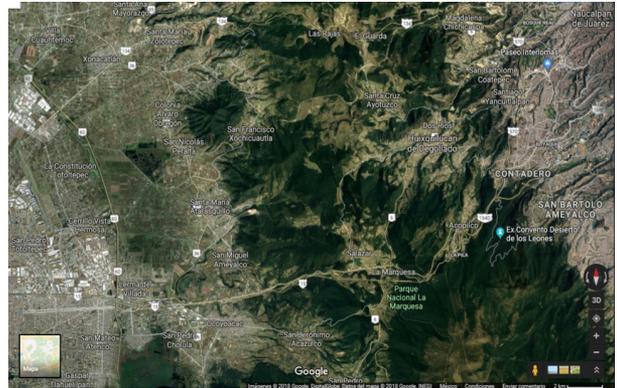


Figura 1. Espacio sagrado. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.



Figura 2. Panorámica del cerro de la Campana. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.



Figura 3. Panorámica del cerro La Verónica. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.



Figura 4. San Jerónimo Acazulco. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

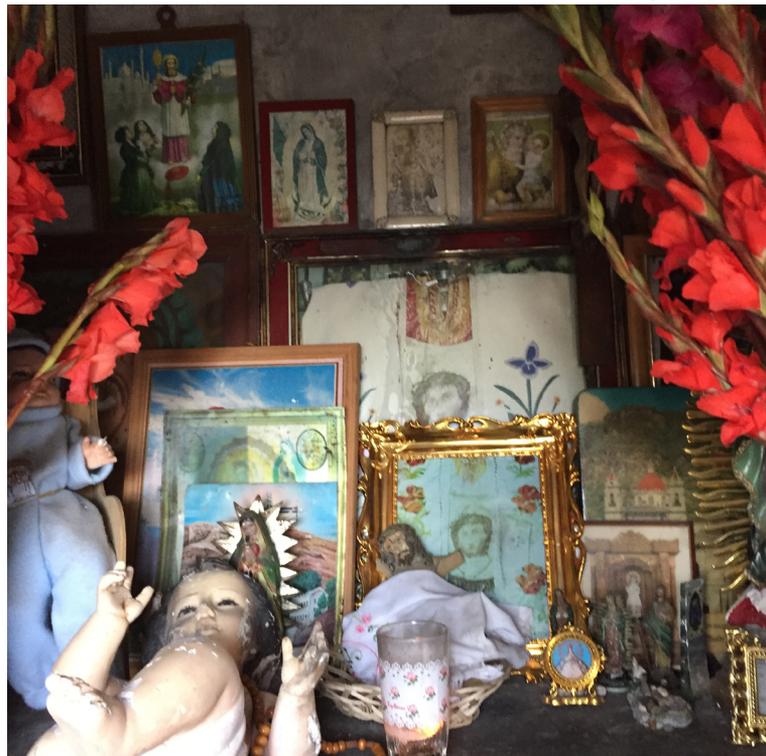


Figura 5. Santa Cruz Ayotuzco. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

Siguiendo a Van Rheeennm, para este estudio se hablará de cosmovisión a partir de cuatro dimensiones: secular (divide el mundo entre las esferas natural y sobrenatural; se enfoca exclusivamente en la esfera natural); animista (considera que seres espirituales personales e impersonales tienen poder sobre

los asuntos humanos); panteísta (percibe que una esencia impersonal, definida como Dios, llena el Universo y penetra en todo); teísta (presupone que Dios creó el cielo y la tierra, y continúa cuidando el Universo). Cabe mencionar que, aunque el artículo de origen tiene un enfoque bíblico, la esencia del texto es adecuada para este estudio (Sánchez, 2010; Van Rheeenn, 2003).

El origen de la mística en la adoración al Divino Rostro lo podemos apreciar desde tiempos prehispánicos. Todos los sitios referidos fueron lugares de veneración al dios *Tláloc* y a otras deidades tanto del panteón otomí como aquellas que fueron incorporándose por intercambios comerciales y conquistas entre los pueblos (Wright, 2007). En la actualidad, los grupos predominantes del área son otomíes, por lo que gran parte de este trabajo se enfocará en dicho grupo étnico.

Si bien hay escasa información sobre las deidades que los otomíes veneraban en comparación con lo que sabemos acerca de las deidades de los mexicas, que habitaron los valles centrales de México, los datos disponibles indican que los dioses de los otomíes eran similares a los de otros grupos autóctonos del centro de México. Asimismo, hay paralelismos entre los cultos otomí y mexica, los cuales se manifiestan a través de una misma organización politeísta (Vergara, 2015).

Aportaciones hechas por Carrasco y otros autores hacen referencia que los otomíes veneraban a *Otontecutli*, Dios del fuego, al Padre Viejo (*Makata*) (otra referencia sobre el dios viejo del fuego también llamado *Cuecuex*, que significa “libidinoso”) y a la Madre Vieja (*Makamé*). Carrasco afirma que los otomíes adoraban deidades cercanas a las que reverenciaban los antiguos mexicanos, entre los que cabe destacar: *Edähi* (viento), que tenía dos bocas, una por encima de otra, semejante al *Ehécatl* mexicano; *Ek'emaxi* (serpiente de plumas), el

Quetzalcóatl mexicano; *Huitzilopochtli*, que aparece como *Ueypochtla*, y *Ajacuba*, *Miye* (Señor de la lluvia), que era como el *Tláloc* mexicana, acompañado de los pequeños dioses del agua, los *tlaloques* (Carrasco, 1950; Garibay, 1957; González, 2012).

Con respecto a *Tezcatlipoca*, se dice que era *Tornacuxtla*, mientras que *Tepatepec* se asocia con una deidad otomí semejante a la *Xochiquetzal* mexicana, joven derivada de la Madre Vieja; bajo su protección estaban el tejido y la sexualidad. Otra forma de la diosa de la tierra y de la luna que existía entre los otomíes era *Tlazoltéotl*, cuyos atributos la relacionan con la lujuria; en otomí es *Nohpytecha*, diosa de la basura.

Según Sahagún, el principal dios de los otomíes era *Yocippa*. Entre los otomíes existían los dioses menores, *Auaque* y *Tlaloque* eran invocados por los conjuradores de lluvia. El dios del pulque era *Yo Khwa*, el *Ometochtli* mexicano. *Ueuecóyotl*, coyote viejo, era el dios de la danza y el canto. El dios de las batallas se llamaba *Ayonat Zyhtama-yo*. También adoraban a un dios de los montes llamado *Ochadapo*, y a un dios de las sementeras llamado *Bimazopho* (Vergara, 2015; Carrasco, 1950; Sahagún, 1975; García, 1918).

Podemos destacar que el fuego y el agua se encuentran en el centro de las relaciones sociales entre las divinidades y los hombres. De acuerdo con Carrasco (1950), “el culto a los dioses del agua se celebraba principalmente en las cumbres de los cerros”. Agua y fuego son elementos en los que se sintetizan las fuerzas principales del Universo: el frío y el calor, el sol y la luna, el mundo de abajo y el mundo de arriba, lo húmedo y lo seco. De entre sus múltiples combinaciones se generan las fuerzas que contribuyen a equilibrar el flujo de la vida, del Universo y del cuerpo; es el lugar de la tierra donde confluyen los dos elementos por excelencia, cuyo equilibrio debe alcanzarse a través de una serie de prácticas rituales. Lo anterior, comenta el Abuelo Simón, sólo se consigue a través de la disciplina y la oración, principalmente en aquellos elegidos por Dios para poder ayudar a las personas, ya que no cualquiera puede recibir dicho don (Carrasco, 1950).

Geografía sagrada

Para el estudio se delimitaron los cuatro lugares anteriormente mencionados, a manera georreferenciación, la cual desde tiempos precortesianos ha tenido un componente sagrado.

Tucker (2007) describe magistralmente el término *geografía sagrada*: refiere a “espacios sobre la tierra relacionados con el movimiento y el orden de los cuerpos celestes divinizados por la cosmología indígena”; por tanto, la geografía sagrada está relacionada con “todos estos lugares elegidos como sitios de culto, en ellos los habitantes del México antiguo hacían los rituales y las ofrendas a sus deidades para propiciar las lluvias abundantes y oportunas, obtener una buena cosecha y alimentos suficientes para los largos periodos de sequías”. Este término tiene los elementos necesarios no sólo para este estudio, sino para cualquier otro donde se haga referencia de lugares contiguos ubicados en territorios de culto y veneración, los cuales abundan en México (Tucker, 2007).

Julio Glockner comenta que el “paisaje ritual” forma parte de la geografía sagrada ya que van profundamente ligados. Los nacimientos y corrientes de agua, las cimas de los montes, las cañadas, los parajes, las lagunas y las cuevas han sido lugares privilegiados para efectuar rituales. A estos sitios, ubicados en diversos puntos, se les ha llamado *paisajes rituales* y forman parte de la geografía sagrada. Podemos corroborar lo anterior al recorrer los cuatro sitios descritos líneas arriba, sobre todo en el camino al cerro de Hueyamalucan: a cada roca, principalmente a las de gran tamaño, se le dejan ofrendas de frutas; también podemos observar gran cantidad de cruces de madera colocadas en peñascos con su respectiva ofrenda; lo anterior se repite a la orilla de pequeños riachuelos (Glockner, 2012).

La geografía sagrada y el paisaje ritual han formado parte de la visión del mundo de distintos grupos indígenas ya que, por el medio en el que se desarrollaron, lograban comunicar sus necesidades a sus deidades y así obtener, a través de rituales sagrados,

las benevolencias para el logro de sus proyectos o planes (Peña, 2017).

Vázquez comenta que estos lugares sagrados son espacios que constituían una cartografía cósmica; menciona la relación que se establece por las acciones rituales, las cuales conforman un calendario preciso que evidencia la correspondencia entre los ciclos agrícolas y las festividades de culto. La manera de celebrar era mediante una peregrinación, en la cual se realizaba un ritual de adoración por medio del cual se lograba una comunicación directa con las deidades; éste incluía la entrega de ofrendas y el establecimiento de peticiones, como se lleva a cabo hasta la fecha. Actualmente, el calendario ritual puede ser móvil con el fin de que haya mayor concurrencia de fieles a las festividades; por ejemplo, se llegan a cambiar las fechas para que coincidan con los fines de semana. Esto es posible gracias al consenso entre los “mayordomos” encargados de las festividades y los “compadritos” que describiremos posteriormente (Vázquez, 2010).

En el espacio ritual del estudio, Lerma-Ocoyoacac y Huixquilucan, los santuarios se encuentran en la cima de los cuatro cerros en cuestión. Los curanderos de Atarasquillo, Améyalco, Huitzililapan y otros pueblos circunvecinos acuden allí a manera de adoración y pedimento al Divino Rostro y a la virgen María, ya sea por situaciones personales, laborales, familiares, de salud, etcétera. También suben familias de los pueblos que tienen cimentada su fe en estos lugares (García, 2014). Según testimonio de Agustina De Jesús, las personas comentan que en los cerros más altos está Dios, pues los santuarios que están en la cima de los cerros apuntan a los cuatro puntos cardinales: Dios, “al encontrarse en la alturas”, vive en la cima de la montañas, “pues ahí está su casa” (Mancilla, 2001) (figura 6).

Dentro de la geografía sagrada del estudio existe un cerro llamado *Jomi-shi* (que significa “Lugar donde se sienta el señor gato o el señor jaguar”), el



Figura 6. Nicho. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

cual se encuentra dentro de la región de Atarasquillo, en la localidad de Analco; en la cima hay vestigios arqueológicos hallados en 2013 que indican que probablemente se trataba de un observatorio astronómico; sin embargo, actualmente está en abandono y, a la fecha, no se ha estudiado dicho sitio. El Abuelo Simón explicó que *Jomi-shi* forma parte de los cerros donde se practican rituales para invocar a los santos católicos para que propicien la formación de lluvias. En el sitio se puede apreciar una plataforma cubierta por vegetación, la cual los locales han quitado de manera arbitraria a manera de saqueo; en su región central se puede apreciar la presencia de rastros de fogatas rituales (figura 7).

Cerros

Es importante mencionar lo relevante sobre los cerros, los cuales, aún en la actualidad, tienen un papel determinante en la forma de concebir y conceptuar el mundo de los antiguos mexicanos, motivo por el cual presentaban una amplia gama de significados.

Los cerros fueron un componente esencial en la fundación, ubicación, planificación y construcción de ciudades. Sirvieron para la consagración y legitimación de los espacios sagrados, pues eran la representación principal de la montaña sagrada. Esta montaña fue concebida como el útero de la tie-

ra, donde se gestaron los hombres que poblaron el mundo. De este modo, los templos que llegaron a erigirse son el reflejo de dicha montaña, es decir, son los modelos que cíclicamente remiten a este principio.



Figura 7. *Jomi shi*. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

La edificación de basamentos piramidales, por su parte, fue una metáfora de la montaña primordial; por medio de ellas quedó moldeada la memoria de los diferentes pueblos mesoamericanos. Los santuarios que están en lo alto de los cerros fueron edificados de manera quizá *instintiva* por las poblaciones involucradas en su construcción, guiándose más por el culto católico que por el legado de sus ancestros. Al contrario de lo que sucede en otros cerros donde hay marcada presencia de templos, en los cuatro cerros del estudio no existen vestigios arqueológicos.

Es significativo destacar que hay cuatro características en el culto a los cerros y su vínculo con aspectos de orden ritual, astronómico y calendárico: 1) los cerros desempeñaron un papel importante en el sistema astronómico; 2) el tiempo y el espacio se ordenaban en el paisaje a través de la orientación de los templos y sitios ceremoniales; los acontecimientos se establecían siguiendo un procedimiento de puntos de

referencia sobre el horizonte, en el que las montañas fueron determinantes; 3) la orientación de los templos indicaba la salida o puesta del sol, coordinándose con el culto y las actividades rituales, y 4) las deidades de

los cerros estaban vinculadas con los fenómenos climáticos; por ejemplo, puesto que la lluvia se formaba en la cima de los cerros, las montañas eran engendradoras de humedad, vientos fríos y corrientes acuáticas, por lo que los cerros podían ser de carácter femenino o masculino, vinculados con una deidad del agua. Las sociedades antiguas los consideraron contenedores de agua, los “humanizaron” y de esta manera les otorgaron una carga de emociones y sentimientos de acuerdo con su género (Granados, 2011).

En todas las elevaciones, el común denominador para los cultos es la sacralización a deidades que

habitan en las montañas, así como la formación de fuerzas sobrenaturales de tipo pluvial, generando así cierta reciprocidad entre los planos terrestre y celeste. Cuando esto sucedía, los intermediarios de lo divino con lo humano comunicaban a la población los deseos de los dioses, quienes pedían, a manera de ofrenda, sacrificios humanos, los cuales formaban parte integral en las ceremonias del agua y la fertilidad. Durante la evangelización posterior a la conquista, se introdujeron cultos, actividades y prácticas católicas, entre los cuales se encuentra la incorporación de santos vinculados con la lluvia y los cerros, sincretizando los ya existentes. En este ejercicio evangelizador también se introdujo la figura del Diablo, incorporada después a la cosmovisión autóctona.

Durante las festividades realizadas en diversas épocas del año (3 de mayo, segunda semana de julio y noviembre), se muestran evocaciones de los festejos del ciclo del maíz, que inicia en la época de lluvias, pasando por la labranza y culminando en la cosecha en la época de secas.

En el marco de estas actividades se encuentran personas que dirigen los rituales, a quienes los pobladores han denominado “compadritos”; su función principal es entablar comunicación con las entidades que resguardan los cerros y los lugares sagrados. El Abuelo Simón comenta que los “compadritos” suben a los cerros para conjurar el espíritu que habita en la cima, con la finalidad de curar y ayudar a los pobladores, también con fines de adivinación y bienestar para su comunidad. Es necesario que los “compadritos” interactúen con las diversas entidades para saber qué desean y, por medio de ofrendas, compla-

cerlas. Rendir culto y ofrecer lo solicitado al cerro o a las entidades divinas que lo habitan implica un diálogo directo cerro-curandero. Este suceso pone de manifiesto un ejemplo claro de “humanización”: platicar con la montaña como si fuera una persona (figura 8).

Los cerros se “humanizan” por la presencia de figuras en las rocas que asemejan partes del cuerpo humano y que han sido plasmadas por los rayos: corazón, manos, rodillas, senos; las más veneradas son las “huellas de Cristo”, impronta que semeja una pisada humana. El Divino Rostro, comentan el Abuelo Simón y Agustina De Jesús, es la imagen instaurada que se encuentra en los cerros del espacio ritual de los municipios de Lerma, Ocoyoacac y Huixquilucan, el cual funge como controlador del clima e intermediario benéfico en los desastres naturales.

Los habitantes de los alrededores consideran los cerros, las montañas y los volcanes como entidades a quienes se les entregan las ofrendas como si se tratara de personas; por ello, cuando se festeja a estas elevaciones, los pobladores les ofrecen comida, flores y objetos a cambio de un buen temporal. El cerro es portador de fuerzas mágicas benévolas o malévolas, que tienen el poder de curar y mantener a la población estable. En todas las elevaciones moran deidades, como *Tláloc*, a quien se le atribuyó el control de las lluvias, del agua, granizo, así como los movimientos telúricos (Macías, 2015).

Tláloc es una de las deidades más antiguas del panteón mesoamericano. Su culto era un tanto sangriento, puesto que el sacrificio humano no sólo se relacionaba con la guerra y el sol, sino que también formaba parte integral en las ceremonias del agua y la fertilidad, como se mencionó anteriormente. En



Figura 8. Marcas de rayo. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

los rituales del culto a *Tláloc* los niños fueron identificados como los *tlaloques* o ayudantes de *Tláloc*, éstos moraban en los cerros y los lugares acuáticos. De igual manera los infantes podían ser ofrendados; por tal motivo, muchos niños fueron sacrificados en los cerros, arrojados desde los puntos más altos (Broda, 2003; Montes; 2013).

Como parte fundamental del paisaje ritual, a los cerros se les rendía culto antes y después de la época de lluvias; su relevancia estaba presente en el culto que realizaban los pobladores de épocas antiguas. Podemos mencionar que en las encrucijadas de los caminos había ídolos o piedras que representaban rostros; en ellos los nativos dejaban ofrendas con el fin de ser beneficiados por la deidad que, pensaban, residía en esos lugares; a partir de ello, esperaban tener buenas cosechas o conseguir la sanación de un enfermo.

Los ofrecimientos nos revelan el deber de los pobladores de alimentar a las entidades que habitan los lugares sagrados. Así, cada elemento que conforma la ofrenda es entregado de la manera que lo piden los guardianes del cerro. Esta actividad muestra que los entes poseedores del cerro también tienen gustos diversos: comen, manifiestan cambios de humor y son partícipes del propio ritual. Otra de las formas de “humanizar” a las elevaciones es por medio de los atavíos colocados en las cruces del paisaje ritual. Podemos mencionar que a algunas de ellas se les colocan collares de flores, de palomitas de maíz, prendas de vestir o pequeñas estolas que se asemejan a las que portan los sacerdotes (Montes, 2013; Gómez, 2017).

En algunas de las procesiones a los cerros se realizan actos rituales como la sanación de personas enfermas, quienes se unen al recorrido con el fin de dejar ofrendas en los diferentes lugares sagrados, los cuales, como se comentó anteriormente, poseen poderes sobrenaturales que influyen en la curación de quienes visitan estos lugares, incluso se les considera habitados por algún guardián. Cabe destacar que las ofrendas depositadas al pie de un árbol son para que los guardianes de estos lugares permitan que los involucrados en la procesión sigan su camino; por ello, les “dan de comer” para que también ayuden a

los enfermos a sanar. Las ofrendas son una forma de agradecimiento, ya que los elementos utilizados son donados por cada caminante (González, 2012; Peña, 2017).

Los pobladores y los peregrinos que suben a las cimas de los cerros de la Campana y Hueyamalucan, después de iniciar la siembra del maíz, acuden para pedir al Divino Rostro que envíe las lluvias para sus cultivos, tal como lo hacían también sus ancestros. Sin duda, las cuevas en los cerros son espacios que, en su momento, fueron lugares alejados del acoso evangelizador, por lo que existía cierta libertad para poder llevar a cabo prácticas religiosas de origen prehispánico. El Abuelo Simón comenta que en estos lugares se pueden encontrar imágenes de barro que representan animales y personas; son utilizadas para limpias, curaciones, hechicería, y se conservan o se entierran en los peñascos, pero sólo los “compadritos” saben dónde se encuentran (Gómez, 2017).

En los cerros sagrados de la región también sucede la aparición espontánea de imágenes y entidades provenientes de la religión católica, una de las cuales es la del Divino Rostro, relacionada directamente con Jesucristo. Entre las peculiaridades que presentan estos sucesos, se destaca que las entidades se manifestaron únicamente a indígenas (como ocurrió con la virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac) y que el fenómeno ha ocurrido en espacios donde ya se tenían antecedentes de realización de culto relacionado con la petición del agua. Este fenómeno “aparicionista” es una constante que impregna significados alternos a los lugares sagrados, además de que congrega mitologías y rituales precedentes, así como el sincretismo de conceptos asociados con la religiosidad popular (Vázquez, 2008).

La adoración al Divino Rostro, la procesión y estancia en la cima como servicio o labor devocional son maneras de realizar peticiones o pago de favores concedidos. También se pueden observar “cementorios” de figuras de santos y vírgenes de manufactura moderna, por ejemplo en el camino al cerro de la Campana y en ciertos puntos de Santa Cruz Ayotusco (Vázquez, 2010) (figura 10).

Compadritos

El Abuelo Simón, al ser “compadrito”, comienza a dar cierta información sobre estos peculiares personajes, manteniendo la discreción en todo momento; son un grupo de personas de las comunidades y forman una especie de fraternidad, ya que para ingresar a dicho círculo es necesario que se lleve a cabo una sesión espiritualista conducida por el “compadrito” que tenga la facultad de ponerse en trance y servir de médium, asistido por los demás; entonces se decide si el aspirante puede o no formar parte del grupo; las conversaciones entre ellos son en otomí (los compadritos le llaman “hablar en inglés”). En sus reuniones pueden tratarse otros temas de interés, ya sea para conducir peregrinaciones, organizar las fiestas patronales, hacer “limpias”, entre otras actividades. Generalmente son grupos de hombres y mujeres de 60 años en adelante.



Figura 9. Cruces en el camino para rendir culto. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

Hay tres maneras de convertirse en “compadrito”: 1) por “el golpe del rayo”, en el cual una persona sana es alcanzada de manera natural por un rayo, por lo que será reconocida inmediatamente por la comunidad como “trabajador”; 2) por enfermedad, la cual

es considerada como una señal de “llamado divino para trabajar”; implica a todas aquellas personas que sufrieron algún padecimiento grave de cualquier tipo y sanaron; 3) los sueños, pues existe la posibilidad de que el soñar con ciertas entidades sea un llamado para formar parte de los “especialistas”.

El “compadre” curandero, “especialista médico y ritual” por excelencia, tiene un oratorio en su casa al que asisten los Divinos Rostros de los diferentes cerros, como si fuesen personas. De alguna manera, el oratorio del compadre es la casa de Dios, como lo son los diversos santuarios que se encuentran en los cerros. Los curanderos que acuden al cerro en busca de alivio para sus enfermos o pacientes deben cumplir con ofrendas y rezos; de no ser así, corren el peligro de recibir fuertes enfermedades e incluso la muerte. Cuando un enfermo se acerca con alguno de los curanderos, éstos deben comunicarse con la Santa Cruz del Divino Rostro y preguntarle si esa tarea les

compete o si está fuera de su capacidad; en este último caso el consultante es enviado con el “compadrito” indicado. Todos los pacientes se encomiendan al Divino Rostro, prometiéndole que lo visitarán y cumplirán con la ofrenda que se les pida. Los curanderos, por su parte, se encargan de aliviar enfermedades como el “espanto”, el “mal de ojo”, los “aires” y el “frío” introducidos en el cuerpo (González, 2012; Peña, 2017).

Es importante considerar al grupo de “compadritos” como una asociación solidaria, pues siempre se ayudan cuando se presentan situaciones como la enfermedad o la muerte de alguno de sus miembros o la muerte; es decir, funciona como un apoyo moral y económico,

pues cuando uno de ellos enferma, es necesario que los demás “compadres” cooperen para pagar los gastos de hospital y servicios médicos. Esto nos recuerda sociedades como la masonería, donde todos los hermanos se apoyan unos a otros en situaciones

diversas, principalmente en la enfermedad. Cuando un “compadrito” cae enfermo o muere, se llama al “curandero especialista” para que vaya a verlo, quien establece un “diagnóstico”; sin embargo, cuando está seguro de que la enfermedad rebasa sus competencias, recomienda al paciente que asista al médico para su adecuada atención. Ciertamente, no todas las enfermedades pueden ser curadas a través de la medicina tradicional, por lo que hacer uso de otro tipo de medicina es aceptado y recomendable. Por otra parte, debido a la tensión emocional que produce el proceso de urbanización de las comunidades, los “compadritos” encuentran en el grupo un apoyo moral a sus problemas; esta es la razón por la que la gente se une a estos grupos, pues encuentran en él y en las prácticas sagradas que se realizan una especie de consuelo ante un mundo que está experimentando cambios. Se trata de una función muy importante de este tipo de asociaciones (González, 2012).

En las diversas investigaciones, a los “compadritos” se les ha llamado de varias maneras: graniceros, *quicaztles*, *ahuizotes*, tiemperos, trabajadores del temporal, curanderos e incluso brujos o chamanes. En la época pre y poscortesiana se les llamaba “intermediarios”, ya que desarrollaban distintas actividades, esto de acuerdo con el “don” de cada uno y la manera en que obtuvo. Estos hombres y mujeres no son seres comunes, pues tienen la capacidad de entrar en niveles espirituales que consideran sagrados y, gracias a su conocimiento sobre las plantas y los seres humanos, pueden curar tanto el espíritu como el cuerpo. Por ello, en las comunidades se les conoce como “doctores” o “médicos tradicionales”. Entre ellos se reconocen y llegan a decir que su conocimiento y sus métodos de curación son iguales que las de un facultativo que haya estudiado la carrera de medicina (Hernández, 2008).

Piedras

Las piedras son muy importantes cuya calidad religiosa está dada por su contenido simbólico; se les considera sagradas porque, se dice, las almas de los

antepasados descansan en ellas; de este modo, representan una fuerza viviente, son instrumentos para un acto espiritual y son centros de energía. Las piedras cumplen una función religiosa; simbólicamente representan a los ancestros y a los viejos, a la dignidad y el poder: es la metamorfosis de un objeto profano en sagrado. Sin embargo, el culto no se dirige a la piedra en sí misma como objeto, sino que tiene un trasfondo espiritual al ser considerada como un símbolo sacro. El culto a las piedras se manifiesta en la forma en que se coloca la cruz, siempre sobre ellas, nunca sobre la tierra, y su significado cambia dentro de un proceso de transformación religiosa. También es evidente el respeto hacia las piedras, a las que se les ofrecen flores, se ahúman con copal, se les reza y canta. Con todo lo anterior se está rindiendo culto a la divinidad, a los antepasados, perpetuando su posición de canal de comunicación entre el cielo y la tierra, entre vivos y muertos (Castillo, 2004).

Las ofrendas colocadas en las piedras dependen de cómo las hayan pedido los “guardianes”, de modo que éstos queden complacidos. Esta ofrenda es una forma de alimentar a “Dios”, quien, se cree, habita en las rocas, por lo que éstas se consideran sagradas. El considerar las piedras como elementos sagrados proviene de una larga tradición; hay diversas creencias en torno a los gigantes en los pueblos de la antigüedad. Con lo anterior podemos concretar la idea de que las piedras también fueron veneradas en su forma natural, ya que no necesariamente debían estar talladas con la imagen de alguna deidad para convertirse en entidades sagradas.

Para los otomíes, las piedras son como los ancestros que desaparecieron en el fondo de los cerros, desde donde ejercen su influencia sobre los habitantes de la tierra. Se puede decir que las piedras son los huesos de los ancestros. Además se hace referencia a ciertos ancestros que no eran hombres comunes, sino gigantes, ya que se les describía como hombres grandes y fuertes, referencia de lo cual podemos encontrar en diversas civilizaciones (Castillo, 2004).

Asimismo, es posible identificar otras rocas que poseen una carga sagrada más evidente, a las cuales

los peregrinos acostumbran besarlas y tocarlas con el fin de que ayuden a sanar a los enfermos. Cierta tipo de piedras son utilizadas por los curanderos, quienes a través de ellas logran la sanación de sus pacientes y también obtienen contacto con la entidad sagrada que veneran, en este caso el Divino Rostro; por tanto, toman un carácter de reliquia (Castillo, 2004).

La ofrenda

Para los festejos llevados a cabo en los cerros, los pobladores de las comunidades elaboran ofrendas que son depositadas en diversos puntos de los caminos que conducen al lugar de veneración. Las ofrendas están compuestas por diferentes elementos, los cuales se pueden dividir en plantas, frutos y diferentes objetos. Las plantas pueden ser hojas de manzanilla, palma, clavo, retama, romero y flores diversas. Las frutas pueden ser naranjas, plátanos, limones, toronjas y frutas de temporada que no se descompongan rápidamente. En algunas ocasiones, se ofrendan otros objetos, “porque así lo solicita papa Dios”. Las ofrendas, al constituirse de diversos productos, en su conjunto integran el “dar para recibir”; cabe mencionar que, en algunos casos, se utilizan elementos con significado propio que en su conjunto simbolizan lo que en la antigüedad era un sacrificio.

Por otro lado, los elementos que componen la ofrenda corresponden a distintos momentos históricos, de modo que podemos identificar plantas de la época precolombina, empleadas para calmar enfermedades, o productos introducidos por los españoles y que posteriormente fueron adaptados por los nativos a su vida cotidiana; este mecanismo de adaptación dio como resultado una nueva forma de realizar los rituales de agradecimiento y petición. El Abuelo Simón y Doña Lolita comentan que la ofrenda que se coloca en piedras, árboles y cruces representa un cuerpo humano: una toronja representa la cabeza; los plátanos son considerados las manos y los pies; las diferentes hierbas son percibidas como dedos de las manos y el corazón del árbol de plátano es la alusión al corazón humano.

Asimismo, en la ofrenda se colocan dulces, confeti y serpentinas que, según los curanderos, son símbolos de la niñez y la alegría. Es necesario mencionar que en el mundo mesoamericano la edad de los niños que iban ser sacrificados oscilaba entre los pocos meses de nacidos hasta los siete u ocho años; dependiendo del tipo de petición, se elegía la forma de inmolarlos. Los sacrificios se realizaban en la época de secas del año, pues tenían la finalidad de invocar y conjurar la llegada de las lluvias. De este modo, las ofrendas actuales han sustituido los sacrificios humanos que se realizaban en el México antiguo; por ejemplo, para pedir la lluvia se ofrendan palomitas de maíz, algodones de azúcar y malvaviscos, pues se asimilan estos elementos con las nubes.

En la ofrenda, además, están presentes elementos aromáticos, entre los cuales se encuentran cítricos, manzanilla, romero, clavo y copal. Éstos, según los curanderos, “son del agrado para Divino Rostro”. El Abuelo Simón comenta que, en ocasiones, parte de la ofrenda se utiliza en los rituales de sanación que realizan los curanderos, lo cual demuestra que, después de ser ofrendados, los elementos se sacralizan, pues ahora poseen un poder curativo otorgado por Cristo, como lo comentan otros autores (Peña, 2017; Montes, 2013).

La cruz

Es importante destacar la cruz como uno de los objetos sagrados dentro de nuestro espacio ritual; si bien era utilizada ya en el México antiguo, no tenía el mismo carácter conferido por el cristianismo: se concebía que la superficie terrestre era un enorme rectángulo dividido en cuatro puntos cardinales. La utilización de la cruz en los diversos lugares de culto de los antiguos pobladores propició que se tomara como una imagen que hace referencia a los cuatro puntos cardinales y fue vinculada a otras cuestiones naturales como el ciclo agrícola. Asimismo, se puede señalar que la cruz concéntrica sirvió como símbolo de fertilidad y, por consiguiente, estaba relacionada con la lluvia. Con la llegada de los misioneros espa-

ñoses se reestructuró su significado, transformando la cruz de los cuatro puntos cardinales en la cruz cristiana.

El festejo de la Santa Cruz, introducido por los misioneros, concuerda con la festividad denominada *Huey Tozoztli* en el México antiguo. Después de la conquista, diversas actividades sagradas de los pueblos de antaño fueron transformadas a rituales que parecían cristianos, pero que databan de épocas anteriores a la evangelización. Así, la cruz se usó por los misioneros para introducir parte de la doctrina cristiana en el inconsciente de los nativos y funcionó como una imagen que compartía relación con la cruz concéntrica que por mucho tiempo utilizaron los pueblos mesoamericanos; finalmente, este símbolo se convirtió en un elemento de sincretismo e instauración del cristianismo y sigue siendo utilizada en los rituales agrícolas y de fertilidad por las comunidades de tradición indígena, aunque la concepción se ha ido transformando a través de los años.

En las tradiciones del espacio ritual en estudio, las cruces funcionan como favorecedoras en las cuestiones climáticas y tienen distintos atributos que, dependiendo del calendario, coinciden con el ciclo agrícola; por ello, son ofrendadas con collares, adornadas con una amplia gama de colores e incluso están pintadas de colores específicos que aluden a cuestiones relacionadas con el clima. Asimismo, encontramos la presencia del arcoíris en los distintos rituales realizados en los cerros sagrados, y también otros elementos que aluden a cuestiones del temporal. En relación con ello, los collares de palomitas de maíz son usados como conjuradores del clima, pues se sabe que desde la antigüedad se utilizaban para atraer el granizo.

Ahora bien, al hacer uso del sahumero se pretende efectuar un acto de purificación, pues se considera que el humo desprendido hace la figura de la cruz y, al mismo tiempo, es otra forma de ofrendar a Dios. La cruz, por tanto, es un símbolo fundamental en los diversos rituales de petición; su presencia es considerada por las poblaciones un icono que emana fuerza protectora, purificadora y benévola. Además, lleva en su interior la analogía de los cuatro vientos, involucra las ánimas de los muertos y tiene relación con la cruz de Cristo, donde se encuentran guarda-



Figura 10. Humanización de la cruz. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

dos los símbolos de la aparición (Vázquez, 2008; Vázquez, 2010; Castillo, 2004; Turner, 1978).

Por otro lado, el acto de danzar frente a las cruces está cargado de simbolismo sagrado, pues ayudará en momentos específicos del ciclo agrícola: la petición de lluvias, alejar el mal temporal y la recolección de una buena cosecha (González, 2012; Peña, 2017) (figura 11).

Al igual que a los cerros, a las cruces se les “humaniza” y se les ofrece alimentos, flores, bebidas, dulces, frutas y demás objetos, lo cual las define como seres anímicos que comparten los mismos gustos que los humanos. Esto nos recuerda el *vudú* haitiano y dominicano, por ejemplo la “humanización” de la cruz, que es el símbolo del *Barón Samedi*, síncretismo entre varios santos incluyendo al mismo Jesucristo (Montes, 2013; Gómez, 2017) (figura 9).

Divino Rostro

Durante el año, se llevan a cabo diversas procesiones a los lugares sagrados, pues la instauración del Divino Rostro, de acuerdo con la percepción religiosa de la población, necesita de la visita de sus devotos y de las ofrendas con las cuales éstos gratifiquen aquello en lo que él les ha “ayudado”.

Los nichos que encontramos en el espacio ritual son objetos consagrados: no importa el tamaño ni el material con el que estén contruidos: el hecho es que Dios, Cristo, la Virgen o algún santo venerado están ahí dentro. Es el símbolo religioso más cercano al ámbito profano: el hogar, pero el hogar mismo adquiere la calidad de lugar sagrado. Al recinto del hogar que alberga la imagen se le conoce como “oratorio”, un lugar lo suficientemente amplio como para dar cabida a una mesa, previamente bendecida por un sacerdote, sobre la cual se coloca un nicho, ofrendas, arreglos florales y otros objetos. Estos oratorios, que pueden variar en tamaño, nos recuerdan a los



Figura 11. Cementerios de figuras religiosas. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

que se encuentran en Quintana Roo, los cuales pertenecen a la llamada “arquitectura de la costa oriental” y pueden ser muy pequeños hasta de un tamaño bastante considerable para estar dos o tres personas en su interior (Mancilla, 2001; Cortés, 2010; Figueroa, 2012) (figura 12).

Un elemento que conforma el espacio de la vivienda de los grupos otomíes es el oratorio familiar, edificación donde se colocan las imágenes de los santos y las cruces. Los oratorios forman parte de un culto de gran importancia en la región. Estas pequeñas edificaciones se construyen, en su mayoría, a la usanza de las casas, con cemento, varilla y block; es decir, reproducen una casa a escala. Algunos de los oratorios están recubiertos con cal y la constante es que presentan pinturas, sobre todo de motivos florales y de una gran cruz en la fachada (Sugiura, 2016).



Figura 12. Adoratorio. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

Los oratorios familiares son nombrados *tzinika*, que significa literalmente “iglesia pequeña”. Se establece una analogía entre las iglesias (las casas de los santos) y los oratorios (las casas de las cruces).

El respeto que se les debe a las cruces es parte de un orden antiguo en el que son consideradas como “potencias” porque son “objetos” que “benditos”. De algún modo se considera que “la cruz es familia del señor Santiago”, por lo que se le debe respetar, es decir, persignarse como muestra de respeto, pero no necesariamente de devoción. Las cruces “castigan” a las personas que no las respetan, pueden provocar cefalea, dolor de estómago, etc.; en ocasiones es nece-

sario llevarles flores y velas para curarse. Las cruces las heredan los familiares por vía patrilínea, se encargan de limpiar su “casa”, para lo cual tienen sus propios utensilios.

Al oratorio se le denomina la “casa de la cruz”; en él se guardan utensilios de la Santa Cruz, sobre todo incensarios. En el interior, generalmente al fondo de la construcción, se levantan unas escalinatas donde toman asiento las cruces y los santos, casi siempre sobre un pequeño petate. Los oratorios se limpian cada semana, se cambian las flores constantemente y también se les procuran veladoras de manera habitual (Cortés, 2010; Sugiura, 2016a y 2016b) (figura 13).

Comentarios finales

Este estudio nos permite conocer de manera específica la cosmovisión del Divino Rostro, principalmente para aquellas personas de la Ciudad de México y de otros municipios del Estado de México que cada fin de semana

acuden al sitio de La Marquesa; todos pueden ser partícipes de las festividades en torno a dicha imagen católica, saturando sus sentidos de todo lo que rodea al Divino Rostro. En el país, son escasos los lugares donde uno puede apreciar lo que se ha comentado a lo largo de este estudio; aunque el grupo étnico predominante es el otomí, no se compara con las festividades que pudieran presentarse en otras regiones del centro del país. En cualquier época del año se puede apreciar en cada roca, cruz u árbol la “humanización” que hemos descrito, comprendiendo el significado del espacio ritual.



Figura 13. Casa de la cruz. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

Agradecemos al Abuelo Simón de Jesús de la Cruz, a Dolores Miranda Vázquez y a Agustina De Jesús Colín porque sin la información que nos proporcionaron no hubiera sido posible la investigación, incluyendo los recorridos a los cuatro cerros de nuestro espacio ritual.

Entrevistas

Simón de Jesús de la Cruz (“compadrito”). Residente de Santa María Atarasquillo, Lerma, Estado de México.

Dolores Miranda Vázquez. Residente de Santa María Atarasquillo, Lerma, Estado de México.

Agustina De Jesús Colín (hija de Simón de Jesús). Residente de Santa María Atarasquillo, Lerma, Estado de México.

Bibliografía

BRODA, Johanna (2003), “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, pp. 22-23.

CARRASCO, Pedro (1950), *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, México, UNAM/INAH.

CASTILLO, Aurora (2004), “Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural”, *Estudios de Cultura Otomame*, vol. 4, pp. 155-169.

CORTÉS, Efraín (2010), “El cerro, la culebra y el Divino Rostro. Narrativa otomí en la sierra de las Cruces”, *Diario de Campo*, núm. 2, pp. 4-7.

DE SAHAGÚN, Bernardino (1975), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

FIGUEROA, Sandra (2012), “El pasado otomí de la sierra de las Cruces, su representación en voces de San Jerónimo Acazolco, Estado de México”, tesis de maestría, IIA-UNAM / FFL-UNAM, México.

GARCÍA, Esteban (1918), *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Madrid, G. López del Horno.

GARCÍA, Saúl (2014), “Lugares sagrados de las comunidades de origen otomí”, *Revista de Antropología Experimental*, vol. 10, núm. 14, pp. 139-149.

GARIBAY, Ángel (1957), “Supervivencias religiosas precolumbinas de los otomíes de Huizquilucan, Estado de México”, *América Indígena*, núm. 3, pp. 210-211.

GLOCKNER, Julio (2012), *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grupo Editorial México.

GÓMEZ, Sebastián (2017), “Huixquilucan entre la tradición y la urbanización. Discusión sobre la religiosidad popular mesoamericana”, *Ra Ximhai*, vol. 13, núm. 1, pp. 67-87.

- GONZÁLEZ, Felipe (2012), “El fuego y el agua en los rituales de curanderos otomíes”, *Andes*, vol. 23, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12726101004>>, consultada el 2 de octubre de 2019.
- GRANADOS, Francisco (2011), “Implicaciones astronómicas y cosmovisiones de la zona arqueológica de Huamango, Estado de México, México”, en *Identidad, paisaje y patrimonio*, México, INAH, pp. 117-133.
- HERNÁNDEZ, Ramsés (2008), “El templo cristiano y su conexión con el Tlalocan mesoamericano”, *Historias*, núm. 70, pp. 23-38.
- MACÍAS, Juan (2015), “Santuarios prehispánicos identificados sobre cimas de cerros en Aguascalientes, México”, *Trace*, núm. 68, pp. 35-58.
- MANCILLA, Alma (2001), “Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acapulco Estado de México”, *Ciencia Ergo Sum*, vol. 8, núm. 2, pp. 151-161.
- MONTES, Martín (2013), “Los caminos del símbolo: procesos comunicativos en el culto a San Martín Obispo”, tesis de licenciatura, FCPS-UAEMéx, Toluca.
- PEÑA, Paola (2017), “Son las huellas de Dios. Rituales y fiestas en los cerros de San Jerónimo Acapulco, Ocoyoacac Estado de México”, tesis de licenciatura, FH-UAEMéx, Toluca.
- SÁNCHEZ, Daniel (2010), “El concepto de la cosmovisión”, Seminario Teológico Centroamericano, recuperado de: <<https://docplayer.es/31355970-El-concepto-de-la-cosmovision.html>>, consultada el 2 de octubre de 2019.
- SUGIURA, Yoko *et al.* (2016a), “Parte II. Grupos étnicos: pasado y presente/Capítulo II. Vida cotidiana de los grupos indígenas de la cuenca del alto Lerma”, en *La cuenca del Alto Lerma: Ayer y hoy. Su historia y su etnografía*, México, FOEM/El Colegio Mexiquense, pp. 321-348.
- SUGIURA, Yoko *et al.* (2016b), “Parte II. Grupos étnicos: pasado y presente/Capítulo III. Condiciones sociales de las poblaciones de la región del alto Lerma. Parte II. Grupos étnicos: pasado y presente”, en *La cuenca del Alto Lerma: Ayer y hoy. Su historia y su etnografía*, México, FOEM/El Colegio Mexiquense, pp. 349-368.
- TUCKER, Tim (2007), “El asentamiento prehispánico de ‘Cerro Teoton’: Un axis mundi en la región oriental del valle poblano”, en Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI e Ismael Arturo MONTERO GARCÍA (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, ISCH-UAP / UNAM / Conaculta-INAH.
- TURNER, Victor (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Oxford, Basil Blackwell.
- VAN RHEENEN, Gailyn (2003), “Worldview and Syncretism”, recuperado de <<http://missiology.com/blog/GVR-Worldview-and-Syncretism>>, consultada el 2 de octubre de 2019.
- VÁZQUEZ, Alejandro (2010), “Territorio e identidad étnica. La peregrinación a El Divino Salvador”, *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, México, CUCSH-udec, pp. 157-182.
- VÁZQUEZ ESTRADA, Alejandro (2008), “Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimeca otomíes del semidesierto queretano”, *Estudios Sociales*, pp. 77-102.
- VERGARA, Arturo (2015), “Los ñha-ñhú u otomí del estado de hidalgo, una visión a vuelo de pájaro”, *Magotzi. Boletín Científico de Artes del IA*, vol. 3, núm. 5, recuperado de: <<https://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/ida/n5/e6.html>>, consultada el 2 de octubre de 2019.
- WRIGHT, David (2007), “Los dioses en las lenguas otomíes y náhuatl”, ponencia presentada en el IX Coloquio Internacional sobre Otopames, Xalapa, 13 de noviembre de 2007.

Julio Amador Bech*

Resumen: El presente artículo consiste en una crítica del texto de Andrés Ortiz-Osés, titulado “Mitologías culturales”, el cual pretende definir el trayecto histórico que han seguido las tradiciones míticas de Europa y Asia. Cuestiono sus pretensiones de universalidad y su perspectiva eurocéntrica, así como la falta de un fundamento arqueológico sólido en la formulación de sus hipótesis sobre la supuesta religión de la Diosa Madre. Me valgo de la etnología reciente para criticar su manera de conceptualizar el “animismo”. Finalmente, demuestro que los conceptos a partir de los cuales interpreta al budismo y al taoísmo son completamente erróneos.

Palabras clave: mitologías, Diosa Madre, animismo, panteísmo, budismo, taoísmo.

Abstract: This article consists of a critique of Andrés Ortiz-Osés’s text, entitled “Mitologías culturales”, which aims to define the historical path that mythical traditions of Europe and Asia have followed. I question his claims to universality and his eurocentric perspective, as well as the lack of solid archaeological foundation while formulating his hypotheses about the alleged religion of Mother Goddess. I use recent ethnology to criticize his way of conceptualizing “animism”. Finally, I show that the concepts from which he interprets Buddhism and Taoism are completely wrong.

Keywords: mythologies, Mother Goddess, animism, pantheism, Buddhism, Taoism.

“Mitologías culturales” de Andrés Ortiz-Osés: reflexiones críticas desde la antropología

“Mitologías culturales” by Andrés Ortiz-Osés:
Critical Reflections from Anthropology

En el capítulo v de su libro *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Andrés Ortiz-Osés presenta las “mitologías culturales” que él considera que “configuran nuestras religaciones simbólicas más significativas” (2003: 188). Su hipótesis principal es enunciada de la siguiente manera: “La clave simbólica de toda cultura está en el sistema de creencias subyacentes, que funge como ideario o ideología compartida en cuyo entramado se instalan ideas, conceptos y reflexiones críticas [...] A partir de aquí cabe entender la cultura como una mitología, la cual se define como una interpretación simbólica del mundo” (2003: 189).

Desde mi punto de vista, las principales aportaciones que hace el autor en este ensayo consisten, primero, en reconocer la importancia y la vigencia actual de los mitos en la vida social; también destaca que el ser humano es un ser mitopoiético, en función de “su capacidad metafórica o transformativa de lo real dado en visiones, articulaciones de sentido o concepciones del mundo” (2003: 189); en tercer lugar, propone que se abra el horizonte de los estudios clásicos europeos de mitología hacia otros ámbitos, distintos de las tradiciones grecolatinas, y finalmente, incluye dentro del concepto de mito a las narraciones bíblicas (2003: 188). A pesar de estas aportaciones, su pensamiento no es capaz de superar el horizonte de un eurocentrismo universalista, cuyo núcleo central se basa en la teología cristiana. Sus principales categorías interpretativas, así lo ponen de manifiesto.

Ortiz-Osés propone cinco etapas de las tradiciones míticas, trazando su trayecto histórico-cultural: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriar-

Postulado: 28-08-2019
Aceptado: 24-10-2019

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. <julioabc@prodigy.net.mx>.

calismo y, finalmente, complicidad o “amicalismo” (2003: 192-212). Al principio de la secuencia agrega un “punto cero”, constituido por lo que él llama “protomitologías orientales”, las cuales, aunque, en términos históricos no son anteriores a lo que él denomina “matriarcalismo” (Paleolítico y Neolítico), las ubica en primer lugar, en función del siguiente argumento: “Presentamos el arcaico pensamiento oriental como el punto cero (no necesariamente cronológico sino lógico) de toda mitología o concepción simbólica del mundo, ya que se trata realmente del Origen (sin origen) de todo pensamiento en la nada o el vacío” (2003: 189). Más adelante mostraré que ese criterio es completamente erróneo y que parte de una interpretación superficial y equívoca del budismo y del pensamiento, atribuido a Lao Tse (Lǎozǐ). El recorrido que emprende el autor tiene el siguiente orden: 0. Protomitología oriental: lo Indefinido; 1. El mito matriarcal: la Diosa Madre; 2. Mitología patriarcal: el Dios Padre; 3. Mitología filial: el Hijo-Héroe; 4. Mitología fratriarcal: la Hermandad cristiana, y 5. Mitología posmoderna: el cómplice.

Si ponemos atención a la secuencia histórica de las mitologías, tal como él las propone, nos daremos cuenta de que se trata, claramente, de una secuencia teleológica. Su obra se inserta, así, en la tradición bíblica, compartida de manera significativa por decisivos pensadores europeos como Hegel y Marx, quienes conciben la historia de la humanidad de manera teleológica: la historia posee un principio y avanza en un sentido progresivo, hacia un fin predeterminado. Existe un profundo paralelismo entre las filosofías modernas del progreso y las tradiciones religiosas del zoroastrismo, del judaísmo y del cristianismo, todas ellas diferentes versiones del mito de la Edad de Oro (Amador, 2004; Nisbet, 1991 [1980]).

Dadas las limitaciones de espacio, me ocuparé, solamente, de su interpretación del mito de la Diosa Madre y de las tradiciones mitológicas asiáticas. Mostraré que su filosofía de la historia es una nueva versión del mito de la Edad de Oro y, en el curso de la crítica, cuestionaré las categorías que utiliza, así como su perspectiva eurocéntrica.

El mito de la Edad de Oro matricial

Entiendo al mito de la Gran Diosa o Diosa-Madre como una versión contemporánea del mito de la Edad de Oro. Comenzaré por citar, de manera abreviada, la hipótesis de Ortiz-Osés, para luego explorar sus antecedentes y, finalmente, volveré a la proposición del autor, para problematizarla.

El mito matriarcal típico se sitúa prehistóricamente: en aquel tiempo primero o primigenio que remite a la cueva o la caverna paleolítica y al posterior laberinto neolítico. El mito matriarcal representa, en efecto, el origen originado, la personificación de la Naturaleza como Madre bajo la advocación de la Gran Diosa o *Magna Mater*, así pues, la mitificación de la *physis* o *natura naturans* (naturaleza naturante) antropomórficamente como mujer [...] Ello configura una cosmovisión holista o panteísta de signo animista, porque la Diosa Madre funge como Alma viviente del universo: *Psyjé* o *Anima mundi*. Por eso su morada específica es el interior de la tierra y sus grutas, cuevas, cavernas, oquedades y laberintos, vacíos así cohabitados (2003: 192-193).

Ortiz-Osés coincide con Marija Gimbutas, quien fue la principal autora en desarrollar la hipótesis de la existencia de una sociedad idílica, durante el Paleolítico y el Neolítico, basada en una estructura social y política matricial, pacífica, en la cual florecían las artes; se centraba en el culto a una Diosa-Madre:

La deidad primordial de nuestros ancestros paleolíticos y neolíticos era femenina, reflejaba la soberanía de la maternidad. De hecho, no existen imágenes que hayan sido encontradas de un Dios Padre a lo largo del registro prehistórico. Los símbolos y las imágenes paleolíticas y neolíticas se agrupan alrededor de una Diosa autogenerada y sus funciones básicas como Dadora-de-la-Vida, Portadora-de-la-Muerte y Regeneradora. Este sistema simbólico representa un tiempo mítico cíclico, no lineal.

La religión de la Diosa reflejaba un orden social matricial, matrilineal y endogámico que existió durante la mayor parte de la temprana historia humana. Ésta no era, necesariamente, “matriarcal” lo que implica, equívocamente, el “gobierno” por parte de la mujer como una imagen reflejo de la androcracia. Una tradición centrada en la madre continuó a lo largo

de las sociedades europeas de agricultura temprana, Anatolia y el Oriente cercano,¹ así como en la Creta minoica. El énfasis de estas culturas radicaba en tecnologías que nutrían la vida de las personas, en contraste con el enfoque androcrático en la dominación (Gimbutas, 1991: x-xii, 221-305, traducción mía).

En primer lugar, me pregunto: ¿qué significa matriarcal pero no matriarcal? Tendría que haber habido, necesariamente, una organización política de la sociedad. ¿Quién gobernaba? ¿Cómo era ese gobierno? A pesar de formular tan sofisticadas especulaciones sobre esa época, Gimbutas no propone respuesta alguna a estas interrogantes básicas. Luego, quiero señalar que, de acuerdo con el estudio sistemático de Peter J. Ucko: “la gran mayoría de las figurillas antropomorfas neolíticas cretenses fueron encontradas en contextos que de ninguna manera sugieren un uso ceremonial y un sorprendente número se encontraron entre los escombros de las habitaciones y no dentro de las casas” (1968: 310, traducción mía). Así, la interpretación de las figurillas femeninas cretenses, en las cuales Gimbutas sustenta su hipótesis, carece de fundamento, pues no fueron encontradas en contextos que indicaran claramente un uso ritual, ni un significado religioso.

Las destacadas arqueólogas Lucy Goodison y Christine Morris, pioneras en los estudios de género, señalan que, en los años setenta, los estudios de Marija Gimbutas sobre las culturas prehistóricas del sudeste de Europa dotaron de autoridad a la historia de la religión de la Diosa, y otras autoras y autores la siguieron: “Sin embargo, mientras que el uso de la Diosa como *metáfora* ha inspirado a muchas personas, el intento de reconstruir *literalmente* el pasado, ha recurrido a actitudes autoritarias y principios fundamentalistas, los cuales nos parecen profundamente problemáticos” (Goodison y Morris, 1998: 6-7, traducción mía).

Al respecto, Shahrukh Husain comenta: “Los seguidores de los movimientos de la diosa consideran al Neolítico como la Edad de Oro: formado por matriarcados que se basaban en el culto a una única diosa

universal, duró varios miles de años hasta que, a partir del cuarto milenio a. C., fue corroído por una sucesión de grandes invasiones de los llamados indoeuropeos” (2006: 16-17).² Lucy Goodison y Christine Morris agregan algunos detalles que contribuyen a una mejor comprensión del mito creado por Gimbutas:

Las sacerdotisas oficiaban y la “Diosa”, en ocasiones representada por una mujer mortal, es vista, frecuentemente, participando de un matrimonio sagrado con un hijo-consorte, en algunos casos, un rey, el cual, al igual que la vegetación, moría una vez al año, siguiendo el esquema trazado por Frazer.

Sus funciones de menstruación y procreación se enfatizan, y la “Diosa” es descrita, frecuentemente, teniendo tres caras (virgen, matrona y bruja) o jugando un rol doble: creadora/destructora. Aunque constituye primariamente un símbolo maternal, puede absorber habilidades sociales y guerreras dentro de la misma matriz. Se le vincula con la luna, contrastándola con un sol masculino; se identifica con la tierra, en oposición a un cielo masculino. El fin de la historia relata la toma del poder sobre su sociedad matriarcal por los belicosos machos indo-europeos (*ca.* 3500 a.C.), y contiene un fuerte subtexto moral que presenta a las mujeres como las “buenas” y a los hombres como los “malos” (Goodison y Morris, 1998: 11-12, traducción mía).

Tenemos aquí, de nuevo, el mito de la Edad de Oro original: una era idílica, durante la cual se vivía en perfecta armonía, hasta que llegó el mal y destruyó el equilibrio, creando un mundo de oposiciones y conflictos que serán superados en un futuro, en el cual se restaurará el orden original, reestableciendo los principios que fundaron la Edad de Oro. En “el origen” tenemos al “matriarcalismo”. La historia se concibe como un movimiento de la Edad de Oro, comunitaria, pacífica y armónica, al mundo de la caída y el conflicto, y de éste a la realización de la utopía, al restablecimiento de la sociedad ideal. El dinamismo de la historia no se centra, solamente, en las diferencias de género y en los conflictos que suscita la opresión del género femenino por el masculino —el

¹ Para una reconstrucción crítica de las religiones de Asia occidental, véase: Joan Goodnick Westenholz (1998).

² Para una crítica sistemática de la teoría de Marija Gimbutas sobre el carácter que pudieron haber asumido las supuestas invasiones indoeuropeas, véase Anthony (2007).

cual deberá, según Ortiz-Osés, disolverse en el “fratriarcalismo” y en el “amicalismo”— sino, también y de manera importante, en los sustratos mítico-simbólicos profundos que subyacen a las configuraciones sociales y religiosas que los sustentan.

Tenemos, así, un nuevo mito contemporáneo, sustentado en disciplinas modernas del conocimiento: antropología, arqueología, historia, mitología, lingüística, psicología, filosofía y teología. El nuevo mito posee enseñanzas muy valiosas: la crítica del patriarcalismo y sus consecuencias. Por otra parte, nos lleva a proponer un cambio social necesario, a que mujeres y hombres, juntos, luchemos contra la dominación, la opresión, la explotación, la discriminación de todo tipo, contra la metafísica patriarcal que nos ha enfrentado a una catástrofe humanitaria y ecológica inminente. En las décadas recientes hemos visto como las mujeres, aun en los países patriarcales más recalcitrantes, han ganado derechos y libertades que las tradiciones patriarcales les habían negado.

La aportación del movimiento de la Diosa debe ser reconocida, tanto en el terreno espiritual como en el arqueológico. Espiritualmente, las imágenes de una divinidad femenina que presenta, han ofrecido alivio e inspiración a las mujeres que se sentían negadas por las imágenes femeninas de la corriente religiosa dominante, judeo-cristiana. Ha revitalizado, también, la tradición como un todo, al poner atención a materiales olvidados, dentro de los cuales se reflejan símbolos positivos de las mujeres y de los importantes roles jugados por ellas, especialmente antes de que san Agustín (354-430 d.C.) definitivamente identificara a la mujer con el pecado (Goodison y Morris, 1998: 12 traducción nuestra).

Las autoras afirman que en la literatura de la Diosa existe una excesiva dependencia en la autoridad intelectual, más que en la evidencia primaria (1998: 13). Se desarrolló un culto a la personalidad alrededor de la figura de Marija Gimbutas (Goodison y Morris, 1998: 13). La intención de crear una nueva ortodoxia condujo a la intolerancia, cancelando la apertura de los poderes de la imaginación y configurando una especie de historia definitiva y ce-

rrada (1998: 13). Otra cuestión que les preocupa es la constante dependencia de teorías universalistas, como si las sociedades humanas hubiesen seguido siempre el mismo patrón, y todas las mujeres hayan sido, esencialmente lo mismo, desde el comienzo de los tiempos. Dicho esencialismo reduce las posibilidades de manifestación de lo femenino, como si sólo hubiera un camino único a seguir, trazado por el “arquetipo” (1998: 13). Irónicamente, esto coincide con lo que los autores masculinos han asignado a las mujeres, encerrándolas en papeles establecidos que refuerzan la imagen puramente maternal de la mujer y la conciben como primitiva, “natural”, sexual, un ser maternal, radicalmente divorciado de su mundo masculino “racional” (1998: 13).

Ruth Tringham y Margaret Conkey también presentan serios argumentos críticos sobre los métodos de investigación e interpretación de Marija Gimbutas. Señalan que, en el recuento histórico de Gimbutas, los albores de la historia europea son tratados como una unidad homogénea, desde el punto de vista de la religión y la organización social. Por el contrario, la pluralidad es lo cierto (1998: 23; véase también Scarre, 2009: 391-432). La rica variedad de la cultura material del Paleolítico y el Neolítico europeo es esencializada, de manera que las figurillas y los ricos depósitos arqueológicos de cerámica del Neolítico, particularmente los de Europa del sudeste (6500-3500 a.C.), se presentan de manera que las conclusiones obtenidas de su análisis aparezcan como válidas para todo el continente europeo (1998: 23). Dentro de esta historia eurocéntrica, universalizada, los roles de género han sido homogeneizados, ignorando la participación activa de los hombres y las mujeres en la vida cultural, así como el hecho de que sus papeles sociales, identidades y prácticas eran diversos y cambiantes (1998: 23). El procedimiento de esencializar significa reducir lo complejo a categorías simplistas, de tal forma que su diversidad y sus múltiples significados e interpretaciones posibles son negados. El procedimiento de esencializar a las mujeres, a los hombres y a la historia, es lo que caracteriza a gran parte de la diversa literatura del movimiento de la Diosa. Los

argumentos de arqueólogos como James Mellaart y Marija Gimbutas se presentan como si fueran incuestionables (Tringham y Conkey, 1998: 23-24).

Las emergentes arqueologías de género están poniendo a prueba los aspectos variados y dinámicos de las relaciones sociales en las sociedades del pasado (Tringham y Conkey 1998: 23). Las obras de Gimbutas, *The Language of the Goddess* (1989) y *The Civilization of the Goddess* (1991) presentan una versión de la historia, en la cual los datos se ordenan de manera que coincidan exactamente con la hipótesis que se desea demostrar (Tringham y Conkey, 1998: 23). El método de Gimbutas diverge de los principios más básicos de la arqueología: sus afirmaciones carecen, constantemente, de los argumentos vinculantes que darían sustento a la relación entre el dato arqueológico y la interpretación que se lleva a cabo del mismo (1998: 23). “La narrativa se presenta de manera autoritaria y, dentro de ésta, el proceso de inferencia, del artefacto a la interpretación, es mitificado y las ambigüedades del registro arqueológico son ocultadas” (1998: 24, traducción mía). Pocos de los artefactos a los que Gimbutas se refiere son presentados en su contexto arqueológico y escasas justificaciones son expuestas, particularmente en lo que se refiere al análisis morfológico de los supuestos “templos”, “altares” y figurillas de “la Diosa” (Tringham y Conkey, 1998: 24). Carente de un sustento serio, riguroso y sistemático, la interpretación adquiere la forma de la libre asociación y de la especulación ilimitada.

No entraré en los detalles de la intrincada discusión sobre las características de las primeras sociedades humanas, pues éste no es el lugar para hacerlo. Lo que sí puedo afirmar es que no existen suficientes elementos, el día de hoy, como para reconstruir de manera fidedigna ni la forma concreta que adquirió la organización social, ni el contenido religioso específico de sociedades que desaparecieron, sin dejar documento o relato mítico alguno (Paleolítico y Neolítico). El análisis de los restos arqueológicos, de las obras de arte que sobrevivieron al paso del tiempo y el recurrir a las hipótesis propuestas por una psichistoria universalista (Neumann, 1994 [1950],

2015 [1956]) no nos proporcionan los conocimientos suficientes para constatar, de manera fehaciente, las hipótesis propuestas sobre el Paleolítico y el Neolítico. Constituye un grave error inventar los sistemas religiosos que esas sociedades pudieron tener: no conocemos sus detalles concretos. Se pueden hacer algunas inferencias parciales, pero debemos ser sumamente cuidadosos y establecer con claridad los límites de nuestros conocimientos: lo que es posible saber y lo que no lo es.

Es muy poco probable que en el Paleolítico superior haya existido una religión única, centrada en el culto a una Diosa o Gran Madre para toda la inmensa región que abarca de España a Siberia y con una duración de 25 000 años. Esa supuesta religión no posee ninguno de los rasgos más definidos que son propios de las sociedades de cazadores-recolectores, los cuales han sido documentados ampliamente por la etnografía: la existencia de fuerzas vitales, cuyas energías o poderes dan vida a todo lo que existe; la creencia en que los seres vivos y los inanimados están dotados de un “alma”, de modo que el ser humano no se diferencia de ellos, sino que forma parte de todo lo que existe, dentro de un universo vivo y cambiante; la presencia de especialistas rituales, mediadores entre la comunidad y el mundo de los espíritus; la creencia en la vida después de la muerte; el culto a los antepasados; la creencia en la existencia de cierto tipo de divinidades (politeísmo); y, en ciertos casos, la creencia en la participación activa de los antepasados en la vida de la comunidad (Peoples, Duda y Marlowe, 2016: 261-282; Brightman *et al.*, 2014; Dickson, 1990: 190-216; Eliade y Couliano, 1992; Fausto, 2014; Gilmore, 2010 [1919]; Hugh-Jones, 2014; Ingold, 2000 y 2006; Jensen, 1966; Parrinder, 1970; Paulson, 1982; Puech, 1982).

Desde esta perspectiva, es igualmente probable que hubieran existido deidades femeninas y masculinas (politeísmo), con distintos atributos, funciones y significados. En el Paleolítico, sin embargo, lo más significativo y abundante son las imágenes de animales en el arte parietal y mobiliario. En ciertos casos de los mitos de origen de las religiones de los grupos

cazadores-recolectores, el Dios creador fue un *deus otiosus*, es decir, un dios que después de crear a todos los seres y a todas las cosas, abandonó su creación y se retiró a un lugar inaccesible, comúnmente, el Cielo, y dejó la creación en manos de divinidades menores (Eliade, 1994; Jensen, 1966). Podemos concluir que, a partir de lo que conocemos el día de hoy, las formas concretas que pudieron adoptar las religiones del Paleolítico superior y del Neolítico en Europa son múltiples y diferentes. Resulta poco probable la existencia de una única religión monoteísta, organizada en torno al culto de una Diosa Madre.

Respecto de las hipótesis que Ortiz-Osés sostiene, no puedo evitar sorprenderme por la seguridad con la que él habla de los significados concretos que las religiones del Paleolítico y del Neolítico pudieron haber tenido, los cuales nunca hemos conocido, y menos en detalle, porque no sobrevivió testimonio alguno. Al igual que Marija Gimbutas, sus conclusiones provienen de deducciones lógicas y especulaciones, elaboradas a partir de los incompletos y enigmáticos restos de cultura material que han sobrevivido hasta nuestros días. La metodología empleada para derivar de esos datos hipótesis detalladas sobre las características concretas de las mitologías carece por completo de rigor y seriedad.

Para empezar, problematizaré los conceptos que el autor utiliza. De entrada, lo que resulta totalmente incoherente y arbitrario es la idea de que una hipotética mitología primigenia, a saber, “el mito matriarcal”, pueda “rellenar y personificar” la supuesta “naturaleza vacía e impersonal” de una mitología muy posterior, erróneamente conceptualizada como “protomitología oriental”, afirmación que es el resultado de un procedimiento puramente lógico, carente de sentido.

La imprecisión de los conceptos: “ahistórico”, “prehistórico” e “histórico”

Los conceptos “ahistórico”, “prehistórico” e “histórico” que él emplea para describir a las “mitologías culturales” son problemáticos, en sí mismos, con-

tienen un sesgo eurocéntrico y son reduccionistas. Lo primero que debe aclararse es que *cada cultura tiene su propia concepción de la historia*. El concepto “prehistoria”, que nos es tan familiar, es erróneo y arbitrario, pues todas las culturas y pueblos han tenido su propia manera de entender la historia y sus propias formas de narrarla y conservarla. La más antigua de todas fue la tradición oral (Havelock, 1986, 1998; Ong, 2004 [1982]; Vansina, 1966). Durante decenas de miles de años, la historia de cada pueblo se preservó y transmitió oralmente y, de hecho, en numerosas culturas, así se sigue haciendo. El hecho de que muchas de esas tradiciones no hayan sobrevivido hasta nuestros días no quiere decir que no haya existido un relato histórico; existió bajo la forma de la *historia oral*, transmitida de generación a generación. Por eso mismo, el término “prehistoria” es equívoco y reduccionista, pues, además de que se refiere al periodo histórico más largo, la parte de la historia que *nosotros* menos conocemos, implica que la historia inicia con el surgimiento de la escritura. Se comienza a hablar de “historia” a partir de los registros escritos que han llegado hasta nosotros, lo que supone pensar la historia desde una perspectiva arbitraria y parcial, desde *nuestro* particular punto de vista ilustrado-moderno, el cual sólo considera como histórico lo registrado por la escritura y por la “ciencia histórica”. “El término ‘prehistórico’ significa ‘anterior al uso de la escritura’ (para cualquier región en cuestión) e implica que existen rigurosas limitaciones acerca de lo que nos es posible conocer el día de hoy. Pero eso no quiere decir que debamos asumir una actitud de completa ignorancia” (Renfrew, 1990: 2, traducción mía).

Para Stella Souvatzi, Adnan Baysal y Emma L. Baysal (2019) la historia tiene una profundidad mucho mayor en el tiempo que el reducido periodo temporal que surge con el uso sistemático de la escritura, el cual se da a partir del cuarto milenio antes de nuestra era. Esa época se ha asociado, tradicionalmente, con la emergencia de los Estados y de las sociedades complejas y, comúnmente, se ha considerado como el inicio del progreso humano. La identifi-

cación de la historia con la existencia de documentos escritos o la noción de la historia como mera representación textual no sólo devalúa todos los otros tipos de evidencia histórica, sino que también demerita la complejidad de los cientos de miles de años de historia humana, reduciéndola a los escasos últimos milenios. Por otra parte, el concepto de prehistoria oculta el carácter parcial e incompleto que contienen los documentos escritos (Souvatzi *et al.*, 2019). “Inextricablemente integrada a las acciones e interacciones humanas, la historia se extiende mucho más allá de los registros escritos, a las primeras sociedades humanas. Está enclavada en la existencia humana y está estrechamente imbricada con la presencia humana, toda. No existe sociedad alguna sin historia” (Souvatzi *et al.*, 2019: 1 traducción mía). Más aún, el supuesto “inicio de la historia” y el “fin de la prehistoria” no ocurren al mismo tiempo en ninguna región del mundo (Souvatzi *et al.*, 2019: 5).

Desde mediados del siglo pasado, A. E. Jensen cuestionó las erróneas ideas de la temprana antropología europea y norteamericana —compartida por la filosofía y la historiografía europeas— las cuales acostumbran llamar a los pueblos que no pertenecen a esa tradición, ni a las antiguas civilizaciones asiáticas “pueblos sin historia”. Jensen se vale de ejemplos etnográficos precisos, mostrando que el concepto que esos pueblos tienen de lo que nosotros llamamos historia es distinto (1966: 44-45; véase también Ong, 2004: 54-62). El tiempo es una noción construida culturalmente, se expresa de manera variada e incluye múltiples dimensiones. Debemos criticar las perspectivas eurocéntricas y evolucionistas que niegan el carácter histórico de los pueblos no europeos (Ensor, 2019: 173). Bayliss y Whittle citan al gran historiador francés, Lucien Febvre, quien afirmaba que “el concepto de prehistoria es uno de los más ridículos que puede ser imaginado” (2019: 142).

Recurro a otro ejemplo para fortalecer mi argumentación: entre los grupos indígenas akimel o’odham, de Arizona, hasta principios del siglo XX, existía un guardián de la tradición o “historiador”

local, en cada aldea. Se acostumbraba, desde “tiempos antiguos”, que se llevara registro de los sucesos anuales en los “bastones-calendarios” o “palos-calendarios”, que son unas varas de sahuaro o pino con muescas y dibujos muy esquemáticos: caracteres mnemotécnicos. De acuerdo con la simbología personal de su portador, representan algún aspecto esencial del suceso que permite recordarlo y volverlo a narrar. Los bastones que obtuvo el etnólogo Frank Russell en 1903 se remontaban hasta 70 años en el pasado, es decir, 1833. Narran todo tipo de sucesos ocurridos en los pueblos, centrándose, principalmente, en asuntos de la vida cotidiana que el cronista del pueblo consideraba significativos. La lectura de los bastones-calendario se llevaba a cabo pasando la uña del pulgar por las muescas y relatando los sucesos que la muesca simbolizaba (Russell, 1980 [1908]: 37-38).

A partir de estas reflexiones, concluyo que han existido muy distintas maneras de concebir lo que es histórico entre las diferentes culturas humanas. Sin embargo, el moderno pensamiento europeo y americano han acostumbrado, de manera acrítica, imponer sus propias categorías a todas las culturas, creyendo que son universales y pueden aplicarse, indistintamente, a todos los ejemplos históricos.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel (1989 [1837; 1907]), contienen algunas de las muestras más radicales de eurocentrismo y racismo; la obra ha dejado una nefasta e indeleble huella sobre numerosos autores. Al respecto, puedo citar dos fragmentos de la referida obra: “Así, pues, los [indígenas] americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (1989: 172). Sobre los pueblos de África, el filósofo alemán, poniendo en evidencia su profunda ignorancia antropológica, unida a su bestial racismo, afirma: “Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de la esencia” (1989: 183).

“Animismo”, “panteísmo” y la religión de la Gran Diosa

Ahora, con respecto a la hipotética religión de la Gran Diosa, del Paleolítico superior, en particular, sobre la manera de concebir al animismo, también surgen muchos interrogantes, pues no existe una “cosmovisión holista o panteísta de signo animista” como tal, sino, más bien, han existido muy diversas religiones de América, Asia, África, y Oceanía, las cuales pueden poseer ciertos rasgos semejantes, clasificados en algunos casos como animistas, en otros como totémicos, así como compartiendo características de ambos, pero cada una posee sus atributos específicos. No existen ni un panteísmo ni un animismo universales.

Para empezar, el concepto de panteísmo surge dentro de la filosofía europea del siglo XVII, asociado a las ideas de Baruch Spinoza (2018 [1677]) sobre la immanencia divina, expresadas en su *Ética*.³ Se ha utilizado para pretender describir religiones en las cuales la divinidad tiene un carácter inmanente: es el universo entero, está en todos los seres y cosas. Aparte de sus vertientes europeas, no se encuentra en ninguna comunidad de otra parte del mundo, como modalidad religiosa específica, salvo porque ciertos autores proyectan las ideas europeas sobre algunos aspectos de las religiones de otros pueblos (Parrinder, 1970).

En contradicción a lo planteado por Ortiz-Osés, las creencias religiosas panteístas rechazan la idea de la existencia de una divinidad personificada antropomórficamente (Spinoza, 2018: 74 [1-XV]), lo cual descartaría a la supuesta Diosa Madre. Para los pueblos no europeos, podemos hablar, en todo caso, de “ontologías animistas”. Sin embargo, aun dentro

³ Así, por ejemplo: “Dios es único, esto es, que en la naturaleza no hay sino una sola substancia y que ésta es absolutamente infinita [...] que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien afecciones de los atributos de Dios” (Spinoza, 2018: 73 [1-XIV]). Más adelante: “La potencia por la que las cosas singulares —y, por consiguiente, el hombre— conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza [...] la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia, de Dios o la Naturaleza” (2018: 317-318 [4-IV]).

de las múltiples vertientes del animismo, lo que no queda del todo claro, a pesar de las investigaciones etnográficas, es el significado específico que las nociones de “alma”, “espíritu” y “divinidad” asumen concretamente en muchas de esas religiones. Veamos cuatro ejemplos. Para los pobladores de la isla de Tikopia, en Melanesia, los cuales, en realidad, poseen una cultura de origen polinesio, el término *atua* “designa los dioses, propiamente dichos, lo mismo que los espíritus ancestrales, las almas de los jefes precedentes, etc.” (Lévi-Strauss, 1980 [1962]: 42). Como podemos ver, el término *atua* abarca un gran número de entidades espirituales o sobrenaturales y es ambiguo. De acuerdo con Ivar Paulson:

En lengua esquimal, la noción clave del mundo sobrenatural con sus poderes, sus dioses, sus espíritus, es *inua*, posesivo de *inuk*, “hombre”, que significa “su señor”, “su persona”. Todo en la naturaleza y en el mundo animal tiene su “señor”, su protector sobrenatural (o su espíritu, o su divinidad). La divinidad suprema de la tierra y del cielo en los vastos territorios de los esquimales del este y del centro lleva el nombre de Sila (“aire”, “meteor”, “mundo”, “inteligencia”, “sabiduría”), el de Hila entre los esquimales caribúes, y el de Sla (o Tla) o Silap inua (“señor de Sila”) entre los esquimales de Alaska.

La forma y el sexo de esta divinidad suprema, que está poco personalizada, varían de un lugar a otro y quedan en general indeterminados. La representación animista y la vaga personificación del universo están englobadas en la noción de Sila (Hila, Sla, Tla), que presenta características uránicas, atmosféricas y [dinámicas].⁴ El aspecto animista y teísta se expresa en el concepto de *inua*, “señor” de uno u otro sexo. Es raro que la divinidad sea designada como el creador. Tampoco tiene un lazo directo con el culto (1982: 421-422).

Entre los indígenas de la Amazonia ocurre algo semejante, todas sus lenguas poseen un término que designa una condición que indica control y/o protección (dueño-controlador), la cual se aplica a las relaciones entre personas (humanas y no humanas) y

⁴ He sustituido el erróneo término *dinamistas*, de la traducción original, por *dinámicas*, entre corchetes.

entre personas y cosas (tangibles e intangibles). Esta noción se utiliza dentro de campos semánticos muy amplios, pues todo lo que existe tiene un “dueño” (Fausto, 2014: 30).

El estudioso de las religiones africanas, Adewale Ajayi me comenta que lo que en las tradiciones de origen europeo se entiende por dioses, pueden no serlo en algunas religiones africanas. El generalizar conlleva sus riesgos:

Pienso que en algunas áreas debemos hilar fino. Desde siempre ha existido la idea de que existen un Ser Supremo y dioses menores y que son muy adorados en las religiones de África. Lo accesible de los rituales ha sido utilizado, en cierto sentido, para conferir un privilegio y un estatus inmerecidos a ciertas deidades. Sin embargo, he llegado a la conclusión de que algunos de los seres a los que llamamos dioses no lo son, y no se les rinde culto. Aunque existe el politeísmo, la jerarquía de los seres espirituales y el sistema de creencias han sido ampliamente incomprendidos. Ahí donde, en ciertas religiones, tenemos profetas y ángeles (con jerarquías) la misma meticulosa delimitación no ha sido aplicada, en lo que concierne a otras, y estamos muy dispuestos a reconocer “dioses” ahí donde de hecho no existen (Comunicación personal, 1-10-18, traducción mía).

A partir de lo que nos enseñan los casos referidos, me pregunto: ¿Tiene razón Ortiz-Osés cuando presenta la idea de una religión “holista o panteísta de signo animista” dentro de la cual todos los seres y cosas “emanarían” de y formarían parte del “Alma viviente del universo”, bajo la personificación de la de Diosa Madre? Para empezar, el concepto de Spinoza, utilizado por Ortiz-Osés: *natura naturans* es totalmente inadecuado para permitirnos comprender el modo de pensar y vivir de los grupos humanos a los que se atribuye una ontología animista. Utilizar ese concepto para proyectarlo a las religiones del pasado o de las comunidades que no pertenecen a la civilización moderna es un evidente error eurocéntrico. Stephen Hugh-Jones problematiza esta cuestión:

La gente siberiana y amerindia comparte una propensión común a extender a varias entidades no humanas

—animales, plantas, objetos, espíritus— el carácter de ser-personas,⁵ poseer agencia e intencionalidad, las cuales, normalmente las veríamos como características exclusivamente humanas. Cada persona ve [el mundo] desde la perspectiva de su propio cuerpo, pero todos lo vemos a través de los lentes de la cultura humana. El animismo o la metafísica perspectivista de este tipo tienden a desestabilizar los fundamentos teóricos de la antropología como un todo. ¿Si los otros ven a los animales, las plantas, los artefactos y los objetos como personas sociales, cómo podríamos cuadrar esto con análisis teóricos fundados en la suposición de que “en realidad” tales entidades no son personas, en lo absoluto, sino, más bien, partes de una naturaleza estable e invariante? ¿Si su realidad animista no es la misma que nuestra versión naturalista, cómo podemos entenderla a través de un aparato teórico que asume que lo es? ¿Comparamos epistemologías de visiones del mundo o estamos tratando con distintas ontologías? (2014: XII, traducción nuestra).

Desde el punto de vista de la etnografía de los pueblos de los bosques tropicales de Sudamérica y de la tundra de Siberia, Brightman, Grotti y Ulturgasheva nos muestran que la manera en la cual las sociedades animistas conciben la idea de ser-persona permite cuestionar la supuesta universalidad del concepto de naturaleza, pues “invariablemente ellos nos demuestran que las entidades no humanas pueden ser consideradas personas sociales” (2014: 2, traducción mía). La dicotomía naturaleza/cultura no se sostiene en el caso del animismo (2014: 17). Eduardo Viveiros de Castro formuló con mucha claridad lo que puede entenderse por animismo entre ciertos grupos indígenas sudamericanos:

La etnografía de la América indígena está poblada con estas referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por diversos tipos de actantes o agentes, dotados de subjetividad, humanos y no humanos —los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, frecuentemente, objetos y artefactos, también— todos equipados con el mismo conjunto general de disposiciones

⁵ “Personhood” es un neologismo antropológico que tiene la intención de definir lo que significa ser-persona, tanto para seres humanos como para seres o entidades no humanos.

perceptivas, cognitivas y de apetitos, en otras palabras, de un “alma” similar. Por nombrarlo de alguna manera, esta semejanza incluye un modo performativo de percepción, compartido por todos. Los animales y otras entidades no humanas, dotados de alma “se ven a sí mismos como personas” y, por lo tanto, “son personas”, son intencionadas y pueden poseer un doble aspecto: ser visibles e invisibles; ser objetos constituidos por sus relaciones sociales y existir bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, es decir, de lo colectivo (citado en Brightman *et al.*, 2014: 2, traducción mía).

Siguiendo a Bruno Latour, Brightman, Grotti y Ulturgasheva concluyen que mientras que el primer siglo de la antropología descubrió nuevas y variadas culturas, sin cuestionar el concepto de naturaleza, la antropología del siglo XXI nos irá mostrando una visión pluralista en la cual descubriremos numerosas formas en las cuales se han codificado las nociones de lo que antes se entendía como “cultura” y “naturaleza”, oposición y diferencia que desaparece en los nuevos modos de entender las ontologías amerindias y siberianas. Además, señalan que esta reflexión mostrará de nuevo la tensión existente en la antropología, entre la generalización y la integridad de los casos concretos (2014: 19). A partir del estudio de los casos concretos podemos constatar que la creencia en la unidad e identidad de todos los seres y cosas es contraria a la idea de la existencia de un “monoteísmo primordial” al estilo de la “Diosa-Madre”.

Por otra parte, el que pueda haber existido una supuesta cosmovisión, ya no “holista o panteísta de signo animista”, por ser esos términos equívocos, sino, en todo caso, “animista” o “totémica”, nada nos asegura que esa haya sido la religión del Paleolítico superior y, mucho menos, del Neolítico. ¿Una religión centrada en la Gran Diosa, creadora de todos los seres y de todas las cosas, cumpliendo la función de “espíritu universal”? Eso es sólo una proyección hacia el pasado de interpretaciones actuales de diversas religiones, a partir de las cuales Ortiz-Osés generaliza. Las diferencias religiosas entre los diversos grupos humanos del Paleolítico y del Neolítico deben haber sido enormes, no les podemos atribuir

una misma cosmovisión, ni una continuidad en el tiempo de 35 000 años.

Tim Ingold propone una visión crítica de las maneras en las cuales se ha entendido el concepto de “animismo”:

Frecuentemente el animismo es descrito como la imputación de vida a los objetos inertes. Tal imputación es más típica de personas de sociedades occidentales que sueñan con encontrar vida en otros planetas que de los grupos indígenas a los cuales, clásicamente, se les ha adscrito la etiqueta de animistas. Estos pueblos han estado unidos no sólo por sus creencias, sino por un modo de ser que está vivo y abierto a un mundo que se encuentra en perpetuo nacimiento. Dentro de esta ontología animista, los seres no se lanzan a un mundo, ya dado previamente, sino, más bien, se mueven a través de un mundo-en-formación, siguiendo las pautas de sus relaciones (2006: 9, traducción mía).

Ingold afirma que los distintos pueblos no siempre están de acuerdo respecto de lo que está vivo y de lo que no lo está. Las coincidencias que parecen tener no se deben siempre a las mismas razones. La etnografía nos dice que los diversos grupos humanos no siempre disciernen entre las categorías de lo viviente y lo no viviente, no se trata de un modo universal de pensar. Para numerosos pueblos, la vida no emana de un mundo-previamente-existente, habitado por objetos como tales, sino, más bien, es inmanente al mismo proceso por el cual el mundo está siendo, constantemente generado y comenzando a ser de nuevo (2006: 10). La etnografía de los grupos de la Amazonia, del sudeste asiático y del norte circumpolar describe a los grupos indígenas como “animistas”; sin embargo, lo que se considera como un “sistema de creencias” es, en realidad, una condición de vivir en un mundo en constante proceso de creación y recreación, lo que implica una elevada sensibilidad y una capacidad de respuesta en lo que se refiere a la percepción y a la acción, dentro de un medio ambiente que se halla en constante flujo (Ingold, 2006: 10).

Desde esta perspectiva, lo animado resulta ser, más que una proyección de lo que la gente imagina sobre las cosas que la rodean, el potencial dinámi-

co y transformador del campo entero de relaciones, dentro del cual, seres de todas las clases, ya sea que se asemejen a las personas o a las cosas, continua y recíprocamente participan en el proceso de traerse a la vida mutuamente (Ingold, 2006: 10). La animación del mundo de la vida no es el resultado de la “infusión de espíritu a la sustancia” o de agencia a la materia, sino que, ontológicamente, precede a su diferenciación (Ingold, 2006: 10).

Grotti y Brightman refieren que ciertos grupos del norte de la Amazonia se definen a sí mismos por sus transformabilidad, su inconsistencia y su inestabilidad (2014: 162-174). Entre otras cosas, eso implica: “la propensión de una persona a pasar de un estado corporal a otro” (2014: 163). “Por ejemplo, un chamán que anda a la caza de materia espiritual se quitará su ropa tradicional del grupo trio y se pondrá sus ropas de jaguar para ser capaz de ver a través de los ojos de este ser depredador” (Grotti y Grightman, 2014: 168, traducción mía). La transformabilidad no es sólo una capacidad humana de la que estamos dotados, sino que debe ser cultivada por medio de un entrenamiento riguroso y por la apropiación del conocimiento del mundo. No es casual que los grupos trio y wayana expresen su admiración hacia seres como la oruga, debido a su sobresaliente capacidad de transformarse, de ahí que esté presente en numerosas narrativas míticas (Grotti y Grightman, 2014: 168).

Entre los pueblos animistas no siempre existe una “fuente única de poder”, en consecuencia, los seres animados no son engendrados por la “Madre Tierra” o por una divinidad creadora. Al interior de un mundo vivo, basado en relaciones de reciprocidad, cada ser es engendrado por todos los demás: “La vida es el proceso temporal de su constante creación” (Ingold, 2000: 113). Para poder seguir existiendo, cada ser debe tomar parte de la vitalidad de los otros seres. “Una compleja red de interdependencia recíproca, basada en el dar y recibir sustancia, cuidado y fuerza vital —esta última entendida como uno o varios tipos de espíritu o alma— se extiende a través del cosmos, vinculando a los humanos, los animales y a todas las otras formas de vida” (Ingold, 2000:

113, traducción mía). Para los pueblos de tradición animista, la vida misma es generadora de las formas que ésta adquiere. La fuerza vital, lejos de estar petrificada en un medio sólido, fluye libremente como el viento. De su ininterrumpida circulación depende la continuidad del mundo vivo (Ingold, 2000: 112).

Estas constataciones etnográficas contradicen abiertamente la hipótesis de Ortiz-Osés que concibe a la supuesta “Diosa Madre” como la fuente terrestre, única, creadora de toda la vida. En sentido estricto, no existe una “cosmovisión holista o panteísta de signo animista” como tal, lo que existe son ciertas formas de vivir que son propias de determinados grupos humanos y se expresan, variadamente, en las diferentes religiones de los pueblos de América, Asia, África y Oceanía. No obstante, en cada religión, esos modos de vivir y pensar adquieren rasgos específicos. Jensen criticó el concepto de animismo de Tylor,⁶ por especulativo, por su universalismo abstracto y por basarse en deducciones puramente lógicas, a partir de documentos etnográficos diversos; sus hipótesis no pueden comprobarse (1966: 315-387).

En efecto, es indudablemente un descubrimiento temprano del género humano el que haya “seres espirituales” que son de una importancia capital para los fenómenos del mundo natural circundante. En cambio, la serie evolutiva de Tylor, que parte de las almas a través de los espíritus y hasta los dioses, es una pura especulación [...] Lo que más reparo suscita, en la deducción de Tylor, es el carácter puramente lógico-causal del raciocinio [...] En esta concepción actúan como ancestros la filosofía de Comte y el ideal de un ser humano científicamente abstracto. (Jensen, 1966: 319-320, 329).

Dadas las variadas diferencias que existen a lo largo del mundo entre las religiones de los pueblos cazadores-recolectores, resulta un equívoco mayor hablar de una única cosmovisión “holista o panteís-

⁶ Véase su obra: *Primitive Culture*, publicada en 1871, particularmente el volumen II, la cual fue fundadora del evolucionismo antropológico. Me preocupa el uso que hace Tylor de términos como el de “razas inferiores”, los cuales ponen de manifiesto un racismo eurocéntrico.

ta de signo animista”. En particular, para el caso del Paleolítico superior, se trata de un procedimiento puramente especulativo.

Jensen muestra que aun cuando se han llevado a cabo etnografías minuciosas y detalladas, como el caso que cita del etnólogo alemán Unkel, adoptado por los indígenas apapocuba del sur del Brasil y llamado Nimuendaju, por ellos: “No resulta claro, sin embargo, lo que haya que entender por las ‘fuerzas mágicas’ sobrenaturales” (1966: 326). Las anteriores constataciones nos ayudan a concluir que gran parte del pensamiento religioso esotérico de esos pueblos escapa a nuestra comprensión. En la mayoría de los casos esos conocimientos no pueden ser compartidos con las personas que no han sido iniciadas, y aquellos que revelan a los extraños algunos de esos secretos, celosamente guardados, son castigados severamente por la comunidad. Concluimos, así, que la hipótesis de una religión monoteísta, centrada en el culto a una supuesta diosa, creadora de todas las cosas, con una duración que comprendería al Paleolítico superior y al Neolítico carece de fundamentos sólidos.

La definición de una tal supuesta religión, por Ortiz-Osés, muestra su profundo desconocimiento de las investigaciones de etnografía de las religiones, específicamente, de los pueblos cazadores-recolectores de América, Asia, África y Oceanía. Debo señalar, además, que las analogías etnográficas deben ser utilizadas como sumo rigor, si se trata de aplicarlas a sociedades del pasado, de las cuales no ha sobrevivido documento alguno. Desconocemos cómo eran sus religiones, la libre especulación conduce al error.

Las religiones asiáticas

Pasando al siguiente concepto problemático, me pregunto: ¿existe una “cosmovisión típica oriental”, como afirma Ortiz-Osés? Definitivamente: no. Para empezar, el término “oriental” es eurocéntrico. Luego, el concepto, en sí mismo, es reduccionista. Asia es muy grande en el tiempo y en el espacio y han existido numerosas religiones y cosmovisiones asiáticas diferentes. ¿A cuál se refiere Ortiz-Osés?

Resulta que se refiere al budismo y al taoísmo. ¿Son estas mitologías “ahistóricas”? Por supuesto que no.

El budismo tiene una noción propia de la historia, contenida en las narrativas míticas, acerca de la vida del Buda y de sus discípulos. En el caso del taoísmo, hay que saber distinguir, primero, entre las enseñanzas espirituales conservadas en el *Tao Te King* [*Dào Dé Jīng*], atribuido a Lao Tse [Lǎozǐ]⁷ y lo que posteriormente se convirtió en diferentes escuelas o incluso religiones taoístas. Richard Wilhelm considera indispensable establecer dicha diferenciación: “[Lǎozǐ] no fue el fundador de la actual religión taoísta. El hecho de que los seguidores de esa religión lo veneren como a un dios no debe confundirnos (Wilhelm, 2004a [1910]: 26). Coincidentemente, Max Kaltenmark señala que debe distinguirse el taoísmo religioso o religión taoísta (*Tao-chiao*) del taoísmo filosófico (*Tao-chia*); este último se caracteriza por un pensamiento de una rara elevación (1978: 268).

La vida y obra de Lǎozǐ ha sido la fuente de numerosos mitos y relatos legendarios. Algunos autores afirman su existencia histórica real, idea que da forma a un conjunto de narrativas con variadas vertientes. Otros proponen que solamente fue un personaje mítico y, entonces, esa hipótesis es el origen de otras narrativas (Kaltenmark, 1969; Marín, 1944; Soublette, 1990a; Wilhelm, 2004a). Richard Wilhelm nos muestra que en Lǎozǐ había una clara concepción de la historia:

[Lǎozǐ] deduce también del *Libro de las Mutaciones* que los cambios sufridos por todas las manifestaciones no se rigen por el azar. En dicho libro se habla de una triple mutación [...] El segundo tipo de transformación reside en el desarrollo progresivo. Un estado, al progresar, se transforma en otro, pero la línea no vuelve sobre sí misma, sino que el progreso y el desarrollo siguen hacia delante conforme transcurre el tiempo” (2004: 137b [1925]).

Las recién expuestas ideas revelan la forma en la cual se concibe la historicidad: definir al taoísmo como “ahistórico” resulta ser un equívoco mayor.

⁷ Utilizaré el sistema de transcripción fonética pinyin del chino mandarín en todos los casos, para evitar confusión.

Pasemos ahora al budismo, acerca de Buda podemos leer:

Pero el más duro adversario del sistema brahmánico sería un apacible asceta, un personaje extraordinario en términos universales y el que más influencia habría de tener en la historia de Asia: *Gautama Buddha*, es decir, Gautama “el que Despertó a la Verdad” o (como comúnmente se traduce) Gautama “el Iluminado”, llamado también Shākyamuni, “el Sabio entre los Shākyas”, o simplemente *Buda*. Pocos son los datos históricos que se tienen acerca de su vida. Pero (lo que es más valioso para nosotros) la tradición india nos ha transmitido la leyenda de Buda, constituida por los monjes y monjas, por los devotos laicos y las devotas laicas del Budismo, enriquecida por episodios maravillosos, embellecida por todos los tesoros de la poesía, tal como se nos revela en todo su esplendor en antiguos textos como el *Lalita Vistara* o el *Buddhacarita* o en la versión moderna del gran poeta inglés Edwin Arnold, *The Light of Asia* (“La luz de Asia”). En esta leyenda no tenemos solamente el tributo de veneración y admiración rendido al Maestro por sus seguidores; esa leyenda constituye la expresión poética de experiencias reales que en vida tuvo Buda (Dragonetti, 1991: 15).

Mircea Eliade e Ioan P. Couliano nos relatan que:

Buda (buddha), nombre que en pali y en sánscrito significa “despierto”, “vigilante” fue en un primer momento, según todas las probabilidades, un personaje histórico. Sin embargo, en sus “vidas” o *jātakas*, los datos mitológicos predominan hasta el punto de transformar a buda en prototipo del “hombre divino” según la tradición india, prototipo que forma parte de un sistema atestiguado en otras áreas geográficas. Este sistema presenta ciertos elementos comunes con los *theioi andres* de los griegos y con las biografías míticas más tardías de otros fundadores de religiones como Jesús, Manes, etc. (1992: 65).

Los autores aclaran que en el caso de Buda es imposible distinguir los elementos históricos de los míticos, pues ambos están inextricablemente tejidos entre sí. Concluimos, así, que no existe una “cosmovisión típica oriental” como tal, y que las tradiciones religiosas y las cosmovisiones de Asia no pueden

ser caracterizadas como “ahistóricas”, nos hallamos frente a un reduccionismo extremo y a conceptos erróneos. Ese tipo de clasificaciones cerradas conllevan equívocos de interpretación que se cometen cuando se hacen afirmaciones basadas en generalizaciones infundadas. En algunas tradiciones, la manera de concebir al tiempo es distinta de la europea, es cíclica pero no “ahistórica”. Debo insistir en que existen numerosas vertientes del budismo y del taoísmo (Bareau, 1978; Burt (ed.), 1955; Campbell, 1992; Cooper, 1985; Chen-Chi, 1976; Chuang-Tzu, 1991; Demieville, 1978; Deshimaru, 1990; Dragonetti, 1991; Eliade y Couliano, 1992; Katelnmark, 1969, 1978; Marín, 1944; McGovern, 1919; Nhát Hahn 1990; Renondeau y Frank, 1978; D. T. Suzuki, 1981; S. Suzuki, 1987; Soubllette, 1990a, 1990b; Wilhelm, 2004a, 2004b; Wolpin, 1988). En palabras de Thich Nhát Hahn: “El budismo no es uno. Las enseñanzas del budismo son muchas. Cuando el budismo entra en un país, ese país siempre adquiere una nueva forma de budismo” (1990: 114).

La antropología y la historia de las religiones son disciplinas que estudian lo concreto, su método no puede ser abstracto-deductivo: las generalizaciones así obtenidas son equívocas. ¿Por qué define Ortiz-Osés al budismo y al taoísmo como “protomitologías”?

Presentamos el arcaico pensamiento oriental como el punto cero (no necesariamente cronológico sino lógico) de toda mitología o concepción simbólica del mundo, ya que se trata realmente del Origen (sin origen) de todo pensamiento en la nada o el vacío, lo indiferenciado o indefinido, en una palabra el cero (el cual no es propiamente un número en Occidente pero sí en Oriente, hasta el punto de que en la filosofía china es el número de origen o la cifra fundamental, mientras que para el pensar occidental ese número capital es el uno). En este sentido el Budismo es la protomitología más radical, por cuanto declara como ser auténtico el no-ser o nirvana (anihilación): aquí se inscribe la no acción (*wu wei*), el vacío (*sunyata*), la liberación (*moksa*), la indiferencia y el silencio (*om*). Ello conlleva una actitud existencial pasiva y en general quietista, aunque el zenbudismo japonés sea ya más activo. Otro

tanto debe decirse del Taoísmo recopilado por Laotzé (Laozi) en el Tao-te-king en el mismo siglo VI a.C. [...] También en el Taoísmo chino el vacío se superpone a lo lleno como la nada al ser, de modo que el tao (*dao*) es un centro vacío o vaciado, deletéreo o virtual, por el que transitan los contrarios (el polo masculino o yang y el polo femenino o yin) [sic] (2003: 191).

Resulta vergonzoso que Ortiz-Osés ponga en evidencia, en este párrafo, su profundo desconocimiento del tema que está exponiendo. Todas las definiciones que propone son equívocas. Cualquiera que por menos haya leído el *Dào Dé Jīng* sabrá que el término chino *wu wei* (無為) —*wúwéi* en la transcripción pinyin— forma parte del pensamiento de Lǎozǐ y no del budismo. Aparece ya desde el segundo epigrama, cuando se habla de la no acción. Su traducción literal sería: “sin acción”, no obstante, resulta más adecuado decir: *sin esfuerzo* o *seguir el flujo de la existencia*. Metafóricamente significa el no interferir con el curso natural de las cosas, “moverse con la corriente”; “moverse como el agua” pues: “la bondad suprema es como el agua”, tal como podemos leer en el epigrama VIII del *Dào Dé Jīng*, el agua beneficia a todos, desinteresadamente.

Como hemos podido comprobar, la no acción es predicada por Lǎozǐ y no por Buda. Se trata de un error muy evidente y de la total incomprensión de su significado. “El modelo del no obrar [*wúwéi*] se da en el hecho de que el [*Dào*] no actúa y, no obstante, su obra, en todo el universo, se realiza en forma perfecta. De ahí la paradójica afirmación de [Lǎozǐ] de que no hay cosa que el no-obrar no haga” (Soubllette, 1990b: 31). “También por el no obrar se participa en la eficacia espiritual de la Virtud [*Dé*] creadora del [*Dào*], de la que el Sabio deviene un canal conductor” (Soubllette, 1990b: 56). Claramente vemos que *wúwéi* no significa “no hacer nada”, es decir, no se trata de una supuesta actitud meramente pasiva o totalmente “quietista”, tal como lo malinterpreta Ortiz-Osés, sino, más bien, de *dejar ser*.

En segundo lugar, aclaro que *śūnyatā*, del sánscrito शून्यता, tiene un espectro amplísimo de significados, el cual varía, dependiendo de la manera en la

cual cada tradición budista específica lo interpreta y del contexto doctrinal o práctico en el cual aparece. Puede referirse, por ejemplo, tanto a la condición ontológica de todo lo que existe, como a la vaciedad de un fenómeno, como a un estado meditativo profundo dentro del cual las percepciones y sensaciones cesan por completo o a un proceso gradual de crecimiento espiritual y desarrollo de la conciencia. Todas las cosas tienen la propiedad de estar vacías de una existencia intrínseca (Williams, 2008). En el budismo Theravāda significa, entre otras cosas, la insustancialidad de todo fenómeno, así como un estado meditativo particular (Choong, 2010). El maestro Nāgārjuna, (siglos II o III a.C.) fundador de la escuela madhyamaka (partidarios de la opinión media), se distancia tanto del realismo como del nihilismo absolutos, y apoyándose en la idea y la práctica de vaciarse o despojarse de las ideas erróneas (*śūnyatā*), se dedica a “demostrar el carácter erróneo de las ideas que los hombres consideran como verdaderas y que, por consiguiente, les impiden ver las cosas como son y alcanzar la liberación” (citado en Bareau, 1978: 240-241). Eso significa que *śūnyatā* conduce a un proceso de autoliberación y de crecimiento espiritual.

La definición que Ortiz-Osés propone del sonido sagrado Om (ॐ) como “la indiferencia y el silencio” es totalmente errónea. Según Suami Dayananda *Saraswati* (1996):

En Sánscrito, el significado de Om es *avati*, o *rakṣati*. *Rakṣati* significa “quien protege, sostiene”. Lo que sostiene todo es Om. Y lo que sostiene todo es lo que tenemos que ver como el orden. Podemos dar un paso más. Ese orden es la realidad de todo. El orden es, en sí mismo, una realidad. Y, por tanto, aquello que es la esencia del orden en sí mismo, es Om. Esto significa que Om es el nombre del Señor, que llena tu ser, que llena todo lo que hay en el mundo en la forma de *niyati*, la forma del orden que le sostiene.

Om aparece en el budismo y en el jainismo, regiones entre las cuales adquiere diversos significados. En el budismo tibetano es, comúnmente, el mantra que inicia la meditación. En su origen, sin

embargo, Om proviene del hinduismo, dentro del cual existen múltiples referencias en los textos sagrados como los *Upanishads*, el *Bhagavad Gita* y los *Puranas*. Resulta imposible presentar todos sus significados. Se dice que es la sílaba que simboliza la esencia de la realidad última y del nivel más alto de conciencia; encarna la unión física, emocional y espiritual con lo Supremo. Es el sonido de donde emergen todos los sonidos, de ahí que se utilice como *Mantra* en la meditación. Suami Vishnu Devananda nos explica que:

Todos los *Mantras* se encierran en Om, que es el *Mantra* abstracto y supremo del cosmos. Om es el símbolo manifiesto de la vibración *Sabdabrahman* o Dios; pero no debe ser equiparado con lo Divino. Todo el universo procede de Om, descansa en Om y se disuelve en Om. Aum, como se escribe a veces, cubre la triple experiencia del hombre, A representa el plano físico; U representa el plano mental y astral; M representa el estado del sueño profundo y todo lo que se encuentra más allá del alcance del intelecto (1980: 106, 204).

Sobre el significado de *nirvāna*, en el budismo de India, André Bareau nos dice:

La vía de la liberación comprende cuatro niveles de santidad [...] Al término de esta larga lucha [superadas las tres primeras etapas (*srotaṅgana*, *sakr-dāgāmin*, *ānāgamin*)] cuya duración se extiende a numerosas existencias [o reencarnaciones], el monje logra, finalmente la Extinción (*nirvāna*) completa y definitiva de todas las pasiones. Sabe entonces que su pensamiento está liberado, que todas las “corrientes impuras” (*āsrava*) que le arrastraban de una vida a otra se han agotado y que no se volverán a producir más; que sus “nacimientos se han agotado, su conducta casta y pura se ha cumplido, su tarea se ha acabado y no volverá más al mundo”. Entonces se ha convertido en un santo perfecto, un *arhant*. Puede vivir aún largos años, pero nada puede turbar su serenidad, y todos sus actos, realizados con un desinterés total, resultan estériles, y cuando, finalmente, se acaba su última existencia, entra en la extinción completa (*paranirvāna*), donde desaparece para siempre como llama que se extingue (1978: 200-201).

Las maneras de interpretar las enseñanzas de Buda sobre *nirvāna* son diferentes en el budismo Hinayana que en el budismo Mahayana (McGovern, 1919: 240-241). McGovern desmiente la errónea idea de los intérpretes, ajenos al budismo, que definen *nirvāna* como “anihilación”: “Significa, simplemente, una actitud mental, un estado de la mente que puede alcanzarse aquí en la tierra” (1919: 248 traducción mía). En el budismo Mahayana se puede renunciar a alcanzar el *nirvana* y, siguiendo un fin más altruista (budidad), ayudar a otras personas a superar su condición de sufrimiento y miseria (1919: 249).

Después de este recorrido, constatamos que la interpretación que el filósofo y teólogo, Ortiz-Osés lleva a cabo del budismo y del pensamiento derivado del *Dào Dé Jīng* resulta reduccionista, superficial y equívoca. No da cuenta de la sutileza, profundidad y riqueza que éstos contienen. Para comprender doctrinas como el budismo y el *Dào Dé Jīng* hace falta la práctica y el estudio diarios durante años, bajo la dirección de un maestro experimentado. Ese fue el caso de Richard Wilhelm, teólogo y misionero alemán, quien siguió la guía del maestro Lau Nai Suan, convirtiéndose en un sabio sinólogo. Mircea Eliade estudió en India durante varios años con el maestro Surendranath Dasgupta (Eliade, 1932). Sobre las enseñanzas espirituales de Lǎozǐ, Gastón Soublette, quien las estudió y vivió por más de treinta años, antes de emprender la traducción del *Dào Dé Jīng*, nos dice que “su cosmovisión es la antípoda de la actual concepción del mundo en Occidente por lo que resultan serios inconvenientes para aproximarse al verdadero sentido del mensaje” (1990: 2).

Con estas premisas se entiende pues que a [Lǎozǐ] no se le puede estudiar “en frío”, quiero decir, en un empeño puramente intelectual por captar el sentido de su “pensamiento”, asistido por conocimientos de alto nivel y el buen manejo de un sistema de conceptos. Creo que antes es preciso “amar” a [Lǎozǐ], por así decirlo, esto es, “reconocerlo” como algo que en cierto modo nos pertenece y eso sólo puede ocurrir en la medida en que sus revolucionarias proposiciones y denuncias coincidan con las proposiciones y

denuncias que a nosotros nos nacería hacer espontáneamente. Si esta condición vital no se cumple, el investigador queda fuera del ámbito real del [*Dào Dé Jīng*], aunque en su investigación muestre poseer toda la erudición y la competencia que le es posible imaginar (1990: 2).

Concluyo, así, que el término: “protomitología oriental” está muy mal empleado. Dentro de la antropología, se utiliza en el campo de la mitología comparada para proponer la hipótesis de que una determinada protomitología, desconocida o parcialmente conocida, puede haber sido el origen de otra mitología posterior, que es conocida. Usado equívocamente, puede implicar una connotación despectiva. Ortiz-Osés justifica el uso del concepto, porque, según él, en el caso del budismo y del taoísmo, “se trata realmente del Origen (sin origen) de todo pensamiento en la nada o el vacío”. Interpretación que es también errónea. Para el budismo Mahayana el origen no es el vacío, preexiste un Absoluto (*Bhutatathata*), “anterior a los comienzos”, que puede ser traducido, de manera aproximada, como “la existencia tal como es”; es indefinible e incomprensible, es la raíz de todo y, consecuentemente, tiene infinitos atributos. Sin embargo, sería tan falso decir que existe como que no existe (McGovern, 1919: 243). De acuerdo con el sabio budista Thích Nhất Hạnh: “Estar vacío es estar vacío de algo” (1990: 122). Entendamos mejor, cómo se concibe al vacío en el *Dào Dé Jīng* (epigrama XI):

Treinta rayos convergen en el cubo de una rueda, pero es de su vacío que depende la utilidad del carro. Modelando la arcilla se hacen vasijas, pero es de su vacío que depende la utilidad de la vasija. Se horadan puertas y ventanas para hacer una habitación, pero es de su vacío que depende la utilidad de la habitación. En consecuencia, así como nos beneficiamos con lo que es, debemos reconocer la utilidad de lo que no es ([Lǎozǐ], 1990 [s/f]: 55).

El budismo y el taoísmo tienen un trasfondo espiritual, profundo y muy sofisticado, la interpretación de Ortiz-Osés es superficial y reduccionista; debería

ser más serio en esta cuestión y utilizar la terminología antropológica de manera adecuada. No se justifica el uso del término “protomitología”, y mucho menos caracterizarlos como: “lo Indefinido” (2003: 191-192). En todo caso, el *Dào* debería ser entendido como lo misterioso, lo insondable, lo innombrable, lo sutil. En el primer epigrama del *Dào Dé Jīng* podemos leer:

El Tao que puede ser explicado no es el Tao eterno. El nombre que puede ser pronunciado no es el nombre eterno. Llamo no Ser al principio de Cielo y Tierra. Llamo Ser a la Madre de todos los seres. La dirección hacia el no Ser conduce a contemplar la Esencia Maravillosa. La dirección hacia el Ser conduce a contemplar los límites espaciales. Ambos modos son originalmente uno y sólo difieren en el nombre. En su unidad este Uno es el misterio. Misterio de los misterios y puerta de toda maravilla ([Lǎozǐ], 1990 [s/f]: 21; véase también el epigrama XXV).⁸

El sabio Zhuangzi (369-286 a.C.) comenta: “¿Qué fuera si hubiera comprendido el [*Dào*]? Miras y no ves forma, escuchas y no percibes su voz. Los que tratan de Él le llaman tenebroso, pero cuanto dicen del [*Dào*] no es el verdadero [*Dào*]” (Chuang-tzu 1991: 12). Sobre las dificultades que presenta la interpretación del *Dào Dé Jīng*, Soublette señala: “Es un hecho que la cosmovisión personal del investigador tiene mucha incidencia en las conclusiones a que él llega en su investigación. Y esa cosmovisión, o paradigma, está constituido por un complejo de supuestos en base a los cuales él piensa y actúa sin llegar a cuestionarlos” (1990a: 13). En el fondo, los errores de interpretación de Ortiz-Osés provienen de mirar a las religiones, diferentes de la suya, desde el prisma de su propia cosmovisión católica, de su idea cristiana de Dios. Ésta se pone en evidencia cuando habla del “fratriarcalismo”: “En el cristianismo encontramos una nueva mitología filial-fratriarcal, en la

⁸ Presento esta versión del texto por ser una traducción directa al castellano, la cual me ha parecido excelente, incluidos los eruditos y sabios comentarios de su traductor: Gastón Soublette (1990b). Puede consultarse también la edición castellana de la versión alemana, traducida y comentada por Richard Wilhelm.

que el Hijo es fundamentalmente el Hijo-Hermano, proyectando ahora la cosmovisión de la Hermandad universal” (2003: 198). Dado que existen numerosas religiones diferentes, la “Hermandad” católica no puede ser “universal”. Medio siglo antes que Jesús, Buda predicaba a sus discípulos: “Debe practicarse la misma tolerancia, la misma indulgencia, el mismo amor fraternal hacia todos los hombres indistintamente, y una bondad inalterable hacia los seres del reino animal” (*Creencias fundamentales del budismo*, citadas por Wolpin, 1988: 40-43).

Bibliografía

- AMADOR Bech, Julio (2004), *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- ANTHONY, David W. (2007), *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- BAREAU, André (1978), “El budismo indio”, en Henri-Charles PUECH (ed.), *Las religiones en la India y el extremo oriente. Historia de las religiones. Siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 184-267.
- BAYLISS, Alex y Alasdair WHITTLE (2019), “What Kind of History in Prehistory”, Stella SOUVATZI, Adnan BAYSAL y Emma L. BAYSAL (eds.), *Time and History in Prehistory*, Londres / Nueva York, Routledge, pp. 123-146.
- BRIGHTMAN, Marc, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (2014), “Animism and Invisible Worlds: The Place of Non-humans in Indigenous Ontologies”, en Marc BRIGHTMAN, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books.
- BURIT, Edwin A. (ed.) (1955), *The Teachings of the Compassionate Buddha. Early Discourses, The Dharmapada and Later Basic Writings*, Nueva York, Mentor Books.
- CAMPBELL, Joseph (1992), “Zen”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, trad. Julio Amador Bech, Año XXXVII, nueva época, núm. 147, pp. 160-173.
- CHEN-CHI, Chang, (1976), *La práctica del Zen*, Buenos Aires, La Pléyade.
- CHOONG, Mun-keat (2010), *Annotated Translations of Sūtras from the Chinese Samutāgama Relevant to the Early Buddhist Teachings on Emptiness and the Middle Way*, 2a ed., Songkhla, International Buddhist College.
- CHUANG-Tzu, (1991), *Chuang-Tzu*, trad. Carmelo Elorduy, Caracas, Monte Ávila Editores.
- DAYANANDA Saraswati, Swami, (1996), “Om y su significado”, fragmento de una conferencia en Arsha Vidya Gurukulam, trad. Gloria Alcaide, revisión Oscar Montero, recuperado de: <<http://rajayogamadrid.com/om-y-su-significado/>>, consultada 29 de junio de 2019.
- DEMIEVILLE, Paul (1978), “El budismo chino”, Henri-Charles Puech (ed.), *Las religiones en la India y el extremo oriente. Historia de las religiones. Siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 308-392.
- DESHIMARU, Taisen, (1990), *La práctica del Zen*, Barcelona, Kairós.
- DEVANANDA, Vishnu Suami (1980), *Meditación y mantras*, Madrid, Alianza.
- DICKSON, D. Bruce (1990), *The Dawn of Belief. Religion in the Upper Paleolithic of Southwestern Europe*, Tucson, The University of Arizona Press.
- DRAGONETTI, Carmen (1991), “Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna”, *Revista de Estudios Budistas*, año 1, núm. 1, pp. 13-43.
- ELIADE, Mircea (1982), *Memoria I (1907-1937). Las promesas del equinoccio*, Madrid, Taurus.
- _____ (1994), *Mito y realidad*, Barcelona, Labor.
- ELIADE, Mircea, y Ioan P. COULIANO (1992), *Diccionario de las religiones*, Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós.
- FAUSTO, Carlos (2014), “Too Many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia”, Marc BRIGHTMAN, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books, pp. 29-47.
- GIMBUTAS, Marija (1991), *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco, Harper.
- GOODISON, Lucy, y Christine MORRIS (1998), “Exploring Female Divinity: from Modern Myths to Ancient Evidence”, Lucy GOODISON y Christine MORRIS (eds.), *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, Londres, British Museum Press, pp. 6-21.
- GOODNICK WESTENHOLZ, Jean (1998), “Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC”, Lucy GOODISON y Christine MORRIS (eds.), *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, Londres, British Museum Press, pp. 63-82.
- GROTTI, Vanessa Elisa, y Marc BRIGHTMAN (2014), “Humanity, Personhood and Transformability in Northern Amazonia”, Marc BRIGHTMAN, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Con-*

- temporary Amazonia and Siberia*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books.
- HAVELOCK, Erik (1986), *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven / Londres, Yale University Press.
- _____ (1998), “La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna”, en Nancy TORRANCE y David R. OLSON, *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, pp. 25-46.
- HEGEL, G. W. F. (1989), *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza.
- HUGH-JONES, Stephen (2014), “Foreword”, Marc BRIGHTAM, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Peronhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books.
- INGOLD, Tim, (2000), *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres / Nueva York, Routledge.
- _____ (2006), “Rethinking the animate, re-animating thought”, *Ethnos. Journal of Anthropology*, vol. 71, núm. 1, pp. 9-20.
- JENSEN, Adolf Ellegard (1966), *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, FCE.
- KALTENMARK, Max (1969), *Lao Tzu and Taoism*, Stanford, Stanford University Press.
- _____ (1978), “El taoísmo religioso”, Henri-Charles Puech (ed.), *Las religiones en la India y el extremo oriente. Historia de las religiones Siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 268-307.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1980), *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.
- MCGOVERN, W. (1919), “Notes on Mahayana Buddhism”, *The Monist*, vol. 29, núm. 2, pp. 238-258.
- NHÁT HANH, Thich (1990), “El corazón de la comprensión. Comentarios al Sutra del corazón”, en *Ser Paz. El corazón de la comprensión*, México, Árbol Editorial, pp. 113-159.
- NEUMANN, Erich (1994), “La conciencia matriarcal”, K. KERÉNYI et al., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos, pp. 51-96.
- _____ (2015), *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton, Princeton University Press.
- NISBET, Robert (1991), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.
- Ortiz-Osés, Andrés, (2003), *Amor y sentido*, Barcelona, Anthropos.
- PARRINDER, E. G. (1970), “Monotheism and Pantheism in Africa”, *Journal of Religion in Africa*, vol. 3, fasc. 1, pp. 81-88.
- PAULSON, Ivar (1982), “Las religiones de los pueblos árticos”, Henri-Charles PUECH (ed.), *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita. Historia de las religiones. Siglo XXI*, México, Siglo XXI.
- PEOPLES, Hervey C., Pavel DUDA y Frank W. MARLOWE, (2016), “Hunter-gatherers and the origins of religion”, *Human Nature*, vol. 27, pp. 261-282.
- PUECH, Henri-Charles (ed.) (2001), *Historia de las religiones. Siglo XXI, vol. 11. Las religiones en los pueblos sin escritura*, México, Siglo XXI.
- RENFREW, Colin (1990), *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, Nueva York, Cambridge University Press.
- RENONDEAU, Gaston y Bernard FRANK (1978), “El budismo japonés”, en Henri-Charles PUECH (ed.), *Las religiones en la India y el extremo oriente. Historia de las religiones. Siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 393-428.
- RUSSELL, Frank (1980), *The Pima Indians, Annual Report of the American Bureau of Ethnology*, Washington, D.C. 1908 [reedición: Tucson University of Arizona Press].
- SCARRE, Cris (2009), “The world transformed: from foragers and farmers to states and empires”, en Cris SCARRE (ed.), *The Human Past: World Prehistory and the Development of Human Societies*, Londres, Thames and Hudson, pp. 176-199.
- SOUVATZI, Stella, Adnan BAYSAL y Emma L. BAYSAL, “Is there pre-history?”, en Stella Souvatzi, Adnan BAYSAL y Emma L. BAYSAL (eds.), *Time and History in Prehistory*, Londres / Nueva York, Routledge, pp. 1-27.
- SOUBLETTE, Gaston (1990a), “Introducción”, en Lao TSE, *Tao Te King*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, pp. 1-19.
- _____ (1990b), “Comentarios al Tao Te King”, Lao TSE, *Tao Te King*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos [adjuntos a cada epigrama].
- SPINOZA, Baruch (2018), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza.
- SUZUKI, D. T. (1981), *Ensayos sobre budismo Zen. Primera Serie*, Buenos Aires, Kier.
- SUZUKI, Shunryu (1987), *Mente Zen, mente de Principiante*, Buenos Aires, Estaciones.
- TRINGHAM, Ruth, y Margaret CONKEY (1998), “Rethinking Figurines: A Critical View from Archaeology of Gimbutas, the ‘Goddess’ and Popular Culture”, en Lucy GOODISON y Christine MORRIS (eds.), *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, Londres, British Museum Press, pp. 22-45.
- UCKO, Peter J. (1968), *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete, with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland*

- Greece, Andrew SZMIDLA (ed.), Londres, Royal Anthropological Institute Occasional Papers, núm. 24.
- VANSINA, Jan (1966), *La tradición oral*, Barcelona, Labor.
- WILHELM, Hellmut (2004a), "Introducción", en Lao Tsé, *Tao Te King*, Málaga, Sirio, pp. 13-42.
- _____ (2004b), "Las enseñanzas de Lao Tsé", en Lao Tsé, *Tao Te King*, Málaga, Sirio, pp. 133-260.
- WILLIAMS, Paul (2008), *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Nueva York, Routledge.
- WOLPIN, Samuel (ed.) (1988), *El Sutra de Benarés. Primer sermón de Buda*, Barcelona, Ibis.

Christina A. Sue /
Tanya Golash-Boza

Resumen: Mediante un análisis de las experiencias de los miembros de la llamada diáspora africana en México y Perú, se contraría acepciones fundamentales incluidas en la literatura generada. Se problematiza la asunción de que los individuos de una diáspora compartirán una identidad común o mantendrán una conciencia diaspórica. Asimismo, se contraría la idea de una relación lineal entre la memoria de la esclavitud, la comprensión de los antecedentes ancestrales y la construcción de la identidad racial. Fuerzas como la urbanización y la globalización o, incluso, la exposición a la diáspora más amplia, no conducen automáticamente a una conciencia diaspórica.

Palabras clave: negritud, diáspora africana, identidad, México, Perú.

Abstract: Through an analysis of the experiences of the members of the so-called African diaspora in Mexico and Peru, fundamental meanings included in the generated literature are contradicted. The assumption that individuals in a diaspora will share a common identity or maintain a diasporic consciousness is questioned. Likewise, the idea of a linear relationship between the memory of slavery, the understanding of ancestral antecedents, and the construction of racial identity is contradicted. Forces such as urbanization and globalization, or even exposure to the broader diaspora, do not automatically lead to diasporic consciousness.

Keywords: blackness, African diaspora, identity, Mexico, Peru.

Negritud en Mestizoamérica: los casos de México y Perú

Blackness in Mestizo America:
The Cases of Mexico and Peru

Desde fines de la década de 1980 ha habido un creciente interés a nivel internacional respecto a la diáspora, dando lugar a debates dentro de este naciente campo de investigación (Brubaker, 2005). A los estudiosos de la diáspora se les ha dificultado abordar las complicadas cuestiones de cómo definir, cómo entender dicha experiencia, y si podemos hablar o no sobre la misma en un sentido unificado. En este artículo, a través de un análisis de las experiencias de los miembros de la, así llamada, diáspora africana en México y Perú, contribuimos a estos debates, contrariando una serie de acepciones fundamentales incluidas en parte de la literatura generada. Problematicamos la asunción de que los individuos de una diáspora compartirán una identidad común o mantendrán una conciencia diaspórica. Además, contrariamos la idea de una relación lineal entre la memoria de la esclavitud, la comprensión de los antecedentes ancestrales y la construcción de la identidad racial. Finalmente, mantenemos que fuerzas tales como la urbanización y la globalización o, incluso, la exposición a la diáspora más amplia, no conducen automáticamente a una conciencia diaspórica.

Nos basamos en datos cualitativos para abordar la relación entre esclavitud, ancestralidad racial e identidad racial en poblaciones de ascendencia africana de México y Perú. Nos preguntamos: ¿cómo mexicanos y peruanos de ascendencia africana construyen sus nociones de esclavitud, ancestralidad e identidades contemporáneas, y cómo se entienden dichas construcciones con relación a una diáspora africana? En las siguientes secciones abordamos la literatura relevante y discutimos nuestra selección de los casos de México y Perú. Posteriormente proporcionamos breves antecedentes de cada caso, discutimos nuestro enfoque metodológico y presentamos nuestros hallazgos.

¹ Este artículo se publicó originalmente como: Christina Sue and Tanya Golash Boza (2009), "Blackness in Mestizo America: The Cases of Mexico and Peru", *Latino(a) Research Review*, vol. 7, núm. 1-2, pp. 30-58. La presente traducción, aprobada por las autoras, estuvo a cargo de Minerva Oropeza Escobar, investigadora del CIESAS-Golfo. <es-mioro@yahoo.com.mx>.

Postulado: 16-01-2020
Aceptado: 19-03-2020

Panorama teórico

Dentro de la literatura de la diáspora, existe una controversia respecto a la mejor manera de definir ésta y cómo determinar quién califica como miembro de una diáspora particular. Conceptualizaciones prominentes se centran en la dispersión espacial o en la orientación a un lugar común de procedencia (Brubaker, 2005). La definición de la dispersión es más comúnmente usada por académicos (Brown, 2006), muchos de los cuales buscan descubrir una línea unificadora o experiencia colectiva entre individuos de una cierta diáspora. Los críticos argumentan que esta definición es sumamente expansiva y tiene escaso poder analítico para captar una experiencia directa (Brubaker, 2005). Además, les preocupa que un eje basado en los aspectos comunes entre poblaciones de origen africano soslaye importantes diferencias (Campt, 2006; Lewis, 2000; Yelvington, 2006).

En décadas recientes se han generado escritos académicos sustanciales sobre la diáspora africana en Latinoamérica.² Sin embargo, las amplias definiciones de la diáspora han oscurecido la gama de experiencias e identidades de los individuos de ascendencia africana en esta región.

Hablar de lo que significa ser “negro” en Latinoamérica contemporánea, usualmente implica hacer generalizaciones inválidas respecto a la población de una vasta y variada región. Como Hoffman (2006), somos cautelosas de imponer categorías que asumen una identidad negra o experiencia común. Por lo tanto, nos centramos en definiciones “fuertes” de diáspora (por ejemplo, la orientación a un lugar de residencia) que enfatizan la diáspora como una forma social (Brubaker, 2005). A pesar de la importancia de investigar orientaciones hacia la tierra natal entre los descendientes de esclavos africanos, escasa investigación se ha efectuado sobre este tópico en Latinoamérica. Además, pocos académicos han explorado la

relación entre la orientación al lugar de origen (nacionalidad), la memoria de la esclavitud, la comprensión de la ancestralidad y la construcción de la identidad.

En las explicaciones académicas de la diáspora africana, se implica frecuentemente, si es que no se establece de manera directa, que existe una fuerte interconexión entre las nociones de esclavitud, ancestralidad e identidad. A veces se asume que las comunidades de ascendencia africana, retendrán memorias colectivas de esclavitud y conectarán estas memorias a su propias ancestralidades e identidades. Por ejemplo, Paul Gilroy (1993) atribuye muchos aspectos de la producción cultural de la diáspora negra a la memoria de la esclavitud, y sostiene que la memoria de la esclavitud es un recurso cultural clave para la gente de la diáspora africana. Sin embargo, en este artículo damos un paso atrás, interrogando: *¿es siempre preservada la memoria de la esclavitud? ¿Es siempre importante o central para la construcción de la identidad y la cultura?*

Asumimos la perspectiva de que, si bien personas de ascendencia africana en las Américas pueden compartir concepciones similares de esclavitud, ancestralidad e identidad, no es posible asumir que necesariamente lo harán. De manera similar a Herman Bennett (2000: 1), en lugar de asumir que todas las personas de ascendencia africana retendrán una memoria de esclavitud, proclamarán una ancestralidad africana y desarrollarán identidades negras, nosotras planteamos una pregunta fundamental: ¿bajo qué circunstancias las condiciones de esclavitud y opresión producirán una conciencia negra? Esta perspectiva nos aleja del pensamiento esencialista que equipara la ancestralidad africana a memorias de esclavitud y negritud colectiva (Vinson, 2006). Al adoptar esta posición, no intentamos distanciar personas de ascendencia africana de las condiciones de un pasado brutal y un presente discriminatorio, sino, en su lugar, queremos acentuar que estas condiciones pueden producir varios resultados respecto al entendimiento de la esclavitud. Como tal, estamos interesadas en examinar, entre personas de ascendencia africana, el *significado*

² Por ejemplo, *cf.* Andrews, 2004; Arocha y Maya, 2008, Conniff y Davis, 2002; Hoetink, 1973; Mosquera, Pardo y Hoffman, 2002; Núñez, 1980; Pérez Sarduy y Strubbs, 1995; Rout, 1976; Wade, 2006; Whitten y Torres, 1998.

y la *construcción* de las memorias de la esclavitud, los vínculos ancestrales y la autoidentificación.

Los académicos han abordado, primero, las problemáticas de la esclavitud y los vínculos ancestrales en Brasil, Colombia y en el Caribe de habla hispana. Por ejemplo, Twine (1998) encontró que los brasileños de ascendencia africana tienden a distanciarse intencionalmente de la “degradación de la esclavitud” pretendiendo que sus ancestros no eran esclavos (116). De manera similar, en Colombia mucha gente de ascendencia africana intenta distanciarse de la esclavitud (Restrepo, 2004) y construye su ancestralidad como colombianos por oposición a africanos (Losonczy, 1999). En República Dominicana, los individuos se distancian también de la ancestralidad africana definiendo a los haitianos, no a los dominicanos, como africanos (Howard, 2001). En términos de identidad, los estudiosos han encontrado bajos niveles de conciencia negra y un rechazo a la identidad negra en Brasil (Burdick, 1998; Hanchard, 1994; Telles, 2004; Twine, 1998), Venezuela (Wright, 1990), Colombia (Wade, 1993, 1997), Puerto Rico (Godreau, 2000, 2006) y la República Dominicana (Howard, 2001). Recientemente, sin embargo, los investigadores han encontrado que, en países como Brasil, algunos individuos están asumiendo una identidad negra (McCallum, 2005; Sansone, 2003; Sheriff, 2001).

Si bien los estudios previamente mencionados han contribuido en gran medida a nuestra comprensión de los múltiples significados de la negritud en América Latina, la mayoría de los trabajos se ha realizado en unos cuantos países selectos en la región. Además, si bien la esclavitud, la ancestralidad y la identidad han sido abordadas en cierto grado, los académicos a menudo han enfatizado sólo uno o dos de dichos componentes, por oposición a la interconexión de los tres. Para empezar a zanjar esta brecha en la literatura, en este estudio nos centramos en la intersección entre memorias de la esclavitud, comprensión de la ancestralidad y construcciones de identidad de individuos de ascendencia africana en los contextos poco estudiados de México y Perú.

Selección de casos

Dentro de Latinoamérica, los académicos han categorizado los países en dos principales tipos: Afrolatinoamérica y *Mestizoamérica* (Mörner, 1967). Afrolatinoamérica incluye países tales como Brasil y el Caribe de habla hispana, que exhiben un continuo racial negro/blanco y tienen una historia de esclavitud basada en la plantación.³ *Mestizoamérica* se refiere a México, Guatemala, El Salvador, Perú, Ecuador y Bolivia, entre otros países, donde la principal dinámica étnica o racial incluye la distinción indígena/*mestizo* (personas de raza mezclada) (Mörner, 1967; Harris, 1964; Wade, 1997).⁴ En este artículo, contrariamente a centrarnos en los sistemas de clasificación racial o en la demografía racial para contraponer Afrolatinoamérica y *Mestizoamérica*, privilegiamos las ideologías nacionales basadas en raza. Consecuentemente, definimos los países afrolatinoamericanos como aquéllos donde la negritud ha sido reconocida en la imagen de la nación, y los países mestizoamericanos como aquéllos donde la narrativa indígena ha sido dominante.

En Afrolatinoamérica, la negritud es frecuentemente considerada parte integral de la cultura nacional (Oboler y Dzidzienyo, 2005). En casos tales como Brasil y Cuba, la negritud ha sido periódicamente enmarcada como algo positivo a nivel nacional (De la Fuente, 2001; Marx, 1998; Telles, 2004); en países tales como Colombia y Venezuela, los negros han sido incluidos en construcciones simbólicas de la nación, si bien en menor medida y en formas más consistentemente menospreciadas (Wade, 1993, 1997; Wright, 1990). Tradicionalmente, la literatura sobre negritud se ha centrado en Afrolatinoamérica; las comunidades de *Mestizoamérica* han recibido menor atención.

En *Mestizoamérica*, la contribución indígena a la mezcla racial y la cultura nacional ha sido central

³ Andrews (2004: 4) define Afrolatinoamérica como países donde la gente de ascendencia africana constituye entre 5-10% o más de la población.

⁴ Euroamérica se refiere a países del cono sur (Argentina, Uruguay y el sur de Chile), la zona que ha recibido la mayor ola de inmigrantes europeos dentro de los pasados cien años.

en la narrativa de la nación, coincidiendo a menudo con la exclusión del elemento africano (de la Cadena, 2000; Foot, 2004; Hernández-Cuevas, 2004; Vaughn, 2001). Ello fue especialmente palpable a principios del siglo xx, cuando las ideologías nacionales y los proyectos de mezcla racial definieron como dominante la mezcla indígena y europea. La marginalización de la población de origen africano ocurrió no sólo en el campo de la ideología, sino que estuvo asimismo presente en el campo de la literatura. Como Arocha y Maya (2008) lo hacen notar: “A pesar de los avances en los estudios sobre América Latina y el Caribe, los académicos del norte continúan asociando a la América indígena con México y Perú, y a Afroamérica con Cuba y Brasil” (Maya, 2008: 401); ello ha conducido a una típica falta de investigación sobre el problema de la negritud en los países de Mestizoamérica.

En las décadas recientes ha habido un incremento en el trabajo académico sobre la historia de la esclavitud y la influencia de la cultura africana en algunos países de Mestizoamérica, como en México.⁵ Sin embargo, se ha prestado menos atención a la construcción de la identidad y a la experiencia contemporánea de los individuos de ascendencia africana. En México, de los estudios existentes, la mayoría se ha centrado en la Costa Chica,⁶ con mínima atención a otras regiones con poblaciones de origen africano, como Veracruz.⁷ En el caso de Mestizoamérica, carecemos aun de una comprensión sólida de cuestiones importantes tales como: ¿Qué significa ser negro o de origen afri-

cano en las regiones donde la negritud ha sido ampliamente excluida de la imagen de la nación?

Nosotras presentamos los estudios de caso de Mestizoamérica en México y Perú para proyectar luz sobre estas cuestiones y las a ellas relacionadas. Durante los siglos xvi y xvii, México y Perú fueron los mayores importadores de esclavos en la América hispana (Palmer, 1976); sin embargo, los mexicanos y peruanos de ascendencia africana frecuentemente tienen ancestros que arribaron a través del comercio de esclavos de la costa del Atlántico. El contraste México-Perú fue empleado por Mallon (1985) para abordar las luchas de los campesinos en estas dos regiones. Ella argumentó que la principal distinción entre estos países consistía en que México era capaz de incorporar las demandas indígenas en su agenda a través de la retórica del *mestizaje*, mientras que las élites peruanas tendían a reprimir a la población indígena. A pesar de estas diferencias, México y Perú son similares en cuanto a que han tenido y siguen desempeñando un papel central en la ideología nacional (de la Cadena 2000; Urías Horcasitas 2007). Además, las élites en ambos países han negado históricamente la presencia de origen africano en sus países y han asumido generalmente que las personas de ascendencia africana han “desaparecido” (Aguirre Beltrán, 1970; Bowser, 1974; Van den Berghe, 1967; Vaughn, 2005).

Antecedentes sobre México

Poco después de la conquista española hubo una tajante declinación de la población indígena y la consecuente necesidad de mano de obra, lo que estimulaba la importación de africanos a México (Vaughn, 2001). Los africanos fueron traídos a México entre los siglos dieciséis y dieciocho (Aguirre Beltrán, 1944).⁸ La perspectiva generalmente aceptada es que alrededor de 200 000 esclavos africanos llegaron a las costas de México, si bien el número pudo haber sido mayor puesto que muchos esclavos eran importados ilegalmente (Aguirre Beltrán, 1944;

⁸ El tráfico de esclavos concluyó en 1817.

⁵ En cuanto a la experiencia histórica, *cf.* Aguirre Beltrán, 1944; Bennett, 2003; Carroll, 2001; García Bustamante, 1987; Herrera Casasús, 1991; Martínez Montiel, 1993; Naveda Chávez-Hita, 1987, 2001; Palmer, 1976; Vincent, 1994; Vinson III, 2001; Winfield Capitaine, 1988; Vinson III, 2004. Respecto a la influencia africana en la cultura mexicana, *cf.* Hernández-Cuevas, 2004, 2005; Martínez Montiel, 1993; Ochoa Serrano, 1997. Para una panorámica o discusión más general, de los Afromexicanos, *cf.* Hoffman, 2006; Martínez Montiel, 1997; Muhammad, 1995; Vinson III y Vaughn, 2004.

⁶ La Costa Chica es una región costera de 200 millas de longitud que empieza justo al sureste de Acapulco, Guerrero, y termina cerca del pueblo de Puerto Ángel, Oaxaca. Respecto a los estudios de esta región, *cf.* Aguirre Beltrán, 1946, 1958; Lewis, 2000, 2001, 2004; Tibón, 1961; Vaughn, 2001.

⁷ Como excepción, *cf.* Cruz Carretero, 1989; Martínez Marranto, 1997; Sue, 2009.

Vaughn, 2001). Los esclavos eran generalmente importados a través de Veracruz y Acapulco, y posteriormente migraban a lo largo de México (Aguirre Beltrán, 1989 [1946]; Martínez Montiel, 1997; Van den Berghe, 1967). Trabajaban principalmente en minas, en haciendas de azúcar, o como empleados domésticos. Cuando el sistema de esclavos colapsó a principios de 1700, la integración biológica de la población se incrementó. La población mexicana de origen africano perdió su identidad en tanto categoría racial separada y se incrementó la mezcla con grupos indígenas y españoles (Cope, 1994). A raíz de la Revolución mexicana (1910-1920), las élites mexicanas promovieron intensamente la mezcla racial y consideraron al *mestizo* como símbolo nacional de México (Knight, 1990). Durante dicho tiempo el mestizaje fue definido como representante de la mezcla entre españoles e indígenas, lo que marginalizó la presencia histórica de los negros en el país (Vaughn, 2005). La supresión del elemento africano en México continuó durante la “fase cultural” de la Revolución mexicana (1910-1920) (Hernández-Cuevas, 2004, 2005). En gran medida debido a las narrativas de integración, por ese tiempo se asumió generalmente que la población de origen africano en México había desaparecido.⁹

Antecedentes en Perú

Entre 1528 y 1821, más de 100 000 esclavos africanos fueron transportados a Perú (Aguirre, 2005) principalmente para satisfacer necesidades de trabajo, sobretudo en la agricultura costera. La población de origen africano se incrementó considerablemente durante los siglos XVI y XVII, alimentada por la trata expansiva de esclavos (Schluppman, 1991). Es digno de hacer notar que no todos los individuos de ascendencia africana eran descendientes de esclavos en Perú, en 1591, sólo 40 000 eran esclavos (Castillo Román, 1977). Hacia el siglo XVII, la Colonia no

⁹ La supuesta desaparición de esta población fue cuestionada cuando, en la década de 1940, Aguirre Beltrán ([1946] 1989, 1958) estudió una población “negra” en la Costa Chica.

podría haber operado sin africanos y sin sus descendientes (Bowser, 1974). Los esclavos y los negros libres trabajaban en las haciendas costeras y, desempeñaban un papel importante en la economía urbana, trabajando como cocineros, sirvientes, carniceros, nodrizas, albañiles, herreros, sastres, lavanderas y en otras ocupaciones (Aldana, 1989; Bowser, 1974).

Perú logró su independencia de España en 1821, pero los proyectos de construcción nacional no fueron muy exitosos hasta fines del siglo XIX y principios del XX (Larson, 2004). Cuando los esfuerzos por construir la nueva nación cuajaron, el eje fue primeramente el “problema indígena”, prestándose poca atención a la población afroperuana. Los líderes peruanos propusieron la reforma educativa como una solución al “problema indígena” a principios del siglo veinte, pero no propusieron programas similares para la población negra. De hecho, se imaginó a los negros fuera de la nación: los oficiales peruanos disminuyeron el número de negros en Perú, esfuerzo reflejado en los censos oficiales durante dicho tiempo.¹⁰ En tanto que las élites se centraron en integrar a la población indígena, con respecto a los negros la meta principal fue la eliminación.

Métodos

Para el caso mexicano, nos basamos en 112 entrevistas semiestructuradas¹¹ y en la observación participante, conducidas por la primera autora en el transcurso de doce meses en 2004 y 2005 en el puerto de Veracruz (población 512 310), la ciudad más grande del estado de Veracruz, situada en la costa del golfo de México.¹² El puerto de Veracruz fue alguna vez el más importante del imperio colonial español

¹⁰ Por ejemplo, en 1884 había 18,320 negros y mulatos documentados en Lima (Cuche, 1987). Si bien pudo haber habido un descenso en la fertilidad negra y un incremento en la mortalidad negra, esta intensa declinación no puede haberse explicado únicamente a través de la demografía.

¹¹ Alrededor de una quinta parte de los entrevistados eran descendientes africanos.

¹² También se llevó a cabo investigación en Boca del Río (población 141 906) que se encuentra geográficamente fusionada y socialmente bien integrada al puerto de Veracruz.

y el mayor puerto de entrada e incorporación de esclavos africanos a las plantaciones (Carroll, 2001). Actualmente es uno de los mayores puertos marítimos y un componente clave de la región circuncaribe (Hoffman, 2009). No sólo tiene el puerto de Veracruz una presencia histórica africana: inmigrantes caribeños se establecieron en la ciudad durante los siglos diecinueve y veinte (Hoffman, 2009), sino que los esclavos africanos eran, sin embargo, una fuerza demográfica mucho mayor.¹³

Para el caso de Perú, nos basamos en cincuenta entrevistas semiestructuradas y en la observación participante con peruanos afrodescendientes, llevadas a cabo por la segunda autora, en el curso de nueve meses entre 2002 y 2007 en Ingenio de Buenos Aires (población aproximada 2 500 habitantes). Ingenio se localiza al norte de la costa peruana y yace en el valle y al pie de las montañas de Los Andes. La mayoría de los habitantes de Ingenio son descendientes de esclavos africanos. Actualmente, la mayoría de las familias en Ingenio poseen una parcela de tierra que les permite mantener, a duras penas, una magra existencia. La subsistencia de los pobladores está ligada a la producción de arroz para el mercado nacional. El contraste entre los puertos de Veracruz-Ingenio capta ambas: la dinámica rural y la urbana. El puerto de Veracruz representa la síntesis de una ciudad internacional expuesta a nociones globalizadas de negritud, mientras que Ingenio es un pueblo típicamente negro “rural” dentro de Mestizoamérica.

Hallazgos para el puerto de Veracruz, México

Entendiendo la esclavitud

Aproximadamente el 70% de los 112 entrevistados estaban conscientes, hasta cierto punto, de la historia de la esclavitud africana en México. La mayoría reportó haber aprendido algo sobre la esclavitud

¹³ Aproximadamente 2716 Individuos cubanos arribaron a México entre 1870 y 1900, la que en general representan la “gran ola” de migración cubana (García Díaz, 2002), y que se compara a los aproximadamente 200 000 esclavos que arribaron a México.

a través de la escuela primaria, pero no le atribuía gran importancia a esta historia y frecuentemente la minimizaba; por ejemplo, uno de los entrevistados describió como carente de importancia el estudio de la esclavitud, pero como una lectura “obligatoria” para los niños en la escuela. Además de la falta de interés por aprender acerca de la esclavitud, existía una desconexión conceptual entre la presencia histórica de los esclavos africanos en la región y el origen africano del Veracruz contemporáneo. En otras palabras, en tanto estando conscientes de la historia del esclavo, no pensaban respecto al origen africano de los veracruzanos en términos de una circunstancia sobreviviente de la historia. Ello fue un elemento igualmente común entre los entrevistados de origen africano, como no africano. Cuando los descendientes de origen africano fueron interrogados sobre la esclavitud, a la mayoría se le dificultaba recordar detalles abstractos del período de la escuela primaria; la mayoría se consideraba exento de una conexión personal entre la esclavitud y su origen ancestral. El significado de la esclavitud era ampliamente descartado de sus propias construcciones identitarias.

Ancestralidad racial

La mayoría de los entrevistados de ascendencia africana¹⁴ implicaban o establecían directamente que eran de identidad mixta, si bien a menudo no estaban conscientes de los componentes particulares de su herencia. En estos casos, a veces recurrían a la narrativa local del *mestizaje* en Veracruz: la mezcla de “tres raíces” (española, indígena y africana); por ejemplo, cuando a Bernardo, un profesor de psicología de 43 años, quien se autoidentificaba como *negro*, así como sobre sus antecedentes raciales, respondió: “Aquí en Veracruz hay tres antecedentes raciales, que son el español, el blanco y, obviamente, ¿cómo se le llama aquí en Veracruz? El totonaca, el indígena”.¹⁵

¹⁴ En la sección de ancestralidad e identidad, sólo nos centramos en los entrevistados de origen africano.

¹⁵ Las respuestas de los entrevistados se traducen del inglés, a falta de la versión original en español (Nota de la traductora).

Bernardo, como otros, construyó su identidad basado en su comprensión de la mezcla racial en la región.

La mayoría de los veracruzanos de ascendencia africana afirman alguna forma de ancestralidad negra (ellos prefieren el término *negro* o cubano y raramente hablan de una relación con África). Sin embargo, su herencia no parece ser particularmente significativa para los entrevistados, y fue mencionada únicamente después de emprender una exploración específica durante la entrevista. Alrededor de la mitad de los entrevistados que asumían ascendencia africana, hablaban de ella en términos de su linaje personal, familiar, mientras que la otra mitad discutía su herencia en el contexto de las raíces ancestrales en Veracruz. En casi todos los casos, los entrevistados demostraron ya sea una escasa comprensión o una plena falta de conocimiento de las especificidades de su herencia africana o negra.

La ausencia de conocimiento específico respecto de la herencia africana o negra se comprende dado que la mayoría de ellos no puede recordar una conversación dentro de su familia a propósito de dicha ancestralidad. La ausencia de transferencia generacional o información ancestral sobre la herencia africana puede apreciarse en esta declaración hecha por Alfredo, un pescador de 56 años de edad que se autodefinía como mestizo:

Alfredo: Sí, muchos esclavos permanecieron aquí y yo creo que eran descendientes de ellos, incluyéndome a mí mismo. Creo que probablemente desciendo de la raza esclava.

C: ¿De africanos?

Alfredo: Eso me imagino, así que... nunca le pregunté a mi padre sobre raza; yo no sé ni de vergüenza o respeto, No sé.

CS: ¿No has preguntado?

Alfredo: Ni le he preguntado sobre el color, mi padre [pausa]. Porque él era *negro*. No negro, negro, negro. No, él era negro, negro, negro, negro africano. No sé qué. Realmente grande, la raza *negra*.

CS: ¿Pero platicaron al respecto?

Alfredo: No, él nunca nos dijo.

Este pasaje revela el silencio social que con frecuencia rodea los problemas de negritud, que

consecuentemente impactan la comprensión de los antecedentes ancestrales de los individuos.

En contraste con la herencia negra, los veracruzanos de ascendencia africana demostraron una mucha mayor conciencia y un esfuerzo concertado para discutir su herencia europea. El conocimiento de esta herencia frecuentemente circula dentro de la familia.

En consecuencia, los ascendientes europeos eran consistentemente destacados en las discusiones genealógicas de los entrevistados. Además, las discusiones con la investigadora, que iniciaban con referencia a los ancestros no europeos, a menudo eran redireccionadas por los entrevistados hacia una discusión de la ascendencia europea. Por ejemplo, Vanessa, un ama de casa de la clase trabajadora, de 30 años de edad que se autoidentificaba como morena, describía su fenotipo como similar al de su padre, quien se caracterizaba por tener “una nariz plana, grande y cabello rizado.” Sin embargo, ella no vinculaba estos rasgos a una ancestralidad negra hasta que la entrevistadora interrogó, y fue entonces cuando dijo que sus parientes eran de ascendencia cubana¹⁶ y española. Entonces rápidamente entró en una discusión respecto a su abuelo, quien era “*blanco* de ojos azul-verdes” y sus bisabuelos, que eran blancos de ojos azules”. A lo largo de la conversación, no hubo mayor mención de Vanessa acerca de sus ancestros cubanos. Era evidente una jerarquía racial en la reconstrucción de las historias genealógicas.

Identidad racial

La postulación de una ascendencia negra por algunos de los entrevistados de ascendencia africana no se traduce en una aserción clara y consistente de una identidad racial negra. El caso de Veracruz parece seguir el patrón más amplio de lo que sabemos sobre raza en Latinoamérica: la ancestralidad no determina la identidad racial. Por lo tanto, si bien muchos veracruzanos optan por sostener la herencia negra,

¹⁶ Los veracruzanos a menudo usan *cubano* como una palabra codificada para la negritud.

ello no los compromete a identificarse como negros. Además, la mayoría de los entrevistados de origen africano contendían contra identificarse racialmente. Se sentían más cómodos identificando categorías de color, tales como *moreno*. En términos de raza, emergía ocasionalmente una identidad negra, pero de manera inconsistente y contradictoria.

La identidad negra de los veracruzanos de ascendencia africana es fluida y ambigua, haciéndola el arquetipo (epítome) de una construcción social. Por ejemplo, Rodrigo, un pescador de 37 años de edad, se autoidentifica como *moreno*, pero sus compañeros pescadores lo catalogan como “muy *negro*”. Durante una entrevista, Rodrigo demostró una posición muy compleja sobre la negritud. Describió a sus ancestros como de raza “negra” y su propio fenotipo como representativo de la de la raza *negra*. Sin embargo, Rodrigo acentuaba que él no era *negro*, si bien aludía a su “*sangre negra*”. En cierto momento, compartió su amor por la música y el baile y entonces procedió a justificar su afinidad:

El instinto, el instinto. ¿Sabes que la raza negra inventó la música? Los esclavos y todo eso, ¿verdad? En algunas ocasiones hay canciones que contienen un mensaje sobre la esclavitud del pasado... bueno, más o menos nosotros [la familia] nos identificamos como eso y consideramos que tenemos una mezcla o algo en la sangre de esa raza negra que existió antes y continúa existiendo.

Siguiendo esta observación, aclaró que su familia no era “realmente *negra*”, sino una mezcla de razas con piel más oscura. La ambivalencia de Rodrigo entre asociarse y distanciarse de la negritud era típica de muchos entrevistados de ascendencia africana en Veracruz.

En otro caso, María, una trabajadora de 54 años de edad que laboraba en una guardería, expresó indirectamente su identidad racial diciendo a la entrevistadora que hay *morenos* como ella, que son “casi, casi *negros*”. En otra conversación, María se refirió a su negritud platicando sobre Memín Pinguín, un personaje mexicano negro de un cómic:

C.S.: ¿Puedes recordar algún momento en que tú hayas pensado sobre tu color y lo que significa para la sociedad?

María: Bueno, yo no hacía lo que Memín Pinguín hacía, cubrir su rostro con polvo, o como la *negrita* en la película,¹⁷ de polvearme. ¿Para qué? La negritud no se va a salir de una persona.

A pesar de que el comentario sugería una aceptación de la negritud, cuando la entrevistadora le preguntó a María si podía tomarle una foto, ella consintió, pero luego se retiró a su recámara, y retornó en seguido con su cara cubierta con un forro tan claro que daba la impresión de una máscara.

En otro ejemplo de la ambigüedad que circunda una identidad negra, Carlos, un maestro de escuela de 54 años de edad, respondió a la pregunta de una entrevista sobre su identificación racial indirectamente refiriéndose a cómo lo clasifican otros, quienes, a su vez, lo llevaron a describirse a sí mismo como *negro*:

Carlos: Bueno, en mi casa me han llamado *negro* desde que nací, pero bueno, eso es...

C.S.: ¿Te llamaban cómo?

Carlos: *Negro*. Pero eso es lo que parece. Mi mamá era *blanca* como tú o más, tal vez, y mi papá era *moreno*, pero bueno, yo soy negro y tengo un hermano que es más blanco y qué es eso... un montón de mezcla. No hay una definición establecida entre todos nosotros... mis hermanos tienen cabello rubio, que es natural, no teñido, y ojos verdes.

Si bien Carlos eventualmente se autoidentificaba como *negro*, después volvía a enfatizar lo blanco de su familia. En otra parte de la conversación aclaró que se considera *negro* en términos de color, pero *mestizo* en un sentido racial, demostrando la tendencia más amplia de que dichos individuos son especialmente reacios a identificarse racialmente como negros. Carlos justificaba su piel oscura como consecuencia de su exposición al sol, de nuevo distanciándose de las connotaciones raciales negras. En

¹⁷ Se refiere a la película *Angelitos negros*, la cual veía como parte de un ejercicio de grupo.

una parte de la conversación no incluida aquí, Carlos proclamó su herencia negra, pero de una manera que implicaba que la ancestralidad negra es común a todos los veracruzanos.

Hallazgos para Ingenio, Perú

Entendimiento de la esclavitud

En Ingenio, los entrevistados fueron muy abiertos al hablar sobre la esclavitud y las crueldades que generó. Si bien las entrevistas fueron generadas para medir memorias colectivas del esclavizamiento de los africanos, los entrevistados generalmente se referían a nociones más generalizadas de explotación al ser interrogados sobre la esclavitud, describiendo el cruel trato de los trabajadores de las haciendas en la región. Muy pocos residentes de Ingenio estaban conscientes de que la esclavitud de bienes muebles había sido una institución particular de los africanos y sus descendientes. Por ejemplo, Alfonso, quien se autoidentificaba como *moreno*, nacido en 1915, reflexionó sobre su experiencia cuando era joven: “Cuando vine aquí por primera vez, aun teníamos esclavitud. La pobre gente era tratada muy mal. El *hacendado* decía: ‘no necesitamos burros mientras tengamos gente pobre’. Lo decía porque golpeaba a la gente. Puesto que el *hacendado* tenía gente como esclavos, los azotaba”.

Como Alfonso, muchos residentes de Ingenio combinaban la esclavitud con el pago de alquiler de tierras y otras formas de explotación. Los residentes de Ingenio definen la esclavitud como el trabajo por un salario escaso o nulo, castigo corporal, o trabajo forzado, condiciones no particulares a la gente de ascendencia africana. Consecuentemente, la mayoría percibe la esclavitud como existente en el siglo veinte.¹⁸

Parte de la razón por la que los residentes de Ingenio pudieron no pensar en la esclavitud con re-

¹⁸ La esclavitud en Perú terminó en 1854 y el sistema de hacienda concluyó con las reformas agrarias a principios de la década de 1970.

lación a la esclavitud africana es porque, cuando la esclavitud de los bienes muebles fue declarada ilegal en 1854, muchos que antes fueron esclavos continuaban trabajando en las plantaciones, y sus condiciones de vida cambiaron poco.¹⁹ Por lo tanto, la esclavitud africana y su abolición no son una parte significativa de la memoria colectiva en Ingenio. Además de una falta de memoria colectiva de la esclavitud africana, la mayoría de la gente en Ingenio no considera tener raíces ancestrales en África.

Ancestralidad

Si bien muchos de los entrevistados se autoidentificaban como *negros*, muy pocos creían tener ancestralidad africana. Por ejemplo, Liliana, una *morena clara*, de 50 años, afirmaba: “Mi papá era de piel muy oscura, muy *negro*, pero a nosotros nunca se nos dijo que fuéramos africanos”. De 51 entrevistados en Ingenio, sólo doce reivindicaban su ascendencia africana. En contraste, sólo trece reportaron estar inseguros de si tenían ascendencia africana y veintiséis afirmaron no tener ancestralidad africana. Los residentes se autoidentificaban como peruanos y generalmente estaban inconscientes de: 1) cómo o cuándo sus ancestros habían venido a vivir a Perú; 2) que, antes de 1492, era más probable que no hubiera gente de ascendencia africana en las Américas y 3) que los africanos fueron traídos a Perú primero como esclavos.

La vasta mayoría de los entrevistados también indicaron que no tenían ancestralidad europea, indígena o asiática. Un ejemplo de esto puede apreciarse con Perla, una mujer de 50 años de edad, madre de siete hijos, que se refería a sí misma y a sus niños como *negros*. Perla nació en un poblado aledaño, pero había pasado su vida, una vez casada, en Ingenio, con excepción de algunas visitas a su hija, Fiorela,

¹⁹ Esto parece haber sido común en Perú en su conjunto. Cuche (1981) presenta evidencia de que algunos esclavos no eran inconscientes de la emancipación y la vida continuaba como había sido antes de la abolición, y Aguirre (2005) mantenía que la situación de los esclavos no había cambiado drásticamente después de la abolición.

quien vive y trabaja en Lima. Abajo se incluye un fragmento de su entrevista:

TGB: ¿Entonces, tus tatarabuelos también nacieron aquí?

Perla: Todos ellos.

TGB: Ah, todos ellos. ¿Y sabes cómo llegaron aquí, a Ingenio?

Perla: No, no sé, no.

TCB: ¿No tienes alguna idea?

Perla: No, no tengo idea de cómo y por qué vinieron, no.

TGB: ¿No sabes si tienes ancestralidad o ancestros africanos que vinieron de África?

Perla: No.

TGB: ¿Y sabes si tienes ancestros indígenas o ancestros que son indígenas de Perú?

Perla: No, tampoco.

TGB: ¿Ancestros europeos o españoles?

Perla: No.

TGB: ¿Asiáticos?

Perla: No, ja, ja, ja, ja, ja.²⁰

TG: ¿Sabes cuáles son tus raíces o de dónde vinieron tus ancestros? Aparte de que son de aquí, ¿lo sabes?

Perla: No, no lo sé.

TGB: Y, ah, has oído; ¿conoces la historia de cómo los africanos llegaron a Perú?

Perla: No sé, no.

La concepción de Perla sobre su ancestralidad es un ejemplo de un patrón más general en Ingenio: el conocimiento de la gente sobre su ancestralidad se basa en los miembros de la familia que conocen personalmente, puesto que la mayoría de sus pobladores reportaron no haber escuchado historias de sus mayores respecto a su propia ancestralidad.

Como los veracruzanos, muchos habitantes de Ingenio describieron su ancestralidad como “negra pero no africana”. Por ejemplo, Diana, una mujer joven que se autoidentifica como *morena* y *negra*, cuando se le preguntó si tenía ascendencia africana, respondió que estaba consciente de que sus ancestros eran negros, pero no pensaba que fueran africanos. Fabio,

²⁰ Muchos de los entrevistados reían cuando se les preguntaba si tenían ascendencia asiática. Interpretamos esa risa en el sentido de que es obvio que no tienen ascendencia asiática.

el esposo de Perla, un agricultor de 50 años de edad que se autoidentifica como *negro*, dio una respuesta similar, si bien él es atípico respecto de los demás entrevistados en cuanto a que ha estado implicado en movimientos sociales negros. Cuando se le preguntó sobre sus raíces, Fabio estableció: “somos negros”. Tras un cuestionamiento más amplio, reportó que los negros vienen de Yapatera, un pueblo cercano, donde fueron traídos como esclavos por diferentes propietarios de haciendas. En esta narrativa, Fabio demostró estar consciente de que fueron traídos africanos a Perú, como esclavos; sin embargo, a pesar de saber sobre la historia de la esclavitud africana en Perú, estando consciente de que los africanos eran negros, y autoidentificándose como negro, Fabio no identificaba sus raíces ancestrales como africanas. Como la mayoría de los entrevistados, negaba también la ancestralidad española o indígena, y asumía una ancestralidad negra. La negativa simultánea de Fabio de una ancestralidad española e indígena es menos probable que su aceptación de la ancestralidad negra: es un intento de distanciarse de las raíces africanas; más plausiblemente, sólo no está consciente de una conexión familiar con África.

Como se mencionó arriba, la respuesta más común entre los entrevistados era afirmar su ancestralidad africana. Armando, un agricultor de 43 años, quien se autoidentifica como *negro*, fue uno de los pocos entrevistados que remitía su linaje a África. Armando era, por mucho, el más documentado de los entrevistados de Ingenio. La mayoría de lo que había aprendido procedía de libros; desarrolló un amor por la lectura desde niño y leía cada libro que caía en sus manos. En una entrevista, describe las experiencias de los esclavos africanos y directamente conecta la historia de su familia a dicha experiencia.

La fuerza laboral que había eran los *negros*, gente traída de África, o esclavos, para trabajar en el campo. Así, cerca de aquí, Alto Piura, había un lugar donde se asentaron *negros* principalmente, Yapatera. Así, de esta raza negra que llegó aquí, de estos esclavos, una vez que tuvo lugar la independencia, dicha gente se estableció ahí. De ahí no se movieron, y, con la liber-

tad, accedieron a su propia tierra, un lote de tierra, y empezaron a moverse a otros lugares y otros pueblos. Así, la raza se difundió. Así, mi abuelo conoció a mi abuela en Chulucanas, en un anexo cercano a Yápartera. Así, mi abuelo era *moreno*, *negro*, y bueno, se casaron.

La comprensión de Armando respecto a su ancestralidad, no se basaba en la transmisión del conocimiento de sus antepasados, sino a través de sus propias investigaciones y lecturas sobre África y el comercio de esclavos. Sin embargo, Armando era un caso raro; la mayoría de la gente de Ingenio no acepta la ancestralidad africana si bien no descarta adoptar una identidad negra.

Identidad racial

La mayoría de los entrevistados de Ingenio se describían a sí mismos como *negro* o *moreno*, o una combinación de estos identificadores. De acuerdo con la mayoría de los entrevistados, lo que distingue a un *negro* de un *moreno* es el color de la piel: los *negros* son más oscuros que los *morenos*, si bien una persona puede ser tanto *negra* como *morena*, dependiendo del contexto. Los residentes generalmente no expresan aversión a la etiqueta *negro*. Algunos se identifican fuertemente con dicha etiqueta, otros indicaron que eran vistos socialmente como negros, y sólo unos cuantos insistieron en que no era una descripción cuidadosa de ellos, porque su color de piel era claro. Cuando a los 51 entrevistados se les preguntó cómo los describirían otros peruanos, 28 respondieron que otros los clasificarían como negros. Los otros 23 entrevistados sintieron que eran socialmente vistos como *moreno* o *zambo*.²¹ Sin embargo, estas clasificaciones raciales son complejas; por ejemplo, Diana, una joven mujer a la que nos referimos previamente, inicialmente dijo que otros la veían como *morena*, pero posteriormente afirmó que *negro* y *moreno* significaban la misma cosa. Además, ella estableció

²¹ *Zambo* es una clasificación colonial que significa una mezcla de indio y negro. En Ingenio era más ampliamente empleado para referirse a cabello muy ondulado.

que no se sentiría ofendida si alguien le dijera *negra*, demostrando que su autoadscripción como *morena* no era necesariamente un intento de distanciarse de la negritud o de evitar el membrete *negra*. De los 23 entrevistados que no se autoidentificaron como *negros*, seis dijeron que *moreno* y *negro* significaban lo mismo, pero que otros los describían como *morenos*. Siete entrevistados adicionales indicaron que eran de familias negras.²² Finalmente, siete entrevistados rechazaron el membrete *negros*; estos 7 entrevistados sentían que eran mejor clasificados como *moreno* o *zambo*.

Carmen, una mujer de más de cuarenta años de edad, es una entrevistada típica de los que no se consideran blancos por el color claro de su piel. Está casada con Germán, un hombre de poco más de cincuenta años. Conjuntamente, ellos son propietarios de una pequeña tienda y una fracción de terreno. En la entrevista, Germán se autoidentificó como *moreno*, pero dijo que su esposa lo llama *negro* como un término de cariño. Cuando se le preguntó cómo se refería la gente a ella, Carmen no se sintió segura de cómo responder. Dijo que era probablemente *morena*, aclarando que blanca se refiere a la gente con piel bastante clara, y que ella no era blanca porque su piel no era suficientemente clara. Sin embargo, también aseveró que nadie se refería a ella como *negra* y que no se autoconsideraba como tal porque no tenía la piel oscura. Al visualizar su identidad racial, Carmen nunca consideró su ancestralidad; la discusión giró en torno al color. Esta dinámica también puede verse con Fabiola, una adolescente con piel muy clara y cabello castaño; Fabiola es identificada por muchos pobladores como *blanca*; si bien nadie consideraba a sus padres como *blancos*, debido a su piel ligeramente blanca.

La construcción de la identidad en Ingenio depende considerablemente del color y muy poco de antecedentes ancestrales. Un ejemplo final de lo sobresaliente del color y de la naturaleza no deter-

²² Ellos clasifican a su madre, a su padre, a sus hermanos o niños como *negros*.

ministra de la ancestralidad en la construcción de la identidad es Fabio y su esposa, a los que nos hemos referido previamente. Ambos se identifican como *negros*, si bien describen a dos de sus niños como *trigueños*, puesto que tienen la piel más clara que sus padres. Esto indica que, a pesar de la conciencia de Fabio respecto a sus raíces negras, define la negritud basada en el color de la piel. Como Fabio, los residentes de Ingenio comprenden que la negritud *puede* ser transmitida intergeneracionalmente, pero no creen que *deba* ser transmitida intergeneracionalmente. El color de la piel es privilegiado en la construcción de la negritud; los negros son definidos como individuos con piel oscura. Para muchos residentes, una identidad negra existe, privada del conocimiento de la ancestralidad africana o la conciencia de la historia de la esclavitud africana en la región.

Comparación de casos

Al examinar los casos del puerto de Veracruz e Ingenio, notamos algunas similitudes y diferencias interesantes. En ambos contextos se encuentra ausente una fuerte conexión a la memoria colectiva de la esclavitud, o la ancestralidad africana está ausente. Nuestros hallazgos sugieren que la marginalización del discurso de la esclavitud y la ancestralidad africana pueden deberse a la falta de conocimiento concreto respecto al tráfico de esclavos africanos o a los ancestros de cada quien, en oposición a la negativa intencional de esta información, como ha sido postulada en estudios previos. Además, al comparar estos dos casos, encontramos una interesante dinámica oposicional: en el puerto de Veracruz vemos el fenómeno de “ancestralidad negra sin identidad negra”, y en Ingenio “identidad negra sin ancestralidad africana.” Si bien aparentemente contradictorias, estas dos manifestaciones de una relación entre ancestralidad e identidad, de hecho, demuestran una similitud subyacente: el privilegio del color en la construcción de la identidad. Finalmente, la comparación entre el puerto de Veracruz e Ingenio revela que Ingenio adopta una identidad negra, lo que no

es el caso del puerto de Veracruz. En esta sección, abordaremos con mayor profundidad esos mayores hallazgos.

Los casos del puerto de Veracruz e Ingenio demuestran que personas de ascendencia africana en estas regiones, o no retienen la memoria de la esclavitud de bienes muebles (Ingenio), o retienen esta memoria, pero no le adscriben significado a dicha memoria con relación a sus propias ancestralidades e identidades (Veracruz). El débil vínculo con la esclavitud que hemos visto en estos dos casos puede obedecer a la ausencia de esfuerzos respaldados por el Estado en Mestizoamérica para retener memorias de la esclavitud y conectar esta historia a los orígenes ancestrales de la población de la nación. Dada dicha ausencia, las historias genealógicas se construyen localmente; estas construcciones son determinadas por la jerarquía racial en un sitio dado, por la tradición de transmitir la información ancestral, por el grado de conocimiento ancestral, y por el grado de conocimiento mantenido por las nuevas generaciones. En el caso de Veracruz, los individuos privilegian la información ancestral europea y ágilmente transmiten dicho conocimiento. En contraste, generalmente menosprecian o no transmiten el conocimiento ancestral relacionado a la ancestralidad africana. En el caso de Ingenio, existe una ausencia general de transmitir el conocimiento sobre los ancestros, ya sean europeos, indígenas o africanos. En ambos casos parece haber poco o ningún conocimiento de la ancestralidad relacionada a África. Nuestros hallazgos complican lo asentado en la literatura sobre negritud en la región. Los académicos han descrito previamente la ausencia de conocimiento sobre la ancestralidad negra por los individuos de ascendencia africana como “negación”, “evasión” u “olvido voluntario” de dicha herencia (Twine, 1998; Winnant, 2001). Sin embargo, nuestros hallazgos sugieren una interpretación alternativa. En el caso de Veracruz, los entrevistados no reportaban ser de ascendencia africana; generalmente no parecían estar ocultando información sobre su herencia africana; sin embargo, cuando los entrevistados estaban

conscientes de dicha herencia, había una tendencia a subestimarla. Por lo tanto, es posible que, en lugar de negar dicha herencia, los entrevistados simplemente carecieran de conocimiento sobre ancestros africanos. Si bien es cierto que es difícil descubrir el grado real de conocimiento de los entrevistados, nuestra interpretación es respaldada por los hallazgos de otros investigadores. Por ejemplo, Cruz Carretero (1989) encontró que en Mata Clara, un pueblo rural del estado de Veracruz, el 56 % de los entrevistados estaban inseguros respecto de si había negros en la región, o de dónde llegaron (94). Además, Martínez Montiel (1993) nota que en México no hay una negación consciente de la herencia africana, sino una tradición patrimonial que ha excluido discusiones de ancestros africanos (157).

Por lo tanto, la negativa por parte de generaciones previas puede haber evolucionado hacia una falta de conocimiento por parte de las nuevas generaciones, puesto que la negativa pudo haberse manifestado en la ausencia de transmisión de información ancestral. La interpretación como una falta de conocimiento por oposición a una negativa está más fuertemente respaldada por el caso de Ingenio, donde hay una ausencia de conocimiento de las raíces ancestrales en todos los ámbitos, incluso en cuanto a los ancestros europeos.

A propósito de la relación entre ancestralidad e identidad, los casos del puerto de Veracruz e Ingenio demuestran, aparentemente, trayectorias opuestas. En el puerto de Veracruz hay “ancestralidad sin negritud”: un postulado de la ancestralidad negra o africana que por lo general no se transmite en identidad negra.²³ Sin embargo, en el caso de Ingenio, vemos la tendencia opuesta de la “negritud sin ancestralidad”, donde los individuos se autoidentifican como negros sin asociar su identidad con la herencia africana; una identidad negra existe privada de cualquier noción de conexión ancestral con África o una memoria de la esclavitud. Si nuestros casos proveen

hallazgos similarmente conflictivos, una dinámica subyacente explica ambas manifestaciones de la relación entre ancestralidad e identidad: la importancia del fenotipo.

En Veracruz, la etiqueta “negro” es conservadoramente aplicada y reservada para aquéllos en el extremo más oscuro del *continuum* del color. Por lo tanto, individuos con ancestralidad africana pero cuyos fenotipos no representan el componente más negro de la población a menudo no son considerados negros en la sociedad. El fenotipo sobrepasa la ancestralidad en la construcción de la identidad racial; sin embargo, estas designaciones tienen lugar en ausencia de connotaciones de ancestralidad africana. De nuevo, el fenotipo es más sobresaliente que la ancestralidad. En Veracruz, las nociones de ascendencia negra o africana no se sobreponen nítidamente o no necesitan una comprensión de la ancestralidad africana. En ambos casos, el fenotipo es el factor principal en la construcción de la identidad.

En términos de identidad, los entrevistados de Ingenio eran mucho más probable que asumieran una consistente identidad negra, comparados con los entrevistados de Veracruz. Los hallazgos se oponen a mucha de la literatura sobre Latinoamericanos de ascendencia africana, que ofrece una imagen de retracción de la negritud contemporánea y evasión de la categoría negra (Degler, 1971; Hanchard, 1994; Harris, 1952; Twine, 1998; Winant, 2001). Nuestros hallazgos de ambos casos demuestran que el soslayo de la esclavitud, mientras que algunas veces ocurre, no constituye la historia completa; individuos de ascendencia africana exhiben una gama de identidades que fluctúa desde la completa evasión de la esclavitud hasta su asunción. Retornando a nuestra comparación, el hecho de que las identidades negras fueran mucho más fáciles de emerger en Ingenio, un lugar rural, aislado comparado con el puerto de Veracruz, un lugar urbano, internacional, contraría algunas asunciones existentes respecto a cómo y dónde las identidades negras son más probables de formarse. Abordaremos este punto final en la conclusión.

²³ Estos hallazgos son consistentes con la investigación en casos tales como Brasil, donde mucha gente que no se identifica como negra proclama ancestralidad africana (Telles, 2004).

Conclusión

En este artículo hemos empleado datos cualitativos para proyectar luz sobre la comprensión del fenómeno de la experiencia de los individuos de origen africano en partes de Mestizoamérica. México y Perú representan casos de Mestizoamérica en los cuales la memoria colectiva de la esclavitud y la negritud contemporánea están ampliamente ausentes del discurso de la nación. Esto contrasta ampliamente con muchos países afrolatinoamericanos donde las ideologías nacionales centralizan las historias del esclavo, la contribución africana a la cultura nacional y la “raíz” africana de la población. En Mestizoamérica, donde hay una ausencia de discursos del ámbito nacional que aborden la negritud, las construcciones locales de la esclavitud, ancestralidad e identidad se vuelven más importantes. Como tal, es necesario interrogar las múltiples manifestaciones de la comprensión de la negritud, tanto en términos históricos como contemporáneos. En este artículo abordamos los países de *mestizo* América de México y Perú.

Nuestros hallazgos nos han conducido a plantear tres argumentos principales que contribuyen a la literatura sobre la negritud en Latinoamérica y la más amplia literatura sobre diásporas. Primero, argumentamos que muchas diferencias existen dentro de la ampliamente definida “diáspora” en Latinoamérica y que es importante tomar en cuenta la localidad al interrogarse sobre estas dinámicas. Hemos adoptado la perspectiva articulada por Clark y Thomas de que “las identidades se mantienen ligadas por experiencias locales” (2006: 27) y que “el contexto es todo” cuando se aborda el proceso de la formación racial de las naciones de Mestizoamérica que han sido subestudiadas en la literatura. Segundo, argumentamos que los académicos necesitan dedicar mayor tiempo interrogando sobre la complicada relación (o falta de la misma) entre las nociones de memoria colectiva de la esclavitud, ancestralidad e identidad, opuestamente a asumir una relación lineal. Finalmente, al examinar tanto los asentamientos rurales como los urbanos, somos capaces de demostrar cómo la formación de

una conciencia negra no es necesariamente estimulada por un medio ambiente urbano, la oposición a otros individuos de ascendencia africana, o la ideología y cultura de la diáspora africana.

Relacionado a nuestro primer punto, argumentamos que los estudiosos no deben tratar todas las comunidades de origen africano como analíticamente similares; algo que ocurre cuando se discute la “diáspora africana”. Por ejemplo, con referencia a esta diáspora, Hamilton *et al.* consideran que “los pueblos dispersos de ascendencia africana” como “comunidades de conciencia” (2007: 31). En crítica a este enfoque, Campt problematiza “la diáspora como el enfoque requerido o el modelo teórico a través del cual uno debería (o quizá debe) entender las formaciones de comunidades negras, independientemente de los contextos histórico, geográfico o cultural (2006: 108). Otros, como Hoffman (2006) y Brubaker (2005), problematizan la imposición externa del concepto de diáspora africana; aquéllos que no exhiben una conciencia africana o cuya identidad no está asociada a África como tierra de origen. La imposición del nivel de diáspora ampliamente descuida la experiencia de los individuos de ascendencia africana que sienten poca o ninguna conexión con África o una identidad negra.

Así, cabe preguntarse hasta qué grado debe uno pensar sobre estas poblaciones, que no asumen ninguna conexión a África, como parte de la diáspora africana. Si definimos la diáspora usando definiciones fuertes que enfatizan la orientación a una tierra natal y la ausencia de una identidad que está conectada a África u otros negros. Por lo tanto, su realidad social no alienta la inclusión de estas poblaciones en la más amplia categoría de diáspora. Sin embargo, si la diáspora es tratada como una perspectiva dirigida a rehacer el mundo (por ejemplo, creando una conciencia diaspórica) por oposición a describirlo (Brubaker, 2005), entonces podría haber una base más legítima para incluir estos casos bajo el término general “diáspora”.

En nuestro segundo punto, muchos académicos consideran presumiblemente que la esclavitud de los

africanos durante cuatrocientos años ha dejado inevitablemente una marca indeleble en la vida de la gente de ascendencia africana en las Américas. En algunos casos, ello es verdad: en el contexto de los Estados Unidos, la memoria colectiva de la esclavitud ha tenido un papel vital en la formación de una identidad americana africana compartida (Clarke, 2006; Eyerman, 2004; Gilroy, 1993). Sin embargo, impulsamos a los investigadores a centrar sus esfuerzos en el descubrimiento de los procesos a través de los cuales la esclavitud es recordada (si acaso) y cómo ello influye la comprensión de la ancestralidad y la identidad. Así, la relación entre las memorias de la esclavitud, la ancestralidad y la identidad está lejos de ser lineal; en el caso de Veracruz la memoria de la esclavitud existe y es vagamente conectada con el entendimiento de la ancestralidad africana, pero ello conduce al desarrollo de una fuerte identidad negra. En el caso de ingenio, existe una identidad negra en ausencia de una memoria de la esclavitud y de una proclamación de la ancestralidad africana. En consecuencia, una identidad negra no necesariamente implica el conocimiento de la esclavitud o un entendimiento de la ancestralidad africana y, a la vez, el conocimiento de la esclavitud y la asunción de la ancestralidad africana no necesariamente se traduce en una identidad negra. Dados estos hallazgos, que contrastan con algunas de las explicaciones matizadas de la negritud vistas en la literatura, los académicos deberían continuar explorando la relación entre esclavitud, ancestralidad e identidad, en particular dentro del contexto de Mestizoamérica.

Un argumento final que planteamos es que los entornos urbanos y la exposición a los elementos de la diáspora africana no necesariamente conducen a una conciencia o identidad negra. En otras palabras, censuramos la lógica implícita propuesta en la literatura de que la conciencia negra es más probable que emerja en áreas urbanas, debido a las conexiones con la diáspora global. Por ejemplo, Vaughn (2001), investigando individuos de ascendencia africana en una región rural de México, encontró una falta de conciencia diaspórica. Sin embargo, predijo

que viajar con frecuencia, acceder a los medios de comunicación y estar expuestos al movimiento racial negro probablemente conducirían al desarrollo de una identidad negra. Su predicción no es por completo infundada, dado que el capitalismo y los medios de comunicación han desempeñado un papel importante en el desarrollo, a finales del siglo veinte, del panafricanismo, por ejemplo (Clarke, 2006). Sin embargo, nuestros hallazgos demuestran que en el puerto de Veracruz, un asentamiento urbano con importantes conexiones históricas y contemporáneas con la diáspora africana a través del Caribe, y una historia de exposición a los medios de comunicación, una conciencia africana es de débil a inexistente. En contraste, en Ingenio, un asentamiento rural, aislado, con escasa o nula conexión con las nociones globalizadas de negritud, hay una identidad negra mucho más fuerte, si bien carente de connotaciones de ancestralidad africana. Por lo tanto, una simple explicación del grado de “exposición” a la negritud o a la diáspora africana no es suficiente para comprender la dinámica de la comprensión de la construcción de la identidad negra.

En Latinoamérica, donde la raza se conceptualiza ampliamente a partir del *continuum* del color, la exposición a la población general de individuos de ascendencia africana, de hecho, conduce a un distanciamiento de la negritud. Esto es verdad en el caso del puerto de Veracruz, donde la conexión a la diáspora africana y la negritud globalizada ha servido como una manera para que los veracruzanos, viviendo en una nación donde la negritud es ampliamente estigmatizada, definan la negritud como algo foráneo. Los veracruzanos se distancian de la negritud al definir a los negros como individuos de Cuba, Haití, la República Dominicana y Estados Unidos. En este caso, la exposición a la diáspora africana ha conducido a la *exportación* de la negritud. En contraste, en el asentamiento rural de Ingenio, donde la negritud también es estigmatizada, la “otredad” de la negritud fuera de Ingenio es más difícil, dada su ubicación aislada. Esta puede ser una razón para que sean más probable que los residentes adopten una identidad negra. En el

caso de las regiones menos globalizadas, los residentes construyen el *continuum* entero, incluyendo el fin del espectro “negro”. Por lo tanto, un asentamiento local, bajo ciertas circunstancias, fortalece la creación de la identidad negra. Ello no quiere decir que esta conexión y exposición a la diáspora africana no pueda conducir a una conciencia negra.²⁴ Sin embargo, en consistencia con el tema más amplio de este artículo, argumentamos que los académicos deben ser cautelosos al asumir que circunstancias particulares automáticamente conducirán a un resultado particular.

Bibliografía

- AGUIRRE, Carlos (2005), *Breve historia de la esclavitud en el Perú: Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1944), “The slave trade in Mexico”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 24, pp. 412-430.
- _____ (1958), *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE.
- _____ (1970), “The integration of the negro into the national society of Mexico”, en Magnus Morner (ed.), *Race and Class in Latin America*, Nueva York, Colombia University Press, pp. 11-27.
- _____ (1989), *La población negra de México: Estudio etnohistórico*, Veracruz, FCE.
- ALDANA, Susana (1989), *Empresas coloniales: Las tinajas de jabón en Piura*, Piura, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- ALTHOFF, Daniel (1994), “Afromestizo speech from Costa Chica, Guerrero: from Cuaji to Cuijla”, *Language Problems and Language Planning* 18, 242-256.
- ANDERSON, Mark (2005), “Bad Boys and Peaceful Garifuna: Transnational Encounters Between Racial Stereotypes of Honduras and the United States (and Their Implications for the Study of Race in the Americas)”, en Anani DZIDZIENYO y Suzanne OBOLER (eds.), *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 101-116.
- ANDREWS, George Reid (2004), *Afro-Latin America: 1800-2000*, Nueva York, Oxford University Press.
- AROCHA, Jaime, y Adriana MAYA (2008), “Afro-Latin American peoples”, en Deborah POOLE (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 399-425.
- BENNETT, Herman (2000), “The subject in the plot: national boundaries and the ‘history’ of the black Atlantic”, *African Studies Review*, vol. 43 núm. 1, pp. 101-124.
- _____ (2003), *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*, Bloomington, Indiana University Press.
- BOWSER, Frederick P. (1974), *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Palo Alto, Stanford University Press.
- BROWN, Jacqueline Nassy (2006), “Diaspora and Desire: Gendering ‘Black America’ in Black Liverpool”, en Kamari MAXINE CLARKE y Deborah A. THOMAS (eds.), *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*, Durham, Duke University Press, pp. 73-91.
- BRUBAKER, Rogers (2005), “The ‘Diaspora’ Diaspora”, *Ethnic and Racial Studies*, núm. 28, pp. 1-19.
- BURDICK, John (1998), *Blessed Anastacia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*, Nueva York, Routledge.
- CADENA, Marisol de la (2000), *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham, Duke University Press.
- CAMPOS, Luis Eugenio (2005), “Caracterización étnica de los pueblos de negros de la Costa Chica de Oaxaca: Una visión etnográfica”, en María Elisa VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ y Ethel CORREA DURÓ (eds.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, pp. 411-425.
- CAMPT, Tina M. (2006), “Diaspora space, ethnographic space: writing history between the lines”, en Kamari Maxine Clarke y Deborah A. Thomas (eds.), *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*, Durham, Duke University Press, pp. 93-111.
- CARROLL, Patrick J. (2001), *Blacks in Colonial Veracruz*, Austin, University of Texas Press.
- CASTILLO ROMÁN, José Leonidas (1977), “Los rezagos esclavistas en Piura en el siglo XIX, 1800-1854”, tesis de bachiller, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa Académico de Ciencia Histórico-Social, Lima.
- CLARKE, Kamari Maxine, y Deborah A. THOMAS (eds.) (2006), *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*, Durham, Duke University Press.
- CONNIFF, Michael L., y Thomas J. DAVIS (2002), *Africans in the Americas: A History of the Black Diaspora*, Caldwell, Blackburn Press.

²⁴ Esto ha sido documentado en algunos casos (Anderson, 2005; Sansone, 2003; Sawyer, 2006).

- COPE, R. Douglas (1994), *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press.
- CRUZ CARRETERO, Sagrario del Carmen (1989), "Identidad en una comunidad afroestiza del centro de Veracruz; la población de Mata Clara", tesis doctoral, Universidad de las Américas, Puebla.
- CUCHE, Denys (1981) *Pérou nègre: Les descendants d'esclaves africains du Pérou des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes* París, Éditions l'Harmattan.
- DAVIS, Darien J., (ed.), 1995. *Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean*, Wilmington, Scholarly Resources.
- DEGLER, Carl N. (1971), *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Nueva York, McMillan.
- EYERMAN, Ron (2004), "The past in the present: the cultural transmission of memory", *Acta Sociologica*, vol. 47, núm. 2, 159-69.
- FLANET, Véronique (1977) *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- FOOTE, Nicola (2004), "Race, gender, and nation in Ecuador: a comparative study of black and indigenous groups, 1895-1944", tesis doctoral, University College London, Londres.
- FUENTE, Alejandro de la (2001), *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- GARCÍA BUSTAMANTE, Miguel (1987), "El esclavo negro y el desarrollo económico en Veracruz durante el siglo XVII", tesis de maestría, UNAM, México.
- GARCÍA DÍAZ, Bernardo (2002), "La migración cubana a Veracruz 1870-1910", en Bernardo GARCÍA DÍAZ y Sergio GUERRA VILABOY (eds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/ La Habana: Las dos orillas*, Xalapa; Universidad Veracruzana, pp. 297-320.
- GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- GODREAU, Isar P. (2000), "La semántica fugitiva: 'Raza', color y vida cotidiana en Puerto Rico", *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 9, pp. 52-70.
- _____ (2006), "Folkloric 'others': blanqueamiento and the celebration of blackness as an exception in Puerto Rico", en Kamari Maxine CLARKE y Deborah A. THOMAS, *Globalization and Race*, Durham, Duke University Press, pp. 171-187.
- GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel (1988), *Corrido y violencia entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Chilpancingo, Universidad Autónoma de Guerrero.
- HAMILTON, Ruth Simmons, ed. (2007), *Routes of Passage: Rethinking the African Diaspora*, East Lansing, Michigan State University Press.
- HANCHARD, Michael George (1994), *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University Press.
- HARRIS, Marvin (1952), "Race Relations in Minas Velhas, a Community in the Mountain Region of Central Brazil", en Charles WAGLEY (ed.), *Race and Class in Rural Brazil*, París, UNESCO, pp. 47-81.
- _____ (1964), *Patterns of Race in the Americas*, Nueva York, Norton Library.
- HERNÁNDEZ CUEVAS, Marco Polo (2004), *African Mexicans and the Discourse on Modern Nation*, Dallas, University Press of America.
- _____ (2005), *África en el carnaval mexicano*, México, Plaza y Valde.
- HERRERA CASASÚS, Luisa (1991), *La esclavitud negra en México*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura.
- HOETENK, Harry (1973), *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on their Nature and Nexus*, Nueva York, Harper & Row.
- HOFFMAN, Odile (2006), "Negros y afroestizos en México: Viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología* 68, 103-135.
- _____ (2009), "De 'negros' y 'afros' en Veracruz", en Rocío CORDOBA y Juan ORTIZ (ed.), *Atlas del patrimonio histórico y cultural de Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- HOWARD, David (2001), *Coloring the Nation: Race and Ethnicity in the Dominican Republic*, Oxford, Signal Books.
- KNIGHT, Alan (1990), "Racism, Revolution, and indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard GRAHAM (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, pp. 71-113.
- LARSON, Brooke (2004), *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity En the Andes, 1810-1910*, Stony Brook, State University of New York Press.
- LEWIS, Laura (2000), "Blacks, Black Indians, Afroestizos: the dynamics of race, nation, and identity in a Mexican moreno community (Guerrero)", *American Ethnologist*, vol. 27, pp. 898-926.
- _____ (2001), "Of ships and saints: history, memory, and place in the making of moreno Mexican identity", *Cultural Anthropology*, vol. 16, pp. 62-82.
- _____ (2004) "Modesty and Modernity: Photography, Race, and Representation on Mexico's Costa Chica

- (Guerrero)", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 11, 471-499.
- LOSONCZY, A. M. (1999), "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Choco", en J. CAMACHO y E. RESTREPO (ed.), *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Bogotá, Eco-fondo-Natura / Instituto Colombiano de Antropología, pp. 13-24.
- MALLON, Florencia (1995), *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.
- MARTÍNEZ MARANTO, Alfredo (1995), "Dios pinta como quiere: identidad y cultura en un pueblo afromestizo de Veracruz", en Luz María MARTÍNEZ MONTIEL (ed.), *Presencia Africana en México*, México, Conaculta, pp. 525-573
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (1993), "La cultura africana: tercera raíz", en Guillermo BONFIL BATALLA (ed.), *Simbiosis de culturas: Los Inmigrantes y su cultura en México*, México, FCE, pp. 111-180.
- _____ (1997), *Presencia africana en México*, México, Conaculta.
- MARX, Anthony (1998), *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCCALLUM, Cecilia (2005), "Racialized bodies, naturalized classes: moving through the city of Salvador da Bahia", *American Ethnologist*, vol. 32, núm. 1, 100-117.
- MÖRNER, Magnus (1967), *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown and Company.
- MOSQUERA, Claudia, Mauricio PARDO, y Odile HOFFMAN, eds. (2002), *Afrodescendientes en las Américas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- MUHAMMAD, Jameelah S. (1995), "Mexico", en Pedro PÉREZ SARDUY y Jean STUBBS (eds.), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, Londres, Minority Rights Group, pp. 163-180.
- NAVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana (1987), *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1960-1830*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- _____ ed. (2001), *Pardos, mulatos, y libertos: Sexto Encuentro de Afromexicanistas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- NÚÑEZ, Benjamín (1980), *Dictionary of Afro-Latin American Civilization*, Westport, Greenwood Press.
- OBOLER, Suzanne, y Anani DZIDZIENYO (2005), "Flows and counterflows: latinas/os, blackness, and racialization in hemispheric perspective", en Anani DZIDZIENYO y Suzanne OBOLER (eds.), *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks and Afro-Latinos*, Nueva York, Palgrave MacMillan, pp. 3-35.
- OCHOA SERRANO, Álvaro (1997), *Afrodescendientes: sobre piel de canela*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- PALMER, Colin (1976), *Slaves of a White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Harvard University Press.
- PERÉZ SARDUY, Pedro, y Jean STUBBS, eds. (1995), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, Londres, Minority Rights Group.
- RESTREPO, Eduardo (2004), "Ethnicization of blackness in Colombia: toward de-racializing theoretical and political imagination", *Cultural Studies*, vol. 18, núm. 5, pp. 698-715.
- ROUT, Leslie B. (1976), *The African Experience in Spanish America*, Nueva York, Cambridge University Press.
- SANSONE, Livio (2003), *Blackness Without Ethnicity*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- SAWYER, Mark (2006), *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHLÜPMANN, Jakob (1991), "Structure agraire et formation d'un ordre social au nord du Pérou: Piura à l'époque coloniale", *Bulletin del Instituto Frances d'Études Andenes*, vol. 20, núm. 2, pp. 461-488.
- SHERIFF, Robin (2001), *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. Piscataway, Rutgers University Press.
- STOKES, Susan (1987), "Etnicidad y clase social: Los afro-peruanos de Lima, 1900-1930", *Lima obrera 1900-1930*, t. II, Lima, Ediciones El Virrey, pp. 171-252.
- SUE, Christina (2009), "The dynamics of color: mestizaje, racism, and blackness in Veracruz, Mexico", en Evelyn NAKANO GLENN, *Shades of Difference: Transnational Perspectives on How and Why Skin Color Matters*, Palo Alto, Stanford University Press, pp. 114-128.
- TELLES, Edward E. (2004), *Race. In Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- TIBÓN, Gutierre (1961), *Pinotepa Nacional: Mixtecos negros y triques*, México, UNAM.
- TWINE, France Winddance (1998), *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2007), *Historias secretas del racismo en México, 1920-1950*, México, Tusquets.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L. (1967), *Race and Racism: A Comparative Perspective*, Nueva York, John Wiley & Sons.

- VAUGHN, Bobby (2001), "Race and Nation: A Study of Blackness in Mexico", tesis doctoral, Stanford University.
- VAUGHN, Bobby (2005), "Afro-Mexico: blacks, indígenas, politics, and the greater diaspora", en Anani DZIDZIENYO y Suzanne OBOLER, *Neither Enemies nor Friends*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 117-136.
- VINCENT, Ted (1994), "The blacks who freed Mexico", *Journal of Negro History*, vol. 79, pp. 257-276.
- VINSON III, Ben (2001), *Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia. En Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
- _____ (2004), "La historia del estudio de los negros en México", en Ben VINSON III y Bobby VAUGHN (eds.), *Afroméxico: herramientas para la historia*, México, CIDE / FCE, pp. 19-73.
- VINSON, Ben (2006), "Introduction: African (black) diaspora history, Latin American history", *The Americas*, vol. 63, núm. 1, pp. 1-18.
- _____, y Bobby VAUGHN (2004), *Afroméxico: herramientas para la historia*, México, FCE.
- WADE, Peter (1993), *Blackness and Race Mixture*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- _____ (1997) *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press.
- _____ (2006), "Afro-Latin Studies: An Overview", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 1, 105-124.
- WHITTEN Jr., Norman E., y Arlene TORRES, eds. (1998), *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, Bloomington, Indiana University Press.
- WINANT, Howard (2001), *The World is a Ghetto: Race and Democracy Since World War II*. Nueva York, Basic Books.
- WINFIELD CAPITAINE, Fernando (1988), "La vida de los cimarrones de Veracruz", en *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 85-88.
- WRIGHT, Winthrop (1990), *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*, Austin, University of Texas Press.
- YELVINGTON, Kevin A. ed. (2006), *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*, Santa Fe, School of American Research Press.

Guy Rozat*

Resumen: En este texto el autor intenta pensar la naturaleza y límites de un testimonio personal. Perteneciente a la generación del 68, analiza cómo el evento 68 a la vez lo forma y lo define en lo personal y, al mismo tiempo, intenta esbozar un ensayo histórico sobre ese momento que hace emerger una renovación societal en ciernes. En esta dialéctica del sujeto y de su constitución, pone de relieve la complejidad de la toma en cuenta del valor del testimonio de todo testigo.

Palabras clave: Testimonio, Mayo del 68, Memoria, Historiografía.

Abstract: In this text the author tries to think about the nature and limits of a personal testimony. Belonging to the generation of '68, he analyzes how event 68 simultaneously forms and defines it personally and, at the same time, tries to sketch a historical essay on that moment that brings forth a budding societal renewal. In this dialectic of the subject and its constitution, it highlights the complexity of taking into account the value of the testimony of all witnesses.

Keywords: Testimony, May 68, Memory, Historiography.

68, el alumbramiento de una generación

68, The Birth of a Generation

Introducción para un esbozo de egohistoria



cupo el tercer lugar en la prole de una familia modesta que contó cuatro vástagos. Desde el punto de vista sociológico y cultural, podemos considerar que el desarrollo de nuestra familia y del destino de cada uno de sus descendientes se apega bastante bien a la coyuntura económica de la sociedad francesa entre 1945 y 1970. El destino social de estos tres hombres y esa mujer se puede leer en una curva social ascendente con respeto al origen de mis padres, provenientes de familias campesinas sin tierras propias y que fueron expulsados hacia la ciudad, por la evolución global de lo que llamábamos en la década de 1970 las *condiciones generales de producción*. El primero de mis hermanos terminó su vida como panadero en un pueblito alejado de la campiña francesa; la segunda como enfermera, jefa de piso de cirugía en un hospital público; yo, maestro universitario en un país lejano, y el último culminó como alto funcionario y creador de la mejor cadena cultural europea. Hay en estos 4 destinos una curva ascendente a la vez cultural y social, fenómeno confirmado en las primicias de los destinos esbozados por la nueva generación de primos.

La coyuntura nacional y global, un esbozo

El periodo 1945-1973, generalmente, es llamado por los especialistas de la historia de Francia y de la Europa occidental como el periodo de los 30 Gloriosos. Durante estas casi 3 décadas la mayoría de los países industriales gozaron de un PIB muy superior, el doble, de la época de su desarrollo en el siglo anterior. Durante esos años el crecimiento del PIB de Francia osciló cerca de un 5% anual.

Pero se puede considerar que ese periodo no estuvo caracterizado solo por un crecimiento económico sin precedente en la historia, que se

* Centro INAH Xalapa. <grozat@gmail.com>.

Una versión más amplia de este texto fue expuesta en un seminario de la maestría del Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana.

manifestó en todas las categorías sociales por un alza generalizada del nivel de vida, sino que las transformaciones sociales ocurridas representaron en realidad la llegada a un nuevo mundo, el del consumo de masa y del ocio generalizado.

Las casas se equipan en máquinas lavadoras y secadoras, refrigeradores y aspiradoras, la presencia de coche ya no es un lujo inaudito.¹ Se instaura lo que se llamará el Estado benefactor, que da más seguridad a los trabajadores y regula el tiempo de trabajo. Nuevas aspiraciones sociales nacidas de esos cambios ayudan también a sostener el crecimiento. Al margen del mundo obrero tradicional, industrial y campesino, aparece una nueva categoría de trabajadores, “del terciario”, cuellos blancos y funcionarios. Crece también el trabajo femenino. Se alargan los años de escolaridad obligatoria y el número de estudiantes universitarios. Se puede considerar que en este periodo domina en la vida social un sentimiento de relativa euforia, hay trabajo y los jóvenes pueden pensar en casarse y tener niños e incluso pueden llegar a esperar tener casa o departamento propio.

Durante ese periodo hay progresos en la medicina: la utilización de los antibióticos; las vacunaciones generalizadas hacen retroceder la mortalidad; la esperanza de vida puede empezar a dispararse. Además, el uso de las innovaciones tecnológicas logradas durante la Segunda Guerra Mundial se traspa al mundo civil, así se puede ahora pensar en un transporte de masa en avión que permite llevar a las masas a destinos veraniegos más lejanos.

Fue, globalmente, un periodo fasto para la economía francesa, que salió de la guerra con un fuerte consenso nacional focalizado en la rápida reconstrucción del país y la voluntad de superación de los antiguos “errores” que habían llevado al desastre militar y la ocupación alemana. En los años de la posguerra, la derecha política y económica responsable de estos fracasos mantenía un bajo perfil a causa de sus compromisos con el invasor alemán. Los vence-

dores comunistas y gaullistas capitalizaron su acción en la Resistencia y se volvieron los pilares de un nuevo orden político; incluso en un efímero gobierno de De Gaulle, en 1945, hubo ministros comunistas. Si bien las diferencias políticas entre estas dos corrientes eran bastante fuertes, se pusieron de acuerdo para establecer en Francia un sistema de control centralizado para efectivizar el esfuerzo nacional de reconstrucción. Las facilidades financieras del plan Marshall, a pesar de sus ambigüedades, movilizaron recursos para ese gran esfuerzo nacional.

En resumen, ese consenso social y un ámbito internacional globalmente favorable, a pesar de la Guerra fría, coadyuvaron a que Francia creciera a un ritmo sostenido y se generara una riqueza que logró distribuirse a gran parte de la población. Incluso la falta de mano de obra motivó que se recurriera a trabajadores de las entonces colonias de África del Norte o Asia, como también a extranjeros provenientes del sur de Europa: españoles, portugueses, italianos y otros grupos, que provenían de los reacomodos de poblaciones en otras regiones europeas y oriente próximo.

Un espacio de vida

Nosotros vivíamos en un barrio popular de reciente construcción, es decir, con pequeñas casas de piedras sólidas, de dos cuartos y una sala comedor medio amplia, con un pequeño jardín. Estos jardines daban a calles, muchas veces cerradas, que se convirtieron en nuestro espacio de juego y de sociabilidad en general.

Los coches todavía no competían con nosotros, mucho tiempo hubo un solo coche en nuestra calle, o más bien en su garaje, que era de un ingeniero de comunicación. Después vino el de un especialista en desarmar las minas y bombas que se habían regado durante la guerra y que cotidianamente reaparecían a todo lo largo del territorio. El tercero fue el nuestro. La convivencia con los coches fue siempre armónica, ya que sólo se utilizaban de vez en cuando y cada feliz propietario, con mucho celo, los guardaban en sus respectivos garajes. Es decir que durante toda la

¹ En Francia el crecimiento del número de automóviles frenado por la urgencia de la guerra se expande rápidamente, se pasa de 1.5 millones a 17 millones entre 1939 y 1978.

infancia de nuestra generación fuimos una banda de niños y niñas que se la pasaban en la calle, por lo menos en nuestro caso, cuando teníamos terminadas nuestras tareas escolares, que vigilaba con mucho celo nuestra madre. Lo que no impidió que desarrolláramos sutiles estrategias para evitar dichas tareas y saltar a la calle tan pronto fuera posible para reencontrarnos con los pares.

Si menciono este espacio de convivencia es porque estoy convencido de que fue, para muchos, o por lo menos para mí, un espacio donde pude desarrollar —sin mucho control pero con mucho placer— mis primeras impulsiones infantiles hacia las niñas. Todos teníamos “novias” y jugábamos regularmente a juegos “infantiles” como las “bodas chinas” en los cuales el premio era, evidentemente, el beso de alguna niña, generalmente el de la dichosa novia. Juegos inocentes hasta un cierto punto, pero importantes, creo, por la estructuración de un imaginario sexuado, equilibrado, donde entrever el calzón blanco de alguna niña se tornaba algo sublime, prometedor de algo misterioso, pero que ignorábamos aún.

Con el tiempo esa inocencia del contacto entre niños y niñas cambió, particularmente con la pubertad. Las madres ya no dejaron a sus hijas salir tanto a la calle, ya que niños más calientes y de más edad buscaban algo más que noviecitas, risitas y besitos robados. Algunos de mis compañeros, que ya trabajaban como aprendices, a los 15 años o algo más fueron llevados al burdel por mayores para “aprender su oficio de hombre”, ya que las jovencitas habían desertado definitivamente el espacio público del barrio.

En mi casa el cuerpo no era objeto de tabúes particulares, probablemente porque éramos tres varones y una sola mujercita. Dormíamos todos en el mismo cuarto, en esa situación general que los sociólogos, algunos años después, describirían como una terrible “promiscuidad”. Pero éramos felices los cuatro juntos, lo que no impedía roces por compartir espacios tan reducidos e incluso nos amontonábamos más cuando algunas visitas compartían nuestro cuarto.

En nuestra casa, como en todas las otras casas del barrio, no había cuarto de baño, y por eso la cere-

monia del baño semanal revestía una ritualidad siempre idéntica, siempre pasaba primero mi hermana y después pasábamos los tres varones encuerados en una gran paila. Creo que esa ausencia de morbo en cuanto al cuerpo provenía de la cultura campesina, originaria de mis padres.

Mucho tiempo he intentado pensar por qué fuimos, prácticamente, los únicos de mi cuadra en ir más allá de la escuela primaria. Mi hermano mayor dejó la secundaria por una bicicleta; deseaba más que todo ese símbolo popular del progreso que ya tenían sus amigos aprendices. Como mis padres no podían pagarle ese objeto de su deseo y de su nueva identidad adolescente, vieron con pesar que mi hermano decidiera dejar la escuela “para trabajar”, y así tener un mínimo de dinero personal. Probablemente fue un error, porque era notablemente inteligente y tenía mucha facilidad para el estudio. Fue así que se fue a vivir a la casa de un panadero donde, según la tradición, aprendió el oficio y sólo lo veíamos de vez en cuando, estando yo extrañado de verlo tan fuerte y desarrollado muscularmente, ya que el oficio de panadero en esa época aún era totalmente manual.

Cuando le tocó estudiar a mi hermana, el determinismo social clásico del destino de las mujeres en esta época; la maternidad, la enseñanza o el servicio como trilogía valorizada, la mandó a la escuela de enfermeras adscrita al hospital local.

Yo, probablemente por mi lugar en la fratria, me construí como el niño malo; en fin, no tan malo, sino más bien como el que contestaba todo lo que le parecía órdenes. Desde chiquito aborrecí los símbolos del orden, me acuerdo que en el kínder ya pretendía obedecer sólo a mis decisiones y fantasías, lo que me valía discusiones homéricas con mi madre y la posterior acción punitiva de mi pobre padre, obligado por su papel social a ser el castigador, un papel que no le gustaba, pero que tenía que asumir ya que la regla general en esa época era “el que quiere mucho, castiga mucho”. Las amenazas más comunes eran mandarme a la escuela militar, donde se suponía me enseñarían la obediencia, pero por suerte la poca ad-

miración por la institución militar de mi padre me hizo escapar de ese negro destino. Quedaba la otra amenaza alternativa: “el internado”, y fue así como pasé tres años en un internado lasallista, donde finalmente me encontré muy a gusto, encarcelado a lo mejor, pero libre en muchos otros sentidos.

Creo que, en lo que toca a la vida familiar, en la infancia puedo reconocer que en esas épocas muy difíciles de la posguerra tuve una infancia relativamente feliz, jamás nos faltó nada, probablemente porque no deseábamos nada que no fuera posible alcanzar. Mis padres parecían unidos y si tuvieron, como todas las parejas, algunos problemas, no lo mostraban o por lo menos no los vi, ni nos embarraron en ellos. Aunque fuese el niño más castigado “para mi bien”, tengo el recuerdo de padres amorosos, muy trabajadores. Mi padre tuvo por largo tiempo un doble trabajo y jamás vi a mi madre no hacer nada, no conocía la palabra descanso, siempre activa, cocinando, cosiendo, tejiendo, limpiando sin quejarse jamás, su solo descanso consistía en el cambio de actividad y, aunque era poco entonada, cantaba siempre alegremente.²

La casa donde se comía mejor en el barrio, es cierto, era la nuestra, y los días jueves, que eran sin escuela, un gran número de niños se hacían invitar a la merienda o llegaban sin invitación, ya que había siempre mucha comida, pan, mermeladas y pasteles hechos por mi madre. No es que fuésemos ricos, al contrario, entraba probablemente menos dinero en mi casa que en la de algunos vecinos obreros profesionales muy bien pagados en esa época, pero el salario de mi padre no se dedicaba, principalmente, a la compra de alimentos, en la cual tradicionalmente los franceses urbanos dedicaban gran parte de sus ingresos. Nosotros producíamos mucho de lo que consumíamos.

Después del fin de la guerra, desmovilizado, mi padre tuvo mucha dificultad para encontrar trabajo, y fueron, probablemente para la pareja, momentos angustiantes, pero al rato consiguió y la situación

² Su vida estaba tan ligada a sus múltiples trabajos y ocupaciones que su gran lema era que “nadie se había muerto por trabajar”.

mejoró drásticamente.³ Mi madre, con cuatro hijos, no podía pensar en buscar trabajo, lo que fue una sabia decisión, porque finalmente los salarios de las mujeres sin calificación eran bastante míseros y sus capacidades personales de producir el alimento en el huerto y de hacer conservas para días invernales, finalmente, eran una aportación económica muy superior a la que hubiera podido ganar fuera.

Fue así como durante esos famosos 30 Gloriosos, sin compartir del todo el auge económico industrial y comercial, pero paralelamente a él, nosotros pudimos aparecer como favorecidos por aquel gran crecimiento. Gran parte de la alimentación estaba producida en el jardín de la casa y en un huerto de 3 000 metros cuadrados que mis padres rentaban fuera de la ciudad.⁴ Teníamos todo tipo de frutas y verduras frescas casi todo el año, a mi padre le gustaba mucho injertar frutales, lo que permitía obtener mucha variedad de cada tipo de fruta.⁵ En el invierno, las conservas de frutas y verduras y las papas provenientes de la hortaliza, conservadas en el pequeño sótano, *la cave*, compartían espacio con la reserva de carbón y un espacio donde crecían las endivias; contábamos así con ensaladas frescas y alimentos sanos durante los difíciles meses de invierno. Para la carne también tuvimos conejos, gallinas, pollos y a veces patos, hasta los diminutos cuyos, sin olvidar los múltiples productos provenientes de la matanza y transformación de un puerco que mis padres compraban cada año a un campesino vecino, proveyéndonos de jamones serranos, tocinos, moronga, salchichón, salchichas secas,

³ En ciertos momentos de invierno, recuerdo que algunas veces la cosa se puso algo tensa; es así que conocí la harina de maíz que nos mandaba el abuelo campesino. Teníamos la materia, pero no teníamos el modo de emplearla y recuerdo algunos platos de harina de maíz hervido difíciles de tragar, pero esto no duró, por suerte.

⁴ Tres mil metros cuadrados eran la superficie del terreno ideal para la alimentación de una unidad familiar, por lo menos es lo que pretendía mi padre. Es evidente que ahí se desplegaron magistralmente las enseñanzas tradicionales de la doble cultura campesina complementaria de mis padres; mi madre proveniente de la tradicional policultura del suroeste, y la hortícola y arborícola del sur de Francia, de mi padre.

⁵ Uno de sus orgullos personales era el hecho de que “jamás había fallado” ninguno de sus injertos.

patés, maciza en conserva y derivados, sin olvidar el *foie gras* de pato o de ganso, que aparecía como una de las entradas en las cenas de fiesta y que ponía en conserva previamente, en la estación, mi madre.

De esa cultura campesina trasladada al suburbio, recuerdo también la costura y fabricación de nuestros vestidos. Los suéteres que no podíamos ponernos por nuestro crecimiento eran rápidamente desechos, la lana lavada, puesta en madejas y de nuevo tejida; los vestidos de unos, recortados para nuevos usos de otros. Hasta recuerdo ver a mi padre poniendo suelas de madera a nuestros zapatos de invierno, suelas llenas de clavos de hierro para que no se desgastasen, pero que nos permitían deslizarnos en las partes de cemento bien pulido de la escuela, cosa doblemente prohibida: por los maestros, por rayar el piso, y por los padres, ya que desgataban demasiado pronto las dichas “galoches”.

Hasta los colchones se fabricaban en casa, comprábamos la lana a un hermano campesino de mi mamá que tenía borregos. Primero se quitaban las espinitas y hojas a mano, participábamos todos, sentados alrededor de la mesa; después se lavaba en la máquina de ropa por pequeñas porciones para quitarles la grasa y el olor de borrego, se secaba y se regresaba a la mesa para que todo mundo la cardara. Vuelta voluminosa y ligera, se ponía en grandes costales hasta tener suficiente para formar el nuevo colchón. Un día aparecía una señora con un bastidor y grandes agujas curvas de acero para montar y coser con mi madre el dichoso colchón y por eso estábamos convencidos, y era bien real, que teníamos las camas más confortables del barrio.

Un 68 mítico. Política, cultura e identidad

Para los “antiguos combatientes” del 68, los eventos del Mayo francés son la gran epopeya que marcó su juventud, aunque duró poco. El efecto de ruptura imprimió definitivamente sus vidas. De manera vivencial, para quienes lo experimentaron, evidentemente, hubo un antes y un después del 68, y es un hecho que salimos todos de ese mayo transformados,

una parte de nosotros convencidos de que esos escasos días habían sido sólo el anuncio de que una vida otra, diferente, más rica y más llena, era posible.

Creo que la esencia principal del 68 fue esa toma de conciencia de que nuestra vida cotidiana era un lugar de embates políticos. También, y sobre todo, esto se expresó a través de una gigantesca “toma de palabra”, una fantástica orgía discursiva, nos emborrachamos en escuchar o discutir durante horas y horas sobre las posibilidades de un nuevo mundo. Se reabrieron para nosotros todos los caminos de la utopía, todo era de nuevo posible, de nuevo pensable, no había tabúes, queríamos “todo”.

Hasta estos días efervescentes yo —como probablemente muchos otros estudiantes— no sabía realmente, frente a tantos cambios repentinos, qué iba a ser nuestro futuro. Pero sí teníamos un conocimiento, aunque algo confuso, de lo que no queríamos: aborrecíamos la perspectiva de esa pequeña “vida tranquila” sin sobresalto, con la misma pareja, en la misma casa pagada a crédito durante 40 años, el mismo trabajo que nos llevaría, sin sobresaltos, 50 años después, hacia una jubilación tranquila y la muerte. De hecho, sin darnos cuenta, expresábamos un rechazo de todo por lo cual nuestros padres habían luchado y acababan apenas de obtener.

El Estado era benefactor, es cierto, nos había cobijado y seguía omnipresente, pero mucha de su solicitud ahora nos parecía ahogadora. Todo parecía ya tan claramente definido, ordenado, que pareciera que alguien había pensado y dibujado para nosotros nuestras propias vidas. Ni el tamaño de nuestros cabellos podía ser diferente al que la “higiene” supuestamente decidía; teníamos que tenerlo muy corto, como militares, estar bien rasurados y barbas y bigotes estaban más bien prohibidos, hasta el punto que “los polis” periódicamente se adjudicaban el derecho de cortar el pelo a los que caían en sus redadas antijóvenes.

Pero con los años el movimiento de utopía colectiva de 68, que nos llevaba hacia el otro, a conocer a los demás, se fue desdibujando, las comunas desertadas y el repliegue sobre las pequeñas ventajas

adquiridas fue general. Y el recuerdo de lo que por un momento pareció ser “la gloriosa revolución de mayo”, desapareció. Menos en el corazón de algunos irreductibles que no quisieron abdicar en su búsqueda de utópicas alternativas. Por suerte, las luchas animadas por las nuevas tendencias ecológicas recuperaron mucho de este entusiasmo libertario y permitieron la sobrevivencia de una cierta esperanza.⁶

Pero ¿qué fue el 68 más allá de esa gran catarsis colectiva?

Un libro interesante, reciente, busca pensar ese famoso mes más allá de sus aspectos festivos y catárticos, sus autores intentan colocarlo en una cadena de transformaciones generales que afectaban a la sociedad francesa en su conjunto desde hacía varios años.⁷

El texto empieza por recordar los juicios contrastados que autores de diversos horizontes políticos y sociales han emitido en los últimos años sobre el efecto “Mayo del 68”. Para la derecha, como lo expresó en su tiempo el presidente Sarkozy, “68” representa “el triunfo de la anarquía, el rechazo del orden y del trabajo, así como de cualquier responsabilidad social”. El espíritu de mayo fue, según él y los suyos, responsable de la pérdida de los “valores fundamentales” de una necesaria e indispensable “disciplina social”. Otros, proviniendo generalmente de las izquierdas desencantadas, achacaron a los utopistas hedonistas sesentaiocheros, nosotros, una inocencia culpable, ya que fuimos responsables, por nuestra ligereza e inconsciencia, del “fracaso revolucionario” y de la aparición y fortalecimiento del liberalismo económico y financiero responsable de todos los destrozos que conocemos en la actualidad.

Así, según estos últimos, nosotros, que gritábamos con todas nuestras fuerzas nuestro “odio al capitalismo” en las manifestaciones que recorrían el

espacio parisino, fuimos abusados por ese mismo capitalismo. Éste nos hubiera utilizado con el fin de debilitar los cuadros de la defensa colectiva nacional tradicional para invadir e implantarse de manera duradera en nuevos espacios. Y así ese gran movimiento que nos llevaba hacia el otro, rompiendo las barreras sociales y culturales, hubiera sido sólo una treta para instaurar una sociedad más individualista y más competitiva. Hubiéramos sido sólo los agentes inconscientes, ingenuos y gratuitos, de un capitalismo en vías de redefinición.

Pero el proyecto de los autores del libro que acabamos de referir es diferente; no se proponen emitir ni glorificación ni condena, pero sí están convencidos de que para entender el 68 hay que reintegrarlo en el movimiento de larga duración de la historia francesa. Este objetivo los obligó a reexaminar, a través del conjunto de las prácticas sociales, cómo ese movimiento de liberalización había ya empezado a desarrollarse desde la mitad de los años sesenta. Así se entienden también mejor cómo muchas de nuestras demandas eran parte de algo ya en gestación en el país o que ya existía en otros países, como el derecho a la contraccepción y al aborto, por mencionar algunos.

Francia, al empezar el 68, está innegablemente atrasada en cuanto a estas prácticas sociales que tocaban al nuevo estatuto social de la juventud y que ya existían en la Europa del Norte. La generalización de esa información por los medios masivos de comunicación no hacía más que aumentar nuestra impaciencia como generación.

Los autores se propusieron reestudiar las relaciones que entretuvieron las políticas públicas, económicas y financieras con la liberalización económica y, particularmente, sus efectos sobre la liberalización cultural y las libertades individuales. Y esto les parece indispensable para pensar lo que ocurría, paralelamente a lo que se desarrolló en Francia, en un país comunista como Checoslovaquia, donde fue desde la cúpula burocrática que se buscó pensar un “socialismo con cara humana”. En ese país se intentó promover la liberalización económica, política y cultural desde los propios órganos dirigentes comunistas; in-

⁶ Aunque la desbandada no fue general y resistió ese impulso en el sur de Francia o en el Lorzac, donde se dieron duras batallas contra el ejército que pretendía anexionar una enorme región para sus maniobras militares.

⁷ M. Margairaz y D. Tartakovsky (dir.) (2010), *1968 entre libération y libéralisation. La grande bifurcación*, Rennes, PUR.

tento ahogado, como se sabe, por la irrupción de los tanques del Pacto de Varsovia.

Así, negando autoridad a los estudiosos pro o contra 68, los autores de *1968 entre libération y libéralisation...* proponen ver los “serios desfases de cronología que existían en la evolución de los diferentes sectores sociales” en Francia, sin poner en ningún momento al evento 68 en el centro de los análisis. Además, investigan cómo estas discontinuidades pudieron llegar a crear un “algo continuo y coherente” que pudiera ayudar a pensar el 68, su naturaleza y sus efectos. Y dar a entender cómo pudo un movimiento de reivindicación universitario desbordar tan rápidamente de ese ámbito de clase y llegar a desencadenar la más larga huelga general que haya conocido el país. Un movimiento finalmente extraño ya que, por su amplitud nacional, a pesar de los momentos muy violentos de algunas noches de enfrentamiento con los granaderos en el Barrio Latino, conservó un carácter festivo, con un saldo de escasos muertos, más bien accidentales.

De este modo nos presentan una Francia donde desde hace varios años se están ejerciendo varias fuerzas que intentan, cada una por su cuenta, cambiar las cosas. El compromiso jacobino, centralista y nacionalista, sellado al fin de la guerra por las fuerzas conjuntas de los comunistas y los gaullistas, que ya hemos señalado, empieza en muchos ámbitos a ser resentido más bien como freno a toda evolución social y económica necesaria frente a los cambios que ocurrían fuera de las fronteras nacionales.

Desde 1965, el movimiento de reformas internas necesarias para adecuar Francia a la liberación programada de las fronteras comerciales —indispensable para la realización del Mercado Común Europeo— debía ser concretado en 1968, y estos intentos, como siempre, se enfrentan a la resistencia de ciertos grupos o corporaciones y a la naturaleza dirigista y autoritaria de ciertas estructuras económicas o administrativas existentes, particularmente en las regiones tocadas por una necesaria readaptación económica, ya que sus industrias tradicionales como la siderurgia o la hilatura, están en quiebra.

Por lo tanto, las élites locales piden nuevos medios de acción y aspiran a una cierta autonomía, fenómeno nuevo. Las élites de la parte sur de Francia, subindustrializada, piden más medios para fijar una población que migra a otras regiones por falta de alternativas de vida. Por otra parte, el impulso general del crecimiento económico parece agotarse, y en 1967 Francia ya cuenta con 440 000 desocupados. También el sistema financiero internacional se está tambaleando, los acuerdos de Bretton Woods, que lo habían regido desde 1945, serán abandonados en 1971.

Pero es desde el punto de vista societal que las reformas son resentidas como urgentes, el aumento de la duración de la escolaridad obligatoria ha llevado a la creación de un nuevo grupo social autónomo, con una cultura propia y símbolos de una identidad fuerte, el de los jóvenes, pero que no tienen un estatuto legal muy definido, ya que la responsabilidad penal sigue siendo hasta los 21 años.

El efecto del crecimiento económico lleva a la educación familiar a buscar nuevos derroteros, ya que no se puede excusar el autoritarismo detrás de la “necesidad” de un orden social en la escuela, como en la fábrica casi militar, que sería necesario en una sociedad amenazada por un enemigo exterior. El acercamiento con Alemania, el entibiamiento de la Guerra fría, las esperanzas de una “sociedad del ocio”, el aumento en el consumo de los habitantes, parecen abrir una nueva era y los padres, quienes fueron criados en esa pedagogía familiar estricta y de la escasez, empiezan a dudar y se vuelven más permisivos, por lo menos así fueron los míos.

Con la universidad, es más bien su éxito lo que acarrea problemas: las nuevas generaciones que se inscriben multiplican de manera exponencial los efectivos universitarios y se empieza a tener conciencia de una cierta inadaptación pedagógica y de la falta de medios. Éramos a veces varias centenas de estudiantes escuchando la misma clase en anfiteatros enormes. El sindicato estudiantil, la UNEF y algunos sindicatos de maestros piden con urgencia más medios y una reforma de la universidad.

El propio ministerio de la Educación estaba elaborando medidas de reforma cuando ocurre la primavera del 68. Incluso el reglamento de las residencias universitarias donde residen niñas está en revisión, en el sentido de una mayor libertad de acceso. Pero todo se gestiona lentamente y es entonces, en los meses precedentes al mayo, con ese problema del acceso a la residencia de jovencitas, que surgen en Nanterre los primeros hechos violentos que van a aglutinar a la primera etapa de la contestación estudiantil.

No es aquí el lugar para recordar toda la cronología de un movimiento, existen muchas cronologías sobre el tema, pero creo que 68 se estructura y crece en gran parte por los errores de la represión, ya que la mentalidad autoritaria sigue dominante en casi todos los ámbitos oficiales, tanto en los aparatos políticos gubernamentales como en los de la oposición. El Partido Comunista, por ejemplo —la principal fuente de autoridad política de la izquierda—, a pesar de todo, mantuvo la ambigüedad en muchas de sus posiciones sobre la represión en Europa del Este o la guerra de Argelia, y estuvo inmediatamente en contra del movimiento estudiantil desde sus inicios y acepta los hechos sólo cuando la clase obrera, casi en su conjunto, se une a la contestación universitaria y lanza un gran movimiento de huelga con ocupación de los lugares de trabajo a pesar de sus consignas.

Aunque pueda parecer enorme, creo que Francia hubiera podido ahorrarse ese 68, pero también es probable que se hubiera manifestado de otra forma la creciente inconformidad social que estaba latente. De hecho, si el desarrollo factual del 68 es una creación del autoritarismo dominante de la época: hasta el 2 de mayo todo está reducido a un movimiento propio a la Universidad de Nanterre, la futura París X, y a pequeños grupos minoritarios, aunque goza del sostén simpático de muchos sectores estudiantiles. Por la novedad de sus acciones de provocación, es probable que en las esferas del poder no se entienda lo que está en juego y que siguiera dominando la idea de que estos “contestatarios” eran sólo jóvenes demasiado mimados y fácilmente manipulables que sólo necesitaban de una buena corrección.

La ocasión de esa demostración de “firmeza”, el gobierno cree encontrarla el día en que un grupo de activistas, los “rabiosos” de Nanterre, deciden “explicar” en La Sorbonne su acción pidiendo un apoyo político. Como están muy lejos de sus bases, y que están ahí los principales responsables, se decide la captura. Yo, como Cándido, muy contento, decido quedarme en La Sorbonne, donde acompañé a mi mujer, para oír por fin con sus propias voces, y no por la televisión, lo que pretenden estos jóvenes revoltosos que nos parecen bastante simpáticos. Empiezan el *meeting* pero pronto...

Centenas de granaderos y policías sitian de repente el simbólico edificio que es un gran cuadrado en medio del barrio latino; la operación pareció fácil y sin dificultades mayores. Sólo era necesario cerrar dos o tres calles e introducir una larga fila de julias para llevarse a “los activistas”. Pero el operativo tarda bastante en organizarse, los granaderos penetran en La Sorbonne y nos arrinconan sin más. No hay violencia, pero el efecto psicológico es brutal, no tanto porque vemos las macanas, cascos, y escudos muy de cerca, sino porque el acto nos parece un sacrilegio, habían osado desafiar varios siglos de privilegio universitario. La opinión general en Francia había admitido como consenso, casi como ley, que las fuerzas de policías no irrumpieran jamás en un recinto universitario con uniforme y de esa manera.

Estábamos todos extrañamente en calma, obedeciendo las consignas dadas por los organizadores, haciendo cola para ser llevados por las julias. Pero los presentes eran muchísimos, probablemente varias centenas, ya que todos los anfiteatros se habían vaciado y la policía no dejaba salir a nadie. ¿Dónde están ahora los activistas? Había, por lo tanto, que llevarse al montón. Esto toma horas y horas. Pero en todo el barrio Latino corre ahora la voz del escándalo de “los granaderos en La Sorbonne”. De todas las escuelas y universidades vecinas corren los estudiantes y muy rápidamente fueron las fuerzas policiacas las que quedaron a su vez cercadas y fue para escaparse de ese cerco imprevisto que éstas empiezan las agresiones.

Pero nosotros, yo y mi mujer, ya estábamos en los sótanos de una comisaría de Saint Sulpice. Éramos varias centenas encerrados y recibí ahí la más grande lección política de mi joven existencia. Estaban encerrados también representantes de prácticamente todas las tendencias políticas del medio estudiantil, y por lo tanto se discutió acaloradamente toda la noche. En la madrugada, cuando decidieron liberarnos, dejaron salir a las mujeres primero, mi mujer rechazó salir y me quiso esperar. El policía bonachón nos dice: “Jajá ¿hacen esto en familia ustedes?” Pero él no sabía, probablemente del todo, y nosotros menos, lo que ocurrió en las calles vecinas. Íbamos caminando hacia Luxemburgo, y quedamos estupefactos al encontrarnos de repente con árboles caídos, algunos coches volteados y rejas urbanas arrancadas. Y es sólo llegando a la residencia universitaria de Antony, donde vivíamos, a diez kilómetros de La Sorbonne (viaje que hicimos a pie ya que no había ni metro ni bus), que nos informaron de lo que había ocurrido: no lo teníamos aún muy claro, pero sí, el Mayo francés había comenzado.

Bien, evidentemente esta primera redada, aunque fue para nosotros finalmente simpático (a los últimos arrestados parece que les fue más duro), en lugar de “calmarnos” más bien multiplicó el número de los simpatizantes de “los rabiosos”, y como pronto se interrumpieron los cursos, estuvimos decenas de miles con todo el tiempo del mundo para desfilar en cortejos ruidosos por todo París. Los primeros recorridos fueron llevados a cabo en nuestro feudo tradicional del barrio latino, pero pronto se expandió a toda la ciudad. Caminar con tantos jóvenes entusiastas y gritones era para nosotros una gran novedad y, recién llegados a París, descubrimos así muchos barrios de la Ciudad Luz. Para mí, alejado de toda mística revolucionaria, debo confesar que muchos días fueron antes que todo un gran festejo. Incluso recuerdo que en estas manifestaciones huíamos de los grupos de estudiantes militantes organizados que desfilaban en formación casi castrense y buscábamos otros sectores más festivos, como ciertos grupos anarcos, gay o feministas. Con la multiplicación de

las manifestaciones también nos hicimos de muchos amigos, ya que nos encontrábamos muchas veces las mismas personas. Como no pertenecíamos a ninguna organización estructurada, no participamos en ninguno de los grandes enfrentamientos violentos con la policía, en estas duras noches insurreccionales del barrio Latino. Jamás había sido violento, ni desarrollé especial gusto por la violencia. Tenía yo 25 años, estaba ya “viejo”, y además era casado y padre de familia, y me sentía a veces muy desfasado con las masas mayoritarias de estudiantes más jóvenes.

Mi participación, realmente sin mayor importancia que la de un manifestante más en estas grandes marchas ruidosas, hubiera podido ser sólo un incidente menor en mi vida; pero después de recuperar la calma política y social, con los estudiantes de vacaciones y la burguesía triunfante de nuevo en el Parlamento, las instituciones estatales quisieron tomar revancha y se empezó a buscar a los “jefes”, a los organizadores de la revuelta. Estaba yo también de vacaciones después de algunas semanas suplementarias de discusiones en el Instituto Francés de Prensa, en un intento de adecuar plan de estudio y relaciones con los profesores, cuando de repente me señaló el dedo de la represión y me tocó aparecer como uno de “los responsables” del desorden. Me catalogaron así, aunque realmente no tenían nada muy serio contra mí. Pero yo, como Cándido, estaba siempre como curioso en los lugares donde ocurrían cosas. Esto era evidentemente muy sospechoso para el espíritu inquisidor y más cuando buscaron estructuras clandestinas. En Nanterre estaba yo inscrito en el doctorado de Sociolingüística de Jean Dubois, uno de los grandes lexicólogos de la casa Larousse, inscrito con una tesis que intentaba revisar el tratamiento lexical en la prensa de todo lo que tocaba a la revolución cultural china. Evidentemente, el día que me “arrestaron” en La Sorbonne no manifesté esta pertenencia, ni me identifiqué para nada con Nanterre, sólo conté que estaba estudiando (lo que era cierto) en el Instituto Francés de Prensa, dependiente de Ciencias Políticas, una institución muy decente. Pero esa

pequeña mentira por omisión y mi vida social como profesor-consejero en una residencia universitaria considerada como la más roja, Antony, no me ayudaron mucho... y el resultado fue que recibí del ejército la orden de internarme con urgencia en un lejano cuartel de los Alpes.

Pero olvidemos la historia de mi Mayo particular y regresemos a la nueva generación del 68, que ya no es como la generación anterior, mirando solo hacia dentro de las fronteras nacionales los logros alcanzados. Aquella otra ya empezaba a viajar y su mirada está más bien fija sobre Ámsterdam, Londres o Estados Unidos de América. El problema de las relaciones sexuales premaritales se había vuelto el foco de atención principal, lo que es bastante normal a esa edad. En Francia parecía inmutable la política natalista inaugurada por el gobierno de Vichy, para resumir, tipo Provida: estaba prohibida toda publicidad contraceptiva y el aborto por médicos y enfermeras era duramente castigado.

Pero en ciertos medios había intentos de hacer mover las cosas contra esa Francia arcaica, por ejemplo, la ley Neuwirth en 1967,⁸ ya había intentado meter a Francia en sintonía con las políticas de natalidad de la Europa del Norte. En Inglaterra Harold Wilson, primer ministro laborista, había inaugurado un cambio importante con varias leyes que iban en dirección de una clara liberalización de las costumbres: ley sobre el divorcio por acuerdo mutuo, supresión de la pena de muerte y, sobre todo, el aborto se volvió posible para todas las mujeres que lo deseaban. Es lo que explicaba los trenes llenos de mujeres jóvenes y menos jóvenes, que salían

⁸ La ley Neuwirth, votada en 1967, sería efectiva sólo en 1972 por la oposición de las organizaciones corporativista de médicos y grupos clericales. Esa ley volvía caduca la anterior ley, del 31 de julio de 1920, que prohibía cualquier método anticonceptivo en Francia; esa última ley fue votada después de la Primera Guerra Mundial, pues cuando comenzó tal guerra la población francesa ya había empezado a regular sus nacimientos desde varias generaciones, y por lo tanto el ejército francés podía alinear, en 1914, un millón de soldados menos que Alemania. Hubo que esperar hasta 1974 para que la píldora anti-conceptiva fuera reconocida y subvencionada. Siguió totalmente prohibida y penalizada la práctica del aborto inducido hasta la promulgación de la Ley Veil, del 17 de enero de 1975.

de París en víspera de los fines de semana para internarse en las clínicas londinenses. Otras preferían Ámsterdam, donde podían abortar sin muchos problemas en clínicas especializadas y sus acompañantes calmar sus angustias al conocer los misterios de los *coffee shop*⁹.

Todos sabíamos que desde 1960 la píldora contraceptiva del Dr. Pinkus estaba de venta libre en Estados Unidos, pero no se conseguía en Francia. Todas estas noticias, susceptibles de cambiar nuestras vidas, particularmente en lo que toca a lo sexual y las prácticas de género, hacen crecer una cierta impaciencia en las nuevas generaciones y también en muchos de sus padres, ya que ellos también tuvieron que luchar contra embarazos no deseados o, sencillamente, para limitar su familia (a veces, sin realmente lograrlo del todo).

En resumen, se puede considerar que las medidas de liberalización económica y financiera en curso tienen poco que ver con el liberalismo y la apología de la economía de mercado actual. Al contrario, en los años setenta la cultura de regulación resiste, apoyada tanto por la izquierda como por parte de la derecha. En toda Europa se nota una voluntad política de no dejar demasiado espacio a las fuerzas naturales expansivas del mercado. Ciertos sectores del Estado son conscientes de que hay que abrir espacios necesarios de libertad para el movimiento económico, pero quieren conservar su papel tradicional de impulsor y de control. Incluso, afirman los autores del libro que citamos, el efecto del 68 fue más bien el de perturbar esta evolución controlada que estaba en curso.

El efecto 68 y sus límites

La crisis de mayo-junio, que algunos quisieron ver como una revolución, no produjo realmente grandes efectos en ningún espacio de la producción nacional. Tanto más que en las elecciones que siguieron

⁹ Lugares públicos muy frecuentados por el turismo hippie de Ámsterdam, donde se podía comprar y fumar todo tipo de marihuana y hachís.

vencieron los sectores conservadores; el 23 de junio de 1968 la mayoría gaullista salió aun fortalecida, cuando durante las semanas precedentes se había gritoneado en las calles contra ese mismo régimen gaullista personalista. Poco antes, en medio del movimiento social, con la mayoría de las fábricas ocupadas, los sindicatos que habían perdido su poder de iniciativa y un gobierno tambaleante intentaron desactivar la potencia del movimiento y firmaron, el 26 de mayo, un acuerdo general que sería rechazado por los huelguistas.¹⁰

Algunos meses después, en noviembre de 1968, para prevenirse de nuevos brotes de inconformidad de los estudiantes, el gobierno proclama una nueva Ley de Orientación para la Enseñanza Superior, con la cual muchos de los simpatizantes del movimiento pudieron entrar como docentes en la Universidad. Yo no pude, estaba ya en mi cuartel haciendo, forzado, mi servicio militar, se me fue esa gran oportunidad, o más bien me dejó disponible para lanzarme a mi aventura mexicana, porque es muy probable que si hubiera entrado no hubiera conocido México, ya que mi vocación “americanista” nacerá durante mi estancia en el ejército y en los años siguientes.

Desde las instancias gubernamentales algunos políticos saben reconocer las necesidades de reformas, incluso el gobierno gaullista de Chaban-Delmas pretendió inaugurar, bajo su mandato, una “nueva sociedad”. Por fin aparecen los decretos de aplicación de la ley Neuwirth, que autorizan la contracepción y se empiezan a organizar las oficinas de planificación familiar.

¹⁰ Las negociaciones habían empezado el día 22 discretamente, pero el 25 de mayo oficialmente se reúnen los representantes del gobierno, de todos los sindicatos y las organizaciones patronales. Con la urgencia del caso se firman los Acuerdos de Grenelle el 27: aumento de 35% del salario mínimo, fijado a 600 francos por mes; aumento de todos los salarios de 7%; reducción del tiempo de trabajo, semana de 40 horas, etcétera. Los patrones dándose cuenta de la importancia del control de los sindicatos, reconocen el libre ejercicio del derecho sindical en las empresas... y diversas prestaciones sociales son reorganizadas. Pero los huelguistas rechazan los acuerdos. La maniobra de división del gobierno fracasó y la huelga continuó. Pero el día 30 el general De Gaulle disuelve la Asamblea Nacional. A las elecciones de diputados del 30 de junio, los gaullistas triunfan, tienen 293 diputados sobre 378.

Pero habría que esperar realmente el ocaso del poder gaullista para que los liberales, conducidos por el nuevo presidente Valéry Giscard d’Estaing, propulsaran en Francia una auténtica liberalización cultural. Se bajó la mayoría de edad a los 18 años y en enero de 1975 se inauguró la posibilidad de la interrupción voluntaria del embarazo para todas las mujeres. El presidente y su ministro, la prestigiosa Simone Veil, ponen todo su peso político y personal para lograr vencer las resistencias de los medios conservadores e imponer esa decisión. Estas medidas son popularmente bien recibidas y adoptadas con el apoyo de la izquierda, pero el conjunto de las derechas impone una gran resistencia a toda liberación que debe ser impuesta paso a paso, ya que éstas son vistas como una invitación a una subversión generalizada y a la disolución nacional de la cual los eventos del 68 parecían haber sido sólo las primicias.

En conclusión

Uno puede siempre preguntarse si su testimonio es válido. El 68 me agarró felizmente casado y con una hermosa niña de 2 años; no soy un político, en el sentido de que no pertenezco a ningún grupo constituido, soy más bien un joven ciudadano curioso, apasionado por todo lo que ocurre en el mundo, progresista, abierto y ayudando siempre al que pide ayuda; por eso tengo amigos trotskistas, otros maoístas, socialistas, algunas amigas comunistas; con todos participo cuando se trata de organizar algunas campañas o algún evento en nuestra residencia universitaria.

Este activismo social me valdrá, después del 2 de mayo, la sospecha de ser algún “submarino”, aunque la policía no logra ponerme etiqueta de moscovita, castrista, maoísta o anarquista. Yo era probablemente un marxista hedonista y libertario, sin complejo de clase pequeña burguesa.

Creo que los estudiantes antes del 68 estaban poco politizados; el sindicato de estudiantes, que tuvo un fuerte crecimiento por la guerra de Argelia y después la denuncia de la guerra de Vietnam, antes del mayo tenía en realidad pocos militantes y

para 1966 yo, como delegado, tengo en la Facultad de Letras de Poitiers pocas tareas realmente políticas.¹¹ Algunos son como yo, están allí más bien para ayudar a la comunidad, sin deseo de ruptura radical ni de hacer una futura carrera en un aparato burocrático. Es más bien Mayo del 68 el que será nuestro revelador político y nuestra iniciación a marcha forzada.

De esta manera, si el Mayo francés no aportó un cambio social drástico que pueda valerle el título de revolución con el cual lo adornan algunos autores, sí creo que provocó, en la cultura francesa en su conjunto, una conmoción que favoreció la adopción de un cambio en las reglas societales.

La toma de palabra general implicó, en los años posteriores, un reapoderamiento político general de todos los franceses a través de los múltiples roles por los cuales la vida cotidiana nos obligó a transitar. La autoridad de las instituciones que a nuestros padres parecía tan natural, se volvió sujeto de amplios debates.

La Justicia, la Escuela, el Estado, el Ejército, la Policía, la Familia perdieron sus mayúsculas y sentíamos que teníamos el derecho de examinar con lupa y repensar todas esas instituciones heredadas. Tal actitud crítica a veces se enfrentaba muy duramente en la vida cotidiana con las otras generaciones que habían sido formadas en una sociedad militarizada.

En esta medida podemos pensar que los tenores de la derecha francesa tienen, en parte, razón; el legado del 68 es haber permitido la emergencia de un nuevo tipo de ciudadano: consciente, crítico, abierto sobre el mundo y sus transformaciones. Es cierto que muchos regresaron al redil, pero de todas maneras éste hubiera sido su destino natural con o sin las esperanzas levantadas con el 68.

La Pitaya, 24 de febrero de 2016.

¹¹ Por ejemplo, mi gran logro como “delegado sindical” fue haber apoyado la creación de un equipo de rugby en la Facultad de Letras, pero estuve muy orgulloso de esta creación, ya que fuimos campeones de academia e invictos durante dos años.

Los exvotos: imágenes votivas de agradecimiento

The exvotos: Votive Images of Gratitude

*María del Consuelo Maquívar**

Postulado: 28-01-2020 / Aceptado: 06-02-2020

e

El mes de marzo de 2019, el gobierno de Italia, por medio del Comando de los Carabineros para la Tutela del Patrimonio Cultural del Gobierno de Italia, reintegró al pueblo de México 594 exvotos que habían sido sustraídos ilegalmente de algunos templos mexicanos varios años atrás. El encargado de recibir dicho patrimonio fue el Instituto Nacional de Antropología e Historia debido a que se trata de un conjunto de pinturas religiosas elaboradas entre los siglos XVIII AL XX. Un acto de esta envergadura no podía pasar inadvertido, por lo que de inmediato el INAH reunió a un conjunto de sus especialistas y se avocó a la investigación y conservación de las pequeñas pinturas para que pudieran exhibirse al público mexicano. Fue así que este interesante legado se presentó en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo, en la exposición temporal “Memoria de Milagros. Exvotos mexicanos. Patrimonio Recuperado”, en agosto de 2019.

Introducción

La acción de dar gracias es una de las actitudes más nobles del ser humano, y cuando ésta se dirige a la divinidad, sin duda alguna se enaltece. A lo largo de los tiempos, los hombres han tenido infinidad de formas de mostrar abiertamente su agradecimiento, una de ellas es la de los exvotos,¹ que según se ha estudiado, en algunas culturas se remonta a épocas antes de Cristo, tal es el caso de las pinturas rupestres de Altamira y Lascaux o las figurillas ejecutadas en madera o arcilla de partes del cuerpo humano como pies y manos, que se han encontrado en ciertas poblaciones europeas donde al parecer se localizaban centros de peregrinaje.²

Una vez establecido el cristianismo en Europa, hubo reuniones conciliares alrededor del siglo vi, tras las cuales se prohibió la práctica que consistía en colocar en algunos centros religiosos cierto tipo de imá-

* Dirección de Estudios Históricos, INAH. <consuelo maquivar@prodigy.net.mx>

¹ Según el *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española es el don u ofrenda, como diversos objetos que los fieles dedican a Dios, a la Virgen o a los santos en señal y recuerdo de un beneficio recibido. También se dio este nombre a ofrendas que los gentiles hacían a sus dioses.

² David Freedberg (1992), *El poder de las imágenes*, Madrid, Cátedra, p. 169.

genes votivas que evocaban las partes del cuerpo humano que habían sido sanadas; la Iglesia católica no la aceptó porque decían que tenían antecedentes paganos. A pesar de las sanciones religiosas, la costumbre nunca se eliminó, por el contrario subsistió, prueba de ello son los innumerables ejemplos que se aprecian en el mundo católico de hoy en día, en los que los fieles, valiéndose de pinturas, esculturas u objetos varios, han continuado agradeciendo a Dios y a los santos los favores sobrenaturales recibidos. En las siguientes líneas se comentarán algunos ejemplos de este tipo de agradecimientos basados fundamentalmente en pequeñas pinturas, práctica común que aún se conserva en algunos templos católicos de nuestro país.³

Los exvotos mexicanos

En México esta costumbre se arraigó de manera extraordinaria desde la época virreinal, tal es el caso del vasto conjunto de ejemplos que pueden observarse en muchos de los templos mexicanos, especialmente en aquellos que son distinguidos con el nombre de “santuarios”, los cuales así son considerados porque se les adjudica algún hecho prodigioso, bien porque en el lugar se haya manifestado de alguna manera la divinidad o porque en el sitio se rinde culto a alguna reliquia o santo. El santuario mexicano por excelencia es, sin duda alguna, el que se ubica en el Tepeyac, donde se rinde culto a la Virgen de Guadalupe, en la Ciudad de México; otros más también reconocidos y visitados son el de Guadalajara, donde se rinde culto a la Virgen María de San Juan de los Lagos; en Fresnillo, Zacatecas, tiene gran devoción el Santo Niño de Atocha; en San Luis Potosí, en el Mineral de Real de Catorce, se encuentra el de San Francisco de Asís; en Tlaxcala, en la población denominada San Miguel del Milagro, se honra al arcángel que encabeza a estos espíritus de Dios, en el Estado de México, en Malinalco, a Cristo bajo su advocación del Santo Señor de Chalma, y desde luego hay que mencionar los santuarios de donde proceden algunos de los exvotos que aquí se mencionan como el del Señor del Hospital, en Salamanca, Guanajuato, y el del Señor del Llanito, cerca de Dolores, también en Guanajuato. Si analizamos esos pocos ejemplos nos podemos percatar de la variedad de devociones que en ellos se rinde culto, esto es, desde la imagen de Jesucristo y su madre, la Virgen María, hasta algunos santos y los ángeles.

Puede afirmarse que este tipo de pinturas son un reflejo del acontecer diario en las comunidades; al observarlos y leer los textos que muchas veces los acompañan, nos podemos dar cuenta que las personas invocan a sus santos cuando se ha roto la tranquilidad del diario devenir, de manera que por alguna enfermedad, accidente o reyerta que ha puesto en peligro la vida humana, las personas invocan a la divinidad para ser salvadas; en ocasiones, especialmente en el ámbito rural, también se solicita la ayuda divina cuando los animales que son el sustento familiar están en peligro de morir.

Respecto de los materiales utilizados en este tipo de obras puede decirse que por lo general se trata de pinturas hechas sobre tela, lámina o madera, y en cuanto a los autores que debieron ejecutarlas, resulta interesante que en la mayoría de los ejemplos analizados se observa que no se trata de artistas calificados, sino más bien de personas que de manera espontánea o como aficionados se dedicaban a representar en el exvoto lo que los fieles les solicitaban.

Partes que conforman la pintura de un exvoto

Resulta importante analizar cuáles son las partes que distinguen estos ejemplos y que básicamente siempre son dos secciones: por un lado se dibuja la escena principal que relata el acontecimiento que motivó la ejecución del exvoto, en tanto por el otro se pintan las imágenes de Cristo, de la Virgen María o

³ Las ilustraciones que acompañan estas líneas son algunos de los exvotos que fueron sustraídos del país y que el gobierno italiano regresó en 2019 a México, los cuales se encuentran bajo la custodia del INAH.

de los diversos santos a quienes se agradecen los favores recibidos; esta sección es la más importante y la de mayor tamaño, en la que por lo general la figura sagrada representada suele colocarse en un plano superior al de las personas que narran el hecho milagroso, o bien, la colocan en un plan terrenal, como si el devoto estuviera “platicando” con su santo preferido.



Santísima Birgen [sic] de Belén, 1913, (¿?) sobre lámina, 18 × 25.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.



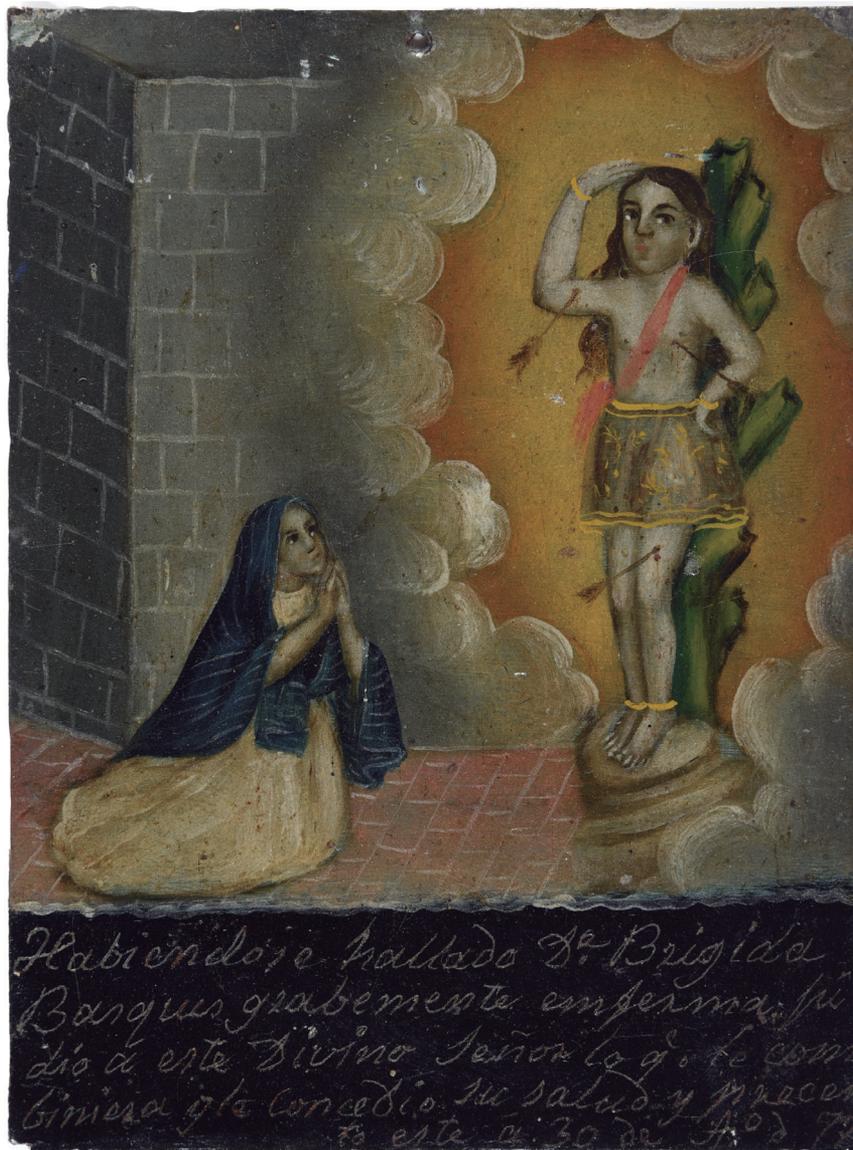
Santísima Cruz, 1897, (¿?) sobre lámina, 12.7 × 18 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

En segundo lugar está el texto breve que refiere en qué consistió el milagro y se escribe el nombre de la persona favorecida con la fecha del suceso. En la mayoría de los casos, se trata de narraciones escritas muy sencillas y no por ello poco explícitas. En general suelen tener errores de sintaxis y ortografía, sin embargo, el lector puede entender el texto que a la vez se complementa con el dibujo. Es posible que los actores del suceso fueran conocidos en la población que estaba al tanto del hecho trágico y a la vez milagroso; de esta forma, los lectores se convierten en testigos que dan fe del poder que tiene la devoción representada, a la vez que ellos mismos propician la difusión de la devoción, así el exvoto se vuelve un recordatorio perene de gratitud.

En la mayoría de los casos se trata de obras de factura sencilla, con poca o nada de perspectiva y nula proporción en la figura humana; sin embargo, hay ejemplos en los que se puede apreciar la mano cuidadosa de quien ejecutó la obra, como la imagen en la que se muestran las figuras de animales en movimiento, lo mismo que de los jinetes, en donde el trazo minucioso deja ver una mano diestra que sabe plasmar los detalles en las imágenes que quiere representar. Otro ejemplo donde esto se aprecia es el de la mujer piadosa que le agradece a san Sebastián haberla curado de una grave enfermedad; si bien es cierto que en la pintura se observan errores que algún artista conocedor del oficio los hubiera superado, es por demás interesante el esmero del pintor aficionado que trató de ejecutar la imagen del santo martirizado, copiándolo de alguna estampa o imagen esculpida, cercana a su práctica devota en alguna iglesia de su localidad.



Señor de las Angustias del Rincón de Romos, 1859, (¿?) sobre lámina, 25.5 × 35.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.



San Sebastián, [1?]/77, óleo sobre lámmina, 17.7 × 12.7 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Hay que decir que llama la atención el colorido de los ejemplos novohispanos que acompañan los textos y que corresponden especialmente a los siglos xix y xx. Si la escena es campestre, trataron de imitar el entorno físico donde aconteció el hecho sobrenatural, de tal manera que los árboles, los ríos y aún las construcciones representan el lugar preciso donde ocurrió el hecho por el que se dan las gracias. Como ejemplo está el caso del exvoto en el que se reconoce el favor de san Isidro, santo español, patrono de los campos de cultivo y de los labradores que tuvo mucha aceptación en la Nueva España. En esta pintura, sin igual, el artista utilizó el soporte de forma apaisada para poderlo dividir en tres secciones, de manera que la persona beneficiada le quiso agradecer al santo que sus tierras prosperaran para obtener buenas cosechas. El hábil pintor que la ejecutó, tomó en cuenta la hora del día, de manera que en cada sección se observa cómo va cambiando el cielo de color mientras se realiza la labor. Así, en el primer recuadro se observa al campesino mientras trabaja con la yunta al amanecer, en tanto en el segundo se ilustra la tierra cuando empieza a fructificar, y en el tercero se muestra a los niños que juegan, así como a los animales que ya descansan después de la faena.



San Isidro Labrador, 1948, óleo sobre tela, 57.8 × 138.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Otro ejemplo muestra de forma sencilla el agradecimiento de una madre, que el 12 de agosto de 1875 estuvo a punto de perder a su hijo porque un caballo desbocado lo atropelló, y gracias al Cristo de Villaseca se salvó y quedó “enteramente sano”.



Sñr. de Villaseca, 1875, (?) sobre lámina, 17.6 × 23.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Como ya se dijo, en muchos casos se observa que quienes pintaron los exvotos son personas que de forma espontánea y sólo inspirados por el relato de quien les solicitó la pintura la realizaron a su libre

entender, como en el caso en el que la mujer devota agradece la protección de Cristo y de la Virgen de Guadalupe. Es bien claro que el pintor del exvoto debió ser una persona sin ninguna habilidad artística, que sólo deja ver su buena intención para que María del Refugio Amador diera gracias por el favor recibido.



Cristo y Virgen de Guadalupe, 1911, (¿?) sobre lámina, 17.9 × 27.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

En otros casos donde no hay texto, sólo se observa la imagen de quien agradece, como en el ejemplo donde se adivina a la Virgen de Guadalupe y a dos mujeres que arrodilladas reconocen sus favores, sin escritura alguna que aclare cuál fue el beneficio otorgado.



Virgen [sic] de Guadalupe, sin fecha, óleo sobre lámina, 14.1 × 17.8 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Resulta interesante analizar otros ejemplos que carecen de texto, pero que al observar la pintura es posible entender cuál fue su objetivo, como en el caso del enfermo moribundo que fue retratado en su lecho. En la cabecera de su cama se ve un esqueleto que simboliza la muerte al momento de su última confesión, a la vez que se evidencia la lucha espiritual entre el bien, representado por san Camilo de Lellis, y el mal, que bien puede identificarse con los diablos de color negro que quieren evitar la salvación de su alma. Es posible que el propio enfermo o su familia, hayan sido devotos de este santo español del siglo xvi, que se entregó al servicio de los enfermos, encarcelados y moribundos, y que es identificado porque sobre su hábito luce una cruz roja, propia de los que se unieron a esta orden hospitalaria que llegó a la Nueva España durante la segunda mitad del siglo xviii. Lo importante de la pintura es lo que se trató de representar: la lucha del alma por su salvación en el último instante de la vida.



San Camilo de Lellis, sin fecha, óleo sobre lámina, 17.8 × 12.7 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Hay muchos casos más donde los devotos sólo mandaron ejecutar pequeñas pinturas de sus más queridas devociones, sin texto que las explique; en ellas el artista sólo pintó las imágenes, de manera que los que las observamos, podemos intuir que fueron hechas en agradecimiento por algún favor recibido, como en las obras en las que se observa a la Santísima Trinidad, a san José con el Niño Jesús y a la Virgen del Refugio; la Trinidad suele ser invocada cuando alguna persona está en peligro, bien sea espiritual o material, en tanto que san José es el protector de las familias y del trabajo, y a la Virgen del Refugio se le pide la solución de problemas y necesidades urgentes.



Santísima Trinidad, sin fecha, (¿?) sobre lámina,
33 × 25.7 cm. Secretaría de Cultura-INAH.



San José con el Niño, sin fecha, óleo sobre lámina,
17.8 × 12.7 cm. Secretaría de Cultura-INAH.



Virgen del Refugio de los Pecadores, sin fecha, óleo sobre lámina, 18 × 15.7 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Como ya se advirtió, en la mayoría de las pinturas se lee el texto de agradecimiento de los donantes el cual complementa muy bien el mensaje de la pintura, de manera que la imagen y el texto se unen para que el espectador entienda cuál es el motivo del agradecimiento. Enseguida se verán algunos ejemplos que nos permiten conocer cuál fue el la razón principal por el que los fieles devotos ofrendan las pinturas. Es evidente, en el conjunto analizado, el factor común que las identifica: el hecho de que las personas salvaron su vida en medio de circunstancias adversas y peligrosas, como enfermedades y accidentes.

Los enfermos que recuperaron la salud

En muchas de estas pinturas, que hacen referencia a enfermos que fueron curados, es posible observar cómo era el interior de los aposentos de la época, algunos de los cuales dejan ver la posición social de los individuos. Tal es el caso de una abuela que, con gran fervor, en marzo de 1902, “pidió al Santo Niño de Atocha que sanara a su nieta Lourdes”, y en agradecimiento mandó hacer la pequeña pintura. Este ejemplo es una buena muestra del trabajo de un pintor que conocía bien el oficio, como se puede apreciar con qué acierto supo utilizar el espacio y la perspectiva, a la vez que deja ver su interés por dibujar con todo detalle el mobiliario del cuarto de la enferma: las sillas, la cama, la lámpara y la mesita con los medicamentos, así como la pequeña imagen del Santo Niño de Atocha, a quien se agradece la curación de la enfermedad.



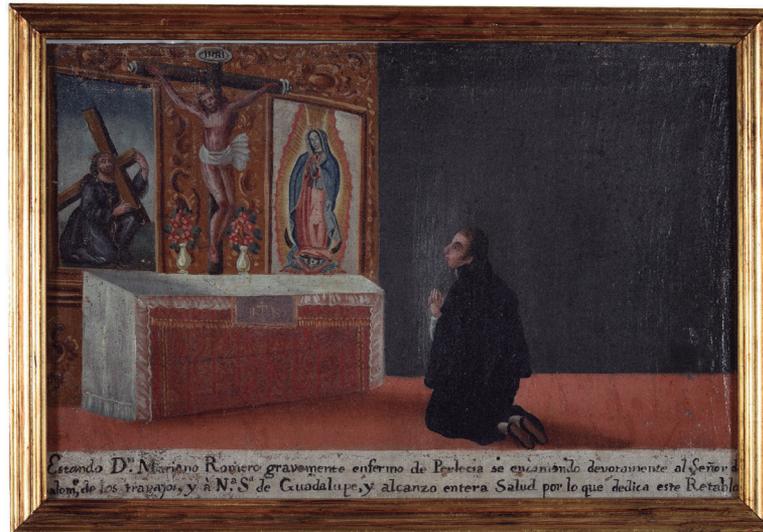
Santo Niño de Atocha, 1902, (¿?) sobre papel sobre lámina, 14.3 × 21.2 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Así también se observa, en el caso de las hijas de Joaquín Castañeda, que en 1865 aparecen orando ante el altar del Cristo de las Angustias para que sane de la pulmonía que sufre su padre. La pintura es lo suficientemente explícita para que el espectador entienda el hecho milagroso: se ve cómo las piadosas mujeres auxilian al enfermo en su lecho, recogiendo el vómito de sangre. La imagen votiva fue dibujada con pulcritud en un pequeño altar, con sus ramilletteros con flores y sus velas, imitando seguramente el altar del templo donde se encontraba el Cristo y que el artista lo incluyó en la recámara del enfermo; por último hay que observar los atuendos de las mujeres con sus ampulosas faldas y sus rebozos que fueron copiados con gran cuidado por el pintor.



Señor de las Angustias, 1865, óleo sobre lámina, 35.7 × 50.9 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

En algunos casos, los devotos agradecidos plasman en el exvoto las imágenes varias que motivaron su curación, por lo que se aprecia que la persona, en su afán de agradecer a la divinidad su recuperación, quiere mostrar públicamente cuáles son sus más queridas devociones. Como Mariano Romero, quien encargó un exvoto en el que se representa un altar ante el cual ora agradecido; se incluyen sus tres imágenes preferidas: el Cristo Nazareno, el Cristo Crucificado y la Virgen de Guadalupe.



Señor de Salome, y de los Trabajos [sic] y Na. Sa. de Guadalupe, sin fecha, óleo sobre tela, 31.6 × 45 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Hay también ejemplos de exvotos en los que el espacio de la recámara es muy sencillo, como el de Ventura García, quien había sufrido un “mal parto”. Así, sólo aparece la enferma en su lecho, en tanto que la cartela de la explicación está trazada con sumo cuidado para que el público que lea el texto quede bien informado del suceso milagroso que aconteció en Querétaro en 1893, gracias a la intervención del Señor del Llanito.



Sr. del Llanito, 1899, (?) sobre lámina, 18 × 25.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Los accidentados, salvados de la muerte

Otro de los temas que se observa en el conjunto de exvotos recuperado se refiere a personas que sufrieron serios percances que pudieron causar su muerte, y se salvaron gracias a la milagrosa intervención de los santos. Así, tenemos desde los accidentes de trabajo hasta los incidentes causados por fenómenos naturales. Tal es el caso de Agustín Sánchez, que dio gracias a san José porque lo sanó de una grave

caída que sufrió mientras trabajaba en un andamio; la pintura, fechada en 1900, muestra el exterior de la fachada de un templo en Vizarrón, que bien puede tratarse del que se localiza en Cadereyta, Querétaro, y que está bajo el patrocinio de San José. El exvoto muestra el exterior del templo trazado apenas con unas líneas, y el momento en el que uno de los trabajadores que se encuentran en el andamio, cae de cabeza “al rajarse una de las vigas que lo sostenía”, según apunta el breve texto. La pequeña pintura muestra a los testigos del accidente: un sacerdote que viste de sotana negra y eleva sus brazos al cielo, tal vez pidiendo la ayuda celestial. Por último, en la esquina izquierda del espectador se ve al devoto Agustín arrodillado, dando gracias a san José por haber salvado su vida.

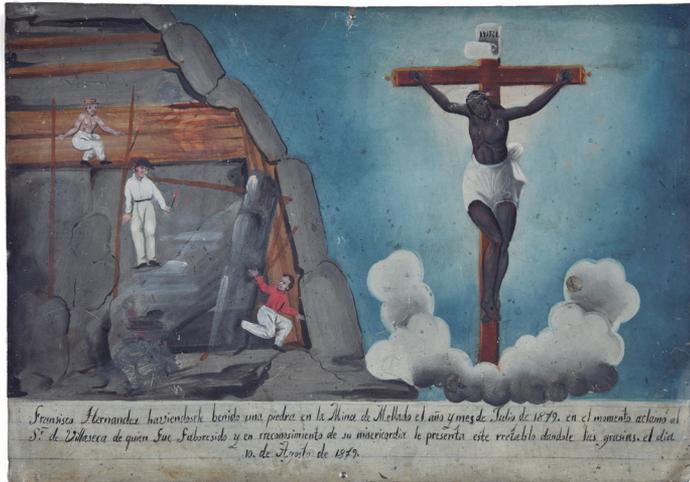


San José, 1900, (¿?) sobre madera, 21 × 25.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

En este conjunto de pinturas hay varios ejemplos que se refieren a personas que sufrieron serias heridas en edificios en construcción, así como en el interior de algunas minas, pues no hay que olvidar que esta labor siempre fue una de las más importantes desde el virreinato. En algunos ejemplos no se aprecia bien la petición escrita porque se ha perdido por el paso del tiempo, pero con el dibujo, el espectador bien puede entender cuál fue el hecho maravilloso que se quiso plasmar en la pequeña pintura.



Sr. de las Angustias, Santo Niño de Atocha y Sór. San Antonio, 1853, (¿?) sobre lámina, 36.3 x 25.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.



Sr. de Villaseca, 1879, (¿?) sobre lámina, 25.5 × 35.6 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Algunos accidentes sucedieron en espacios muy variados, como el que aconteció en el mar y que se describe muy bien, aunque con ciertas faltas de ortografía y sintaxis:

El año de 1903 le acontecio a Juan Jimenes y Leopoldo Sosa aberse livrado de la picadura de un enorme tiburón cuando se asercaban al puerto de Alvarado que con las aguas broncas abia caído en la barquita que ellos llebaban y dan Gracias al Sr. De las 3 Caidas que los salvó en tan penoso transe.

En esta inscripción queda perfectamente claro cuál es el motivo del agradecimiento de los hombres que fueron representados arrodillados ante la imagen del Nazareno, quien viste con túnica morada y aparece en la esquina superior. Por lo pronto, no se puede ubicar claramente en qué templo se honraba esta imagen del “Cristo de las Tres Caídas”, ya que fue una devoción común en muchos sitios, y que rememora el episodio en el que Jesucristo va cargando su cruz rumbo al Monte Calvario, donde fue crucificado, y al no soportar el peso de la cruz, cayó al suelo en tres ocasiones hasta que es ayudado por el Cirineo, tal como lo narran los evangelistas. Por otro lado, resulta interesante observar cómo representaron a los fieles devotos vestidos de marineros, los mismo que la barca dibujada con trazos ingenuos, y el texto que narra cómo el tiburón iba a “picar” en vez de morder, a los jóvenes que se salvaron.



Señor de las Tres Caídas, 1903, óleo sobre madera, 23.5 × 29 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Los que preservaron sus vidas ante incidentes políticos o sociales

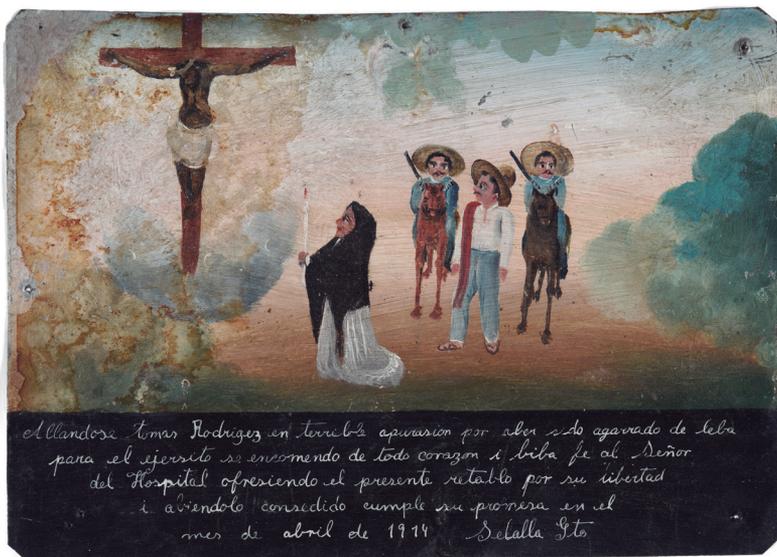
Además de los asuntos que se han comentado, otros más narran hechos que se refieren al momento histórico que vivieron los personajes alrededor de los años aciagos del siglo xix en nuestro país. Así fue que Vicente González le dio gracias al Señor del Llanito porque regresó con vida al lado de su madre, seguramente debió formar parte de alguna de las tropas que luchaban en ese momento, ya que viste como militar. El lugar llamado El Llanito es de origen otomí, donde se rinde culto, hasta la fecha, al Señor San Salvador Consuelo de los Afligidos; se localiza cerca de Dolores, en Guanajuato, y está relacionado con Miguel Hidalgo, pues se dice que ahí oficiaba la misa. Varios son los exvotos del siglo xix que muestran esta devoción que debió tener mucho culto en aquella época.



Ceñor [sic] del Llanito, sin fecha, (¿?) sobre lámina, 17.9 x 25.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

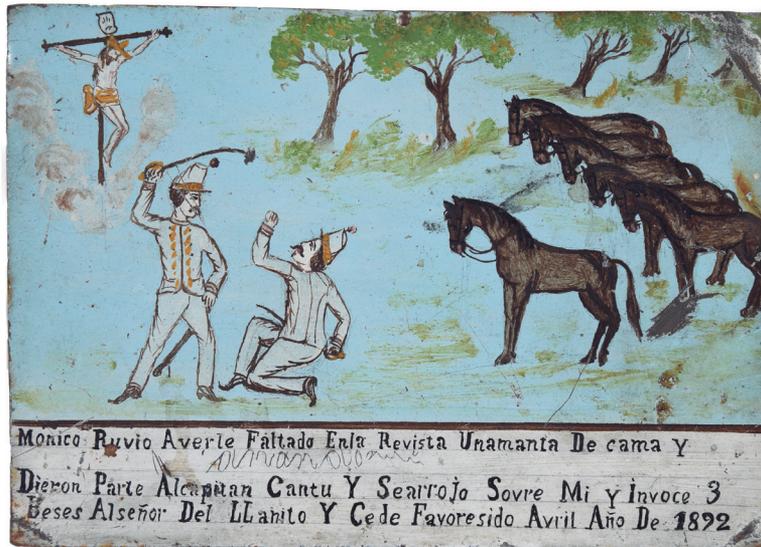
Le acontecio á Vicente González que á-
 Viendo o celo hecho de soldado le prometio
 su querida Madre un Retablo al ceñor del
 Llanito que abien do benido con bien le dedico este á su templo. A. M.

Otros casos muestran a los jóvenes, generalmente con sus madres, que agradecen no haber sido llevados a la “leva”, o bien, como en el caso del soldado Mónico Ruvio, que logró salvarse del rudo castigo de sus superiores porque le faltó una manta en la inspección cotidiana de sus pertenencias.



Al llorando Tomas Rodriguez en terrible apasion por aben sido agarrado de leva
 para el ejercito se encomendo de todo corazon á la Señora del Hospital ofreciendo el presente retablo por su libertad
 á avendolo conserido cumple su promesa en el
 mes de abril de 1914 Delalla Sita

Señor del Hospital, 1914, (¿?) sobre lámina, 18.1 x 25.4 cm. Secretaría de Cultura-INAH.



Señor del Llanito, 1892, óleo sobre lámina, 12.6 × 18 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Diversas narraciones expresan el agradecimiento de las personas que fueron objeto de asaltos, riñas o querellas políticas. Llama la atención un exvoto que refiere cómo una mujer sufrió heridas graves por defender a otra en el Convento de las Recogidas de Celaya, Guanajuato. Ese tipo de establecimientos, que surgió durante el virreinato, eran en casas a donde se reclusan las mujeres para expiar alguna culpa o también para protegerse de alguna situación personal que ponía en peligro su vida, como le sucedió a Ángela Montes de Oca, que era la rectora del recogimiento de Celaya, quien sufrió graves heridas por defender a una mujer cuyo marido entró para matarla. En el exvoto se observa a la esposa tirada en el suelo, en tanto que el marido, con puñal en mano, agrede gravemente a la rectora en un brazo. Ángela mandó hacer el exvoto al Señor de Villaseca, porque aunque quedó mutilada, no perdió la vida.



Señor de Villaseca, 1881, (¿?) sobre lámina, 25.6 × 35.6 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Vale la pena recordar quién fue el español don Alonso de Villaseca, ya que está relacionado con muchas obras de beneficencia en la Nueva España del siglo xvi. Se sabe que su fortuna consistió en ricas

posesiones de tierras y minas, a la vez que se distinguió por su generosidad. Colaboró en la fundación de conventos y fue un gran benefactor de la Compañía de Jesús, a la que apoyó económicamente cuando se establecieron en la capital novohispana. Se dice que él también donó varias imágenes de Cristo para los templos y capillas, de ahí que a estas imágenes se les conoce con el nombre de “Cristo de Villaseca.”

Otra de las imágenes que tuvo y tiene hasta la fecha mucho culto es la del Cristo Negro, llamado Señor del Hospital y ubicado en la ciudad de Salamanca, Guanajuato. En los exvotos que se le dedican se muestra la intervención milagrosa del Cristo: en una de ellas se ve cómo una mujer que iba a ser atacada por su marido es salvada por su madre, en tanto que en otra pintura, Juan Hernández agradece la intervención del Cristo del Hospital porque no murió tras ser asaltado por unos maleantes.



Sr. del Hospital, 1933, (¿?) sobre lámina, 26 × 18.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.



Sr. de el Ospital [sic] de Salamanca, 1933, (¿?) sobre lámina, 17.9 × 23.5 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Cuenta la tradición que una escultura de este Cristo fue hecha por los indios purépechas de Michoacán con pasta de caña de maíz, y su nombre surgió porque en un principio el templo se encontraba a un costado del hospital para indios. También se comenta que su color original era el blanco, pero que se tornó oscuro milagrosamente para esconderse de los hombres que lo querían robar. Hasta la fecha esta devoción tiene gran arraigo en las poblaciones aledañas a Salamanca.

Comentarios finales

Mucho más podría comentarse sobre los diversos ejemplos de exvotos que afortunadamente regresaron a nuestro país. En todos se aprecia el deseo de agradecer a la divinidad algún hecho portentoso que ninguna actividad humana hubiera podido solucionar. Tal vez hoy en día estos ejemplos nos parezcan muy simples o quizá también poco veraces; lo interesante es que debemos entenderlos dentro del contexto de su época y en función de la fe de las personas que los mandaron ejecutar.

De acuerdo con las investigaciones concretadas hasta ahora, es importante señalar que en todos los casos el agradecimiento nace de quien obtuvo el beneficio de continuar con vida, lo cual nos indica el valor que tuvo para las personas representadas no haber perecido ante el hecho que se narra. Esto es, todo exvoto refiere el testimonio de alguna persona ante el temor a la muerte y su deseo de permanecer vivo entre sus familiares. También hay ocasiones en que son terceras personas las que agradecen; tal es el caso de la madre que agradece a la divinidad haber sanado al hijo o la esposa que da gracias porque su marido recuperó la salud.

Lo cierto es que se observa como común denominador, en todos los ejemplos analizados, cómo la imagen que representa a Cristo, a la Virgen María o al santo en particular, que suele mostrarse en un plano superior al de las personas, se convierte en el vehículo eficaz y sobrenatural para expresar la gratitud de las personas.

Los exvotos son testimonios fehacientes de la religiosidad de la sociedad mexicana que los elaboró en una determinada época, y a la vez, nos permiten adentrarnos en la intimidad de las personas, que se manifiesta en las palabras que acompañan la pintura, pero sobre todo, en las imágenes que llegan a ser el vehículo perfecto para comunicar a los espectadores sus más preciadas aspiraciones religiosas.



V. de Guadalupe de Tierras Negras, 1936, (¿?) sobre lámina, 20.7 × 12.3 cm. Secretaría de Cultura-INAH.

Charapan el de antes. Una forma de hacer fotomicrohistoria

Samuel Villela F.*

Carlos García Mora, y Catalina Rodríguez Lazcano, *Charapan el de antes. Vistas fotográficas de un pueblo en la Sierra de Michoacán*, México, INAH / Morevallado Editores, 2018.

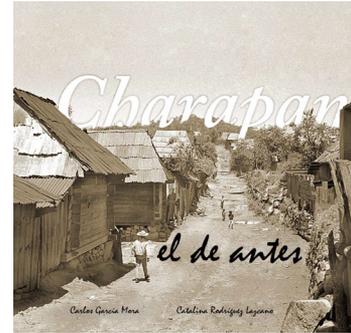
Bronislaw Malinowski en sus “Confesiones de ignorancia y fracaso” (Apéndice II: 472 dentro de su obra *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobiand*. Barcelona, Labor Universitaria, 1935) confiesa:

Debe señalarse un borrón capital de mi trabajo de campo: me refiero a las fotografías. Me dediqué a la fotografía como una ocupación secundaria y un sistema poco importante de recoger datos. Esto fue un serio error... me dejé llevar por el principio de lo que podríamos llamar el pintoresquismo y la accesibilidad. Siempre que iba a pasar algo importante, llevaba la cámara. Si el cuadro me parecía bonito y encajaba bien, lo retrataba... Puse la fotografía al mismo nivel que la recolección de curiosidades, casi como un pasatiempo accesorio del trabajo de campo.¹

Afortunadamente y para el caso del libro de García M. y Rodríguez L., estas confesiones no son aplicables, sino todo lo contrario. Desde el principio de su trabajo de campo, los autores tuvieron en mente llevar a cabo un registro de lugares, personas, eventos, parajes, costumbres, tradiciones: “el propósito de éstas [fotografías] diferente del de tomar retratos, era registrar aspectos del caso urbano, su entorno, su gente y su vida religiosa” (p. 12); “Las series fotográficas tienen un añadido más: re-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Bronislaw Malinowski (1975), “Confesiones de ignorancia y fracaso. 1939”, en José Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.



gistran un itinerario, revelan relaciones entabladas y otros detalles que dejan adivinar al menos algo de cómo se hizo realmente el trabajo de una investigación antropológica” (p. 208).

Tenemos, por tanto, dos objetivos: 1) llevar a cabo un registro fotoetnográfico, y 2) dar testimonio de partes de la trayectoria de investigación en el lugar. Este tipo de enfoques no son comunes entre los etnólogos mexicanos. Aunque las nuevas generaciones de etnólogos ya han recibido una mayor capacitación en cuanto al manejo de recursos audiovisuales, sigue privando el interés en los marcos teóricos, las detalladas descripciones etnográficas textuales. La descripción de un entorno social y cultural a partir de imágenes fotográficas más bien parece ser la excepción.

Mas antes de continuar con la caracterización de esta obra, habría que remitir algunos antecedentes tanto generales como regionales.

Antecedentes

En la etnografía mexicana

Aunque inscritas no para su publicación sino para enriquecer su diario de campo, Barbro Dahlgren elaboró un álbum como producto de sus dos viajes a la mixteca, en 1941 y 1952. En una de las páginas de dicho álbum —que se encuentra ahora a resguardo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM— podemos ver los detalles de una mirada etnográfica. Una foto nos muestra el detalle de una “viga encalada en la que descansa cerca de estacas formando la pared de una casa, techo de tejamanil”. ¿Cuál fue el interés por documentar este tipo de detalles? Resulta obvio que no se trata de

una foto tomada con fines estéticos, sino para documentar un elemento de la cultura material, como se le denominaba entonces a estos artefactos.

Otros casos en los cuales hay un meritorio registro fotodocumental son los de Alfonso Fabila y Julio de la Fuente.

Un caso más contemporáneo es el de Andrés Medina, quien a partir de sus pioneros trabajos de campo en Chiapas se percató de la importancia de ese tipo de registro. Sus reflexiones al respecto pueden encontrarse en “Etnografía y fotografía. Experiencias con la cámara en el trabajo de campo”,² así como en una entrevista que se le hizo el colega Eduardo González (2015) en la revista *Ruta Antropológica*, en su número temático sobre “antropología visual”.

De esas reflexiones, se destacan las siguientes: “De cualquier manera, una y otra [fotografía y etnografía] parten de la misma preocupación por establecer y perfeccionar técnicas de investigación de campo que permitan un mayor rigor y un adecuado control de los registros; en éstos, la fotografía tiene un lugar destacado, indudablemente, pero me parece que el sentido con el que se usan las fotografías es muy diferente”.³

En otro momento, el mismo autor refiere lo siguiente: “La cámara es algo más que una máquina para tomar fotografía; en el trabajo de campo es un instrumento versátil para el establecimiento de relaciones amistosas”.⁴

Podremos ver ahora, someramente, algunos antecedentes regionales para Michoacán.

Historias regionales y fotografía

Si bien dentro de un enfoque más de fotomicrohistoria que fotoetnografía (volveremos después sobre

² Andrés Medina (1998), “Etnografía y fotografía. Experiencias con la cámara en el trabajo de campo”, *Cuicuilco*, vol. 5, núm. 13, pp. 205-229.

³ Eduardo González (2015), “Andrés Medina, etnólogo y fotógrafo”, *Ruta Antropológica Revista Electrónica*, año 2, núm. 3, pp. 122-123.

⁴ Andrés Medina, op. cit., p. 205.

el asunto de la microhistoria), tenemos en el contexto michoacano algunas obras que quieren dar cuenta de la vida de los pueblos a través de las fotografías. Posiblemente haya más, pero se referirán las que se tuvieron a la vista:

Para empezar: César Moheno, y Ricardo Barthelemy, *En la nostalgia del futuro. La vida en el bosque de Michoacán* (Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 1994). De la que, indicativamente, tenemos una frase del preámbulo: “El conjunto de retratos que se presentan en este libro pretenden sugerir caminos para aprehender la vida de estos campesinos”. Esta reflexión es compartida, en otros términos, por García Mora y Rodríguez Lazcano en su obra.

Otra referencia es: Crispín Duarte Soto y Santiago Jiménez Baca, *Zitácuaro, memoria fotográfica* (en dos tomos, edición de los autores, 2005). Esta obra se inscribe más en una tradición fotográfica de elaboración de historias ilustradas, donde se privilegia la fotografía, con algunas referencias contextuales de los pueblos.

También tenemos el *Álbum fotográfico de Paracho. La vida de un pueblo en imágenes* (Universidad Intercultural Indígena de Michoacán / Morevallado Editores, 2006).

Y con un formato de álbum fotográfico: Luis Ramírez Sevilla, *Villa Jiménez en la lente de Martiniano Mendoza* (El Colegio de Michoacán, 2002). Es ésta la obra que más se asemeja a la de nuestros autores, aunque se basa en las imágenes de un fotógrafo local. Una frase del preámbulo es también indicativa, pues plantea que ese proyecto “es un intento de dar a conocer la obra de este fotógrafo michoacano y de ver a través de ella un fragmento de la historia y algunos cambios conocidos por este pueblo y región a mediados del siglo que recién se fue”.

Las referencias contextuales anteriores nos permiten conceptualizar mejor la que refieren los autores de *Charapan*: “El álbum fotográfico, cabe mencionarlo, complementa los estudios llevados a

cabo por sus autores. En particular, el contenido en el libro *El baluarte purépecha*” (p. 12).

Charapan

Después de estos prolegómenos, podremos hacer algunos comentarios sobre la obra que nos ocupa.

El libro-álbum se compone de 127 fotografías, 75 presentadas en una primera exposición en 2009, en la Casa de la Cultura del pueblo, a partir del trabajo de campo desarrollado entre 1973 y 2014.

Después de que nos proporcionan los antecedentes, los autores plantean lo que se aprecia como uno de los 3 compromisos evidentes en la obra:

Primero: “Nosotros hemos querido, con las exposiciones primero y esta publicación después, cumplir el principio purépecha de reciprocidad”. La propia dedicatoria: “Al pueblo de Charapan”, nos evidencia ese primer compromiso. De los otros compromisos se comentará más adelante.

También en su “Preámbulo” los autores plantean una cuestión que va a permear a lo largo del libro, ya que con sus fotografías quieren dar testimonio de la persistente presencia de un entramado cultural que vincula a Charapan con un legado purépecha:

Al publicarse, estas imágenes se ponen a disposición de los charapenses interesados en estos testimonios fotográficos, que hacen posible apreciar el acelerado cambio experimentado en Charapan en las últimas cuatro décadas y, sobre todo, “recuperar su viejo sustrato étnico heredado de ‘los antiguos’ cuando fueron, a la vez, una república de naturales purépechas con su gobierno autónomo, una comunidad agraria y una congregación religiosa” (p. 12).

[...] Los autores esperan que estas fotografías pongan en duda lo que algunos colegas sostuvieron en la segunda mitad del siglo pasado: que Charapan dejó de ser purépecha” (pp. 12-13).

Más adelante, en el mismo tenor comentan:

Hemos descubierto en ellas [las fotos] al viejo sustrato purépecha que permanecía a pesar de que la población había olvidado que, en su origen, se

había integrado como una república de naturales purépechas con su respectivo cabildo y que, a la vez, fue una comunidad agraria y una congregación religiosa. Con ojo atento... puede observarse la secuela del funcionamiento histórico de aquella corporación y la demostración de la hipótesis según la cual, el mundo antiguo asimiló las formas hispanas para desarrollar su propia historia” (p. 16).

Aquí se plantea una cuestión por lo demás interesante: ¿cómo puede verse eso a través de las fotografías?

Para demostrarlo y a partir de su amplio conocimiento de la región, se presenta una argumentación a través de una monografía etnográfica donde se da cuenta de los varios tópicos ennumerados en su índice: “Entorno” (21), “Monumentos emblemáticos” (33), “Calles” (63), “Trojes y cocina” (73), “Imágenes religiosas” (85), “Sucesos y personas” (105), “Viejos” (129).

De las fotografías que se presentan en estos apartados, hay un par que parecen indicativas de los propósitos de los autores.

La primera pertenece al apartado “Viejos”. En el recuadro que permite contextualizar una imagen, la de “Los señores de ‘más antes’”, los autores hacen un análisis histórico de cómo la danza de los “Viejos” simbolizaba el papel de los mandones, los miembros de la autoridad comunal y su papel en la organización social. Representación que se desdibujó con el tiempo y que derivó, en caso extremo, en la folclorización de la danza:

Observando la diversidad de caracteres de las danzas actuales, puede presumirse que hoy vemos el resultado de un largo proceso, desfigurando los rasgos y las funciones originales de la danzada que los viejos purépechas principales llevaban a cabo cada año.

[...] Hoy en día, esta danzada, aunque la efectúa un grupo de danzantes jóvenes, es un hecho que mantiene su fuerte liga con la vida religiosa y es la huella histórica de algo aún más complejo en términos del rito, la cosmovisión y la organización. Por lo dicho, ¿a quién miramos, en realidad, al ver la vieja máscara decimonónica de la fotografía 77? Apenas podemos dejar de sospecharlo: a pesar de la tez

“blanca” y la barba, ésta enmascaraba a un *achá purépecha*, un señor de ‘más antes’ (p. 136).

Y aquí es donde se encuentra el núcleo central en la argumentación de García Mora-Rodríguez Lazcano: entender que la imagen fotoetnográfica es una huella (histórica), un *index*, tal como lo concibe Philippe Dubois en su obra *El acto fotográfico*. Y aquí es posible una digresión para retomar el asunto.

Dentro de la teoría fotográfica se ha discutido mucho sobre lo fidedigno de la imagen fotográfica. En sus inicios, este invento que revolucionó las formas de comunicación gozaba de un alto estatuto de veracidad. No se cuestionaba la verdad de lo representado. Con el tiempo, surgieron los cuestionamientos, argumentándose que lo representado ahí no es la realidad misma, sino un fragmento de ella y su huella. De ahí que Dubois propone el término *index* para precisar que lo que se representa en la foto es una huella de algo que ya pasó, que existió y que tuvo un vínculo con la realidad.

Hecha la digresión, consideramos que lo que los autores de *Charapan* intentan decirnos es que, además de que sus fotografías representan una realidad que se ha transformado visiblemente, muchas de sus imágenes tienen la huella de un legado étnico que los vincula con su pasado purépecha.

Esto también parece evidenciarse en la última foto de la serie.

La toma carece de nitidez y, por ello, es difícil apreciar los detalles, pero registró la presencia purépecha en la fisonomía de sus rostros, su indumentaria, su organización, su santo patrón tutelar, sus cargueros, sus símbolos, su recogimiento religioso, su danza emblemática, su música, sus actuantes lazos de parentesco y la configuración superviviente y vigente de un pueblo. En síntesis, esta instantánea, junto con las del resto del álbum... nos muestra el Charapan purépecha, las secuelas de su extinta corporación, la memoria reproducida y actuada por el pueblo, y el nicho cultural donde se refugia: “el costumbre”. Tal es la parte de lo que puede encontrarse al reverso de esta imagen. Sin duda, cada fotografía tiene detrás una historia que le da sentido (p. 203).

Otras cuestiones

En cuanto a los compromisos que manifiestan los autores en su texto, se ha mencionado ya el de la reciprocidad con los charapenses, al presentar las exposiciones y la factura del libro.

Es posible apreciar un segundo compromiso: el de los autores con su propio trabajo, con la rigurosidad de su investigación —patente en la etnografía que se nos refiere— y el enriquecimiento de su mirada al incorporar el dispositivo fotográfico como herramienta indispensable en el quehacer etnográfico. Y en relación con esto, podremos referirnos a otro compromiso más: el de los autores con la documentación que resultó de la investigación, particularmente el acervo fotográfico.

En el apartado *Post scriptum* se hace una reflexión sobre el incierto derrotero que suelen tener muchos de los materiales resultado de una investigación. Mas los autores establecen un compromiso para salvaguardar el que ellos obtuvieron en su investigación, participándonos las características técnicas de los materiales y la forma en que los han procesado; otra cuestión que no es muy común en el quehacer fotoetnográfico.

Una reflexión, a modo de recapitulación:

El libro es más que eso: *Vistas fotográficas de un pueblo*. Pues estamos ante un ejercicio de fotomicrohistoria, retomando la metodología propuesta por ese otro notable michoacano, don Luis González y González: “La microhistoria es la especie histórica que se ocupa de la añorada patria, la gente de tamaño normal y las acciones típicas y triviales del quehacer cotidiano”⁵ (Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Historia. 1973).

La microhistoria se inclina por la tipicidad; gusta de lo cotidiano. Hechos de escaso bulto y renombre; hechos que no levantan polvareda; hechos de

⁵ Luis González y González (1973), “Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Historia”.

la vida diaria: nacimientos, matrimonios, muertes, enfermedades, tareas agrícolas, artesanías, comercio al menudeo, solaces, ferias, delitos del orden común, alcoholismo, creencias y prácticas religiosas, supersticiones, folklore en suma. Conductas, ideas, creencias y actitudes que caracterizan una comunidad pequeña, que permiten emparentarla o distinguirla, que ayudan a establecer “su originalidad, su individualidad, su misión y destino singulares” y al mismo tiempo su parecido con otras comunidades o con la sociedad que la engloba.⁶

Por su parte, Medina expresa algo semejante, a propósito de la foto que tomó a un barrio de ladinos. Él recuerda aquella foto panorámica de Tenejapa, pueblo que para entonces se hallaba dividido en dos partes, a la manera de las *moieties* comunales, sólo que ahora una parte ocupada por una etnia y la otra por los ladinos. El fotoetnógrafo reflexiona sobre dicha imagen, atribuyéndole ahora un carácter documental-histórico:

Recién yo llego a Tenejapa, el pueblo estaba dividido en dos partes, una parte ladina y una parte india... cuando yo llego, los tenejapanecos, los dirigentes y líderes y ellos comenzaron a comprar propiedades de los ladinos... y comenzó a cambiar el panorama en Tenejapa... Yo tengo una foto muy bonita de Tenejapa desde el cerro, donde se ven las dos partes de la población, ya cambió ahora, está pavimentada, ya hay menos ladinos, prácticamente las casas de mampostería son indígenas también... esa foto del paisaje... es un dato histórico.

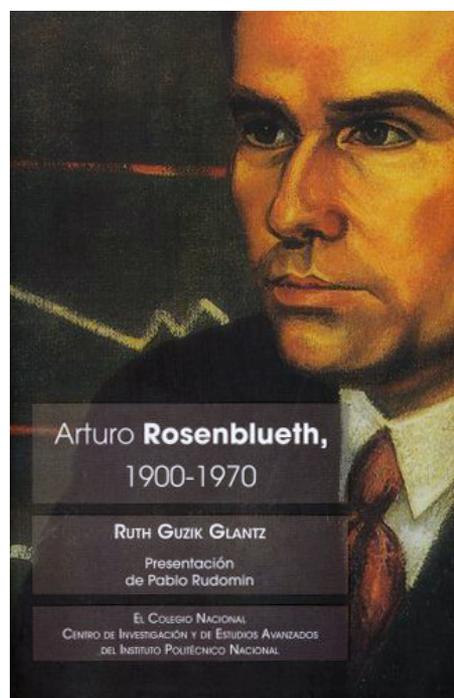
Por último, conviene señalar señalar que García Mora-Rodríguez Lazcano retoman una tradición de fotoetnógrafos, tradición que pareció perderse en los vericuetos de la etnografía posindigenista, pero que ahora parece resurgir entre los jóvenes etnógrafos. Y esperemos que encuentren en la obra de los autores citados un modelo para sus quehaceres.

⁶ Luis González y González (1971), “Microhistoria para multiméxico”, *Historia Mexicana*, vol. 21, núm. 2, pp. 225-241, p. 227.

Arturo Rosenblueth, 1900-1970. Una historia de vida de pasión por la ciencia

Norma Georgina Gutiérrez Serrano*

Guzik Glantz, Ruth. *Arturo Rosenblueth, 1900-1970*, México, El Colegio Nacional / Cinvestav, 2018



Construir una historia de vida

El libro *Arturo Rosenblueth (1900-1970)* que nos ofrece Ruth Guzik, editado por El Colegio Nacional y el Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional nos introduce, mediante técnicas historiográficas y etnográficas, en un recorrido histórico, sociológico,

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.

político y cultural de distintos momentos del siglo XX, así como a temas científicos y especializados sobre varios campos de conocimiento. A lo largo del libro la autora nos va acompañando en una exploración intelectual en torno a los campos que desde la filosofía, la fisiología y la cibernética fueron cultivados por Arturo Rosenblueth.

En general, vemos en las cuantiosas líneas que plasma Ruth Guzik una reflexión detenida y meticolosa del ambiente político, educativo, científico y social de la época en la que vivió Arturo Rosenblueth. Hay aquí una ventana a las obras científicas del autor, hay también un acercamiento a los colegas que en distintos momentos colaboraron o influyeron en el pensamiento de este científico.

En cuanto a la conformación de esta historia de vida, el trabajo se elaboró con base en la consulta de diversos archivos, entre los que destacan los de Walter B. Cannon y Norbert Wiener, localizados en la Escuela de Medicina de Harvard y en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, respectivamente, así como en una cuidadosa revisión de la literatura que ya se ha escrito en homenaje a Arturo Rosenblueth. Pero además tenemos en esta obra un recorrido minucioso por múltiples fuentes: libros, documentos, expedientes, certificados, fotos, archivos, artículos periodísticos, cartas, notas, pinturas de retratos y hasta un timbre postal.

Para mí, la parte más llamativa es el continuo diálogo que también encontramos en este libro, un diálogo de Guzik con las reflexiones y decisiones de Rosenblueth en torno a su manera de hacer ciencia, de ejercer la docencia y construir instituciones científicas en México. Si bien es cierto que a lo largo de la lectura este personaje es ubicado como ciudadano mexicano, como estudiante, como científico en otros países, como profesional de la medicina en México, como constructor de instituciones y de equipos de trabajo, como político y comunicólogo e impulsor de la ciencia, me llama particularmente la atención una especie de profunda identificación que Ruth va logrando con Rosenblueth. Hay aquí un diálogo entre la autora

del libro y la obra científica del autor, una especie de empatía se muestra por ella respecto del trabajo científico de su personaje y también de sus formas de relación docente y de los compromisos institucionales que sostiene a lo largo de la vida.

Hay también un diálogo de Guzik con nosotros, sus lectores, para esclarecernos, para convencernos, para compartirnos sus propios descubrimientos sobre el pensamiento del neurocientífico. Es un trabajo, entonces, de paciente hilvanado de descripciones densas, y también una rica construcción de historia de vida en la cual uno encuentra múltiples diálogos: entre los personajes que van apareciendo; entre Ruth con Rosenblueth, y entre la autora con sus lectores.

Todavía me parece oportuno referir que en este libro, Guzik logra mostrarnos sus afectos por el fisiólogo y filósofo de la ciencia, por la obra científica realizada, por los derroteros enfrentados y por los legados institucionales y humanos de Rosenblueth en y para la ciencia en México.

Así, con todo esto, la obra de a poco se nos fue mostrando como un mosaico policromático que sólo puede ser fruto de quien trabajó con entusiasmo y dedicación en este tema desde los primeros años del siglo XXI, primero como doctorante en el DIE en el Cinvestav y luego como docente e investigadora universitaria en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Creo que Ruth también nos aporta una forma de trabajar, de investigar sobre la historia de vida de un científico mexicano. Desde dónde y cómo formular preguntas de investigación, cómo describir, cómo consultar archivos y presentar evidencias empíricas, cómo organizar tanto las ideas como el amplio y variado material consultado. Podemos aludir a la riqueza de revisión del archivo bibliohemerográfico que Ruth pone en nuestras manos. Así, tenemos más de 70 páginas de referencias bien organizadas, que dan muestra del arduo trabajo de Ruth y que nos dejan evidencia de sus fuentes y la sistematización de un archivo de vida, me atrevería a decir yo, y de cómo en México se construyó cono-

cimiento científico y se establecieron las instituciones para ello.

Por estas razones creo que tenemos aquí también una fuente valiosa de trabajo académico que bien puede dar pauta a futuras investigaciones en el campo de estudios sobre la ciencia y los científicos en México y de las instituciones que los han albergado.

Relaciones para la ciencia

Por lo que se relata en el libro, todo el proceso formativo y profesional de Rosenblueth estuvo acompañado por amplias y relevantes relaciones de distinto tipo. Fueron de especial importancia aquellas relaciones de corte científico que establece Rosenblueth, primero con sus profesores y mentores, también con sus colegas en colindancia geográfica, pero de manera notable, con colegas de otros países, quienes se situaban en temas de común interés. Si esto empieza con su formación en Europa, se acrecienta de manera notable mientras se estuvo formando y estuvo dando clases y colaborando con Cannon, su maestro, en Estados Unidos.

Además, nuestro personaje tuvo la inquietud constante de organizar reuniones, de cierta periodicidad, entre colegas interesados en temas de filosofía de la ciencia primero y posteriormente sobre cibernética. Así pasó de conformar y animar un club de filosofía de la ciencia en Estados Unidos, que después derivó en el llamado Grupo Cibernética, al que también perteneció su gran amigo Norbert Wiener, matemático que le dio su nombre a esta ciencia. Arturo Rosenblueth se nutría de las relaciones tejidas en los grupos de discusión y de reflexión científica y filosófica que él promovió, y que, a su vez, entusiasmaban al resto de los participantes.

Lo anterior, muy en sintonía con lo que había sido su interés por participar en asociaciones científicas internacionales y en haber estado presente, de manera muy activa, en instituciones como El Colegio Nacional —en México—, del que fue

miembro, y como promotor de diversos colectivos científicos, entre los que destaca la conformación de la Sociedad Mexicana de Ciencias Fisiológicas. Un científico muy activo no sólo dentro de su laboratorio, en publicaciones y en la construcción de instituciones, sino en la promoción del pensamiento y la acción científica. Pudiéramos identificar en esto la integración de lo que se ha reconocido como comunidades epistémicas: un espacio de creación de nuevos discursos científicos sobre metodología de las ciencias.

Me permito sostener que, a partir de esas relaciones, los trabajos de Cannon y Rosenblueth en fisiología, aquellos trabajos pioneros sobre la transmisión eléctrica de neuronas, finalmente alcanzaron el reconocimiento con el Premio Nobel de Eccles en neurotransmisión, dónde ya aparecen en relación las tendencias químicas y eléctricas en el tema. Así, el conocimiento sobre neurotransmisión se instala como una producción de relaciones de interacción e intercambio de conocimiento científico.

En este mismo tema de las relaciones para la ciencia, también se puede ubicar, de acuerdo con lo que Ruth escribe, a un investigador activo en colaborar con mucho afecto hacia sus colegas. Un constructor de relaciones amistosas que compartía con su esposa, tanto en Estados Unidos como en México, una forma de establecer relaciones de afecto, sustentadas en el trabajo riguroso y de alto compromiso, pero también relaciones basadas en la confianza y la convivencia social.

Entonces, Rosenblueth fue impulsor y constructor de grupos de científicos, de gran fortaleza y dinamismo, también supo actuar y valerse de relaciones en red con políticos, personal técnico, profesionales de diferentes áreas y administradores para llevar adelante sus proyectos tanto en el Instituto de Cardiología como en el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN, el Cinvestav.

Así podemos ver que en los años de las décadas 1950 y principios de los sesenta están interactuando académicos y políticos del país de manera estrecha, y vemos a algunos universitarios y poli-

técnicos reconocidos pasar de los espacios académicos a los de la política nacional en materia de educación y comunicaciones, por ejemplo. Como es el caso de Víctor Bravo Ahuja, Méndez Docurro, Díaz de Cossío. Ellos pueden también sostener diálogos frecuentes con Barros Sierra y Fernando Solana, y Arturo Rosenblueth será parte dinámica de estas interacciones.

Además de estas relaciones entre científicos, políticos e intelectuales del país, estuvieron las que se establecieron dentro de los centros de investigación que Rosenblueth diseñó y fundó. El trabajo de Ruth Guzik nos muestra a un científico de fuertes convicciones que logra animar el compromiso de sus colaboradores más allá de los puestos o contratos de trabajo. Pero además de apoyarse en distintos profesionales para la consecución de los proyectos institucionales en los cuales se embarca, a él mismo lo podemos ver actuando —como suele suceder en redes de investigación— como profesional multifacético, que investiga, da clases, publica, gestiona recursos, administra, promueve proyectos, diseña espacios físicos y académicos y negocia políticamente la estabilidad del proyecto institucional más grande que tuvo en sus manos, el del Cinvestav.

Con todo esto como apoyo, Rosenblueth impulsará con fuerza un centro de investigaciones que no podía quedarse adscrito a una figura institucional más grande como el Instituto Politécnico Nacional, sino que guardaría autonomía respecto a éste. Un afán por defender las mejores condiciones para el desarrollo científico, sin sujeciones de estructuras institucionales ya establecidas. Me parece que la experiencia y la fuerza de sus intencionalidades le llevaron a sostener en sus hombros un proyecto científico innovador en México, en momentos políticos desventajosos y violentos para el desarrollo científico y universitario en el país. Pero también creo que esta decisión la pudo sostener de esa manera tan independiente de poderes académicos ya instalados, a partir de la amplia capacidad de trabajar y organizarse en red.

Inmigrantes y diversidad cultural en México, siglos XIX y XX

Marcela Martínez Rodríguez*

Pablo Serrano Álvarez (coord.), *Inmigrantes y diversidad cultural en México, siglos XIX y XX. Homenaje al doctor Carlos Martínez Assad*, Pachuca, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 2015.

Extranjero, región y diversidad, conceptos que están relacionados y que resultan ser el común denominador de la obra, objeto de esta reseña. *Inmigrantes y diversidad cultural en México, siglos XIX y XX* es un libro coordinado por Pablo Serrano Álvarez, quien se dio a la tarea de reunir 25 artículos de diferentes autores especialistas en historia de los extranjeros, este texto, además, tiene a bien ser un homenaje al doctor Martínez Assad.

Como el autor lo indica en la introducción del libro, este trabajo es resultado de un congreso que se realizó en el colegio de Hidalgo y cuyo objetivo era discutir y analizar estudios relativos a la migración y a los extranjeros en México. El evento permitió identificar una red de investigadores y especialistas sobre temas particulares, además de explotar y reconocer la diversidad de casos y metodologías que todavía hay por analizar y por aplicar. Finalmente, fue un espacio para reconocer, como mencioné, el trabajo del doctor Martínez Assad.

En esta reseña se darán a conocer las características principales de la obra compilada, es decir, las principales propuestas de investigación, las nuevas perspectivas y por último algunos planteamientos que el libro pone de relieve y que, al mismo tiempo, pueden aportar temáticas y nuevas vetas de investigación.

* Universidad de Guanajuato.

La diversidad y la región son categorías de análisis indispensables o el hilo conductor de la obra. La diversidad, entendida no solamente como un rasgo temático, sino también como elemento metodológico y también como un factor que caracteriza a los grupos de inmigrantes, incluso en el interior de su propia comunidad. La región como espacio intangible que contextualiza y condiciona la dinámica de cada grupo y el fenómeno migratorio.

La diversidad del origen de cada conjunto de inmigrantes condicionó las formas de aculturación, así como también sus actividades económicas y sociales. El destino de estos grupos también fue muy heterogéneo y, del mismo modo que su origen, influyó en la capacidad de permanencia, adaptación o rechazo, como lo comprueban los autores colaboradores en esta obra. Por otro lado, la diversidad de objetos de estudios, de actores sociales, o grupos de extranjeros, dotó a este trabajo de originalidad y dio como resultado una obra muy completa, con una visión amplia de los fenómenos migratorios así como de los procesos históricos en México.

No obstante, la diversidad temática podría suponer, como crítica, la escasez de un planteamiento o conceptualización común; sin embargo, es posible reconocer, por esta misma condición, herramientas teóricas y metodológicas distintas, con ello, el libro propone no solamente reconocer la historiografía tradicional sobre los extranjeros, sino también un cuestionamiento a ésta en aras de advertir y destacar nuevas perspectivas de investigación sobre el fenómeno migratorio. Por ejemplo, es una obra que subsana los obstáculos de algunos estudios de migración porque recurre, con algunos ejemplos, a otras formas de análisis más dirigidas al individuo, la vida cotidiana, familiar o afectiva. A diferencia de algunas corrientes

historiográficas que han privilegiado el estudio de grupos de extranjeros cuantitativamente exitosos o económicamente destacados. En este trabajo, algunos estudiosos resaltan particularidades como las historias de vida de un inmigrante, o una familia y las tribulaciones a las que se enfrenta para poder adaptarse a un nuevo país. Tal es el caso del texto del doctor Martínez Assad, “Un inmigrante libanés por las regiones de México”, que nos lleva a conocer la vida cotidiana en un contexto tan significativo como la Revolución mexicana y retrata, a través de este personaje, la realidad económica, política y social del país en el siglo XX. Cabe men-

cionar también otro ejemplo similar, un estudio de caso sobre la familia Dreitzer, que nos presenta Alicia Gojman, y que —al igual que Martínez Assad— revela datos e historias conmovedoras de la vida cotidiana. El texto de Víctor Rayón sobre la británica Rose y el de Alfredo Romero sobre Sai Shōki, bailarina oriental, también son trabajos que, si bien refieren a la vida personal de un inmigrante, nos permiten reconocer la percepción que ellos tenían de sí mismos por su condición de extranjero, así como las creencias y prejuicios que la población en general adquiriría sobre

los inmigrantes.

Inmigrantes y diversidad cultural..., además, nos conduce también a conocer nuevos sujetos de estudio, es decir, a aquellos extranjeros que no son tan visibles. La gran variedad de autores y temas que caracterizan el libro coadyuvó para que pudiéramos reconocerlos. Por ejemplo, la inmigración jesuita en México, analizada por Marta Eugenia García, quien aunque no se apega al formato tradicional para explicar los procesos migratorios, nos conduce a entender escenarios mexicanos a través de un grupo extranjero, los jesuitas, quienes se en-

Inmigrantes y diversidad cultural en México, siglos XIX y XX

HOMENAJE AL DOCTOR CARLOS MARTÍNEZ ASSAD

PABLO SERRANO ÁLVAREZ, *coordinador general*



frentaron a un marco institucional determinado. Bajo la misma tónica, Verónica Kugel presenta el artículo denominado “Humboldt dialoga con Moctezuma. Festividades mexicanas y alemanas en el Colegio Alemán de la Ciudad de México, 1894-1933”; en este trabajo, el colegio alemán es un escenario en el que ocurren intercambios culturales, el colegio como objeto de estudio se convierte en un ente que cohesionaba y que por sí mismo nos permite reconocer elementos culturales de un grupo de extranjeros, pero también de la estratificación social de la misma comunidad. Gabriel Baeza presenta un estudio a propósito de griegos en México. Raquel Barceló expone el caso de los extranjeros en Pachuca y de qué manera las redes de asistencialismo y la beneficencia se tomaron en actores indispensables para la unión de un grupo de extranjeros; así, vemos cómo la autora propone analizar un proceso migratorio a partir de un nuevo sujeto de estudio: la institución de beneficencia española. En ese sentido, las redes familiares y los lazos afectivos son también variables a utilizar para analizar la emigración de grupos.

Como se ha mencionado, la diversidad regional también constituye una categoría de análisis en este trabajo. Bajo esa perspectiva regional podrían situarse los siguientes trabajos: el texto de Samuel Rico Medina, titulado “Los Baymen de la Laguna. Británicos en tierras mayas, 1665-1717”; más que un análisis migratorio, el autor presenta la formación de un enclave regional resultado de una migración británica y a partir de ello explica la apropiación de un territorio. Describe una historia de ocupación y poblamiento. Por otro lado, Francie Chassen-López refiere a la transculturación y al intercambio en una zona de contacto e integración, el istmo de Tehuantepec.

Bajo un acucioso y exhaustivo trabajo de archivo también se presentan textos con carácter estadístico, que pretenden elaborar la radiografía de una comunidad extranjera. Ése es el caso de los franceses en Veracruz, un trabajo excelente y muy completo escrito por Gerardo Medina, quien pro-

fundiza en la estructura social de esta comunidad y presenta datos muy exactos del desarrollo y dinámica de este grupo, así como sus posibilidades de crecimiento e integración. De manera similar, Luis Alfonso Ramírez expone el caso de los migrantes libaneses en el sureste de México. Ambos trabajos, junto con el texto de Delia Salazar, representan análisis cuantitativos y cualitativos característicos de la corriente historiográfica migratoria basados en un aparato crítico muy completo y objetivo.

Cuando hablamos de regiones, también se dibuja de manera muy clara el mosaico de las realidades mexicanas; no obstante, sería preciso identificar contextos globales que ayuden a explicar las causas de la emigración. Los contenidos del libro nos remiten también a procesos históricos coyunturales nacionales e internacionales a través de algunos episodios migratorios. El texto de Franco Savarino sobre italianos en México y el de Delia Salazar son un buen ejemplo de los trabajos que consideraron integrar condiciones externas para explicar el éxodo. Otros textos que se pueden mencionar y que hacen, de manera muy oportuna, alusión a las características externas son: “Más allá de la región: migración y conflicto internacional. Japoneses en el noroeste de México”, de Sergio Galindo, y el trabajo de Laura Beatriz Moreno, relativo al exilio nicaragüense de 1937.

Por otro lado, si bien sabemos que es indispensable hablar de economía o política, pues muchas veces los procesos y proyectos migratorios responden a estas necesidades, este libro reconoce la importancia de abordar esos temas desde diferentes perspectivas. Así, textos como “Los primeros ingleses y el trampolín de Real del Monte”, de Alma Parra, o “Empresarios extranjeros-capitales mexicanos. Una compañía eléctrica en Hidalgo, 1897-1911”, de Leticia Gamboa, aunque nos remiten a temas de inversión económica, capital extranjero, comercio y proyectos económicos, lo hacen a partir de ejemplos muy particulares que refieren a realidades regionales, comercios en pequeña escala o personajes desconocidos. En este sentido, también

podemos insertar el estudio del doctor Serrano sobre los alemanes en Pachuca y la posibilidad de asentamiento de éstos ante una circunstancia política y económica particular, y con ello nos expone una muestra del carácter y rasgos del migrante alemán en la época y en la región.

Por último, las nuevas metodologías y la interdisciplinariedad es otra variable a considerar por la nueva disciplina histórica. Por ejemplo, Mónica Palma Mora elabora un análisis interesante sobre los extranjeros en Oaxaca utilizando herramientas demográficas.

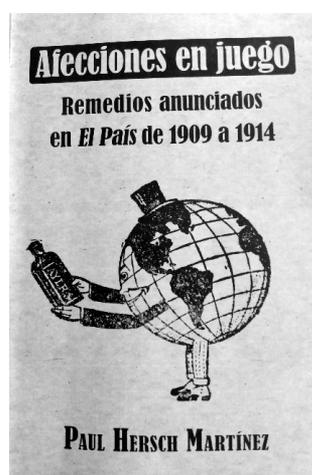
El libro también refiere a españoles, franceses, alemanes, libaneses, japoneses, etcétera. Con ello quiero enfatizar la heterogeneidad como una de las principales características del libro, a diferencia de otros textos que enfatizan aquellas migraciones “exitosas” o “demasiado numerosas”.

La fortaleza del texto radica precisamente en la propuesta de cada uno de los autores, al entender al extranjero desde otra perspectiva y mostrarlos al margen de los grandes éxodos, pero sin dejar de lado conceptos articulados en torno a los procesos migratorios que la historiografía ha discutido y a través de los cuales se pueden explicar los principales éxodos; conceptos como integración, tránsito, cadena migratoria, transculturación. La propia diversidad, la región y el extranjero como ente inmerso en la realidad mexicana constituyeron, a mi parecer, el pegamento de la obra. México como escenario de la diversidad extranjera es, finalmente, la evidencia que este libro nos presenta.

Afecciones en juego

Marcela Dávalos*

Paul Hersch Martínez, *Afecciones en juego. Remedios anunciados en El País de 1909 a 1914*, México, Secretaría de Cultura-INAH/Programa de Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, (Historia), 2018.



Afecciones en juego. Remedios anunciados en El País de 1909 a 1914, focaliza su atención en la historia de los remedios y medicamentos a través de uno de los diarios de mayor permanencia en México durante los primeros años del siglo XX. Cada uno de sus capítulos invita a reflexionar en torno a la confección de un proceso social que derivó en la institucionalización de un saber médico que se instauró como autoridad. La medicina desplazó a las boticas, al farmacéutico, a los hierberos o a los curanderos, para colocar en su lugar las prescripciones “científicas” de los galenos.

Entre las páginas de la investigación de Paul Hersch Martínez se dibuja el paso de una sociedad que se reconocía en los efectos medicinales de las

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

plantas, a otra en la que los pacientes dejarían sus sintomatologías en manos del médico. *Afecciones en juego* es un trabajo que reúne de manera grata reflexiones historiográficas e información cronológica con representaciones pictóricas que dan vuelo a la imaginación y las preguntas. Entre anuncios que ofrecían remedios y medicamentos en *El País*, el autor distingue los contextos de la farmacopea, los del uso de la publicidad, al tiempo que vislumbra las problemáticas que existieron entre los remedios y una medicina que pugnaba por su consolidación.

En un periodo significativo que remite al ascenso de las instituciones en general, tales como educación o seguridad, el libro muestra las polémicas de los médicos con los farmacéuticos. En México, luego de la aprobación del Código Sanitario de 1925, se acusó a diversos productos de “atribuciones infundadas” y fueron, por tanto, retirados del mercado. Esto, entre otras cosas, descalificó a los “saberes populares” de la época, o bien, legisló y favoreció a ciertas firmas y productos, entre los cuales estaban muchos de los que regulaba la American Medical Association y que se anunciaban en *El País*: así sucedió, por ejemplo, a uno de los remedios más famosos de la época, que era el de la Sra. Pinkham. En 1921 fue denunciado como “remedio fraudulento”, pero detrás de la acusación, el libro *Afección en juego...* nos deja ver el complejo mundo que existió durante aquella época de “transición entre la farmacia clásica que confeccionaba medicamentos a partir de las prescripciones individualizadas y la industrial”, que dispensaría “medicamentos de línea”.

Las respuestas a aquellas acusaciones hablan más que mil palabras: “¿cuándo un remedio ha vivido por más de treinta años, aumentando continuamente su popularidad e influencia, y miles de miles de mujeres declaran que deben sus vidas a él, no es lógico suponer que es un artículo de gran mérito?”. Detrás del comentario de la señora Pinkham se vislumbra una rebeldía hacia las críticas médicas: “Desafiamos al mundo entero a que se nos presente otro remedio... que haya obtenido la in-

mensa demanda y mantenido la misma por tantos años como el compuesto Vegetal de la Sra. Lydia E. Pinkham...”

En el proceso de apertura de ese cada vez más agresivo mercado, se iluminan los referentes culturales que circularon durante aquel periodo en el que las fórmulas de los remedios eran personalizadas. Los productos se acompañaban de una explicación respecto a los males; las ilustraciones se acompañan de sus respectivas listas de males-tares a los que combaten, creando una atmósfera que envía al lector contemporáneo a los ojos de los hombres y mujeres que en la primera década del siglo XX recibían en su casa el diario. La construcción social de la salud, higiene y enfermedades se vislumbra desde los anuncios que motivaban a adquirir “luz eléctrica” —por ser segura, brillante, limpia, inodora o sanitaria, entre otros tantos atributos—, hasta los que ofrecían “extracto Vegetal Antidiabético”, que podía comprarse en una Botica de Guanajuato.

La “construcción social de la realidad diagnóstica” se muestra inmersa en un universo de consumidores que se reconocían definidos en caracteres malsanos que hoy nos resultan extraños: “Personas delicadas, cuerpos cargados de impurezas, cerebros que requieren despeje, músculos carentes de alimentación, nervios débiles, médulas desnutridas y carentes de tono, intelectos faltos de energía”, etcétera. ¡Todos ellos podrían curarse con el Vino Cordial de Cerebrina del Dr. Ulrici! Desde esta misma óptica, los lectores de *Afecciones en juego...*, nos adentramos en píldoras para anémicos, tonificantes nerviosos, comprimidos para cloróticos, tónicos para los nervios, reconstituyentes contra dolores de cabeza, jugos vigorosos para neurasténicos y una larga lista de remedios que aluden a un mundo casi perdido. *Afecciones en juego* recupera la representación de aquel mundo que fue conservado gracias a la colección de un asiduo lector del periódico *El País*, Rafael Martínez Illescas, que si no hubiera sido por sus descendientes sus páginas habrían sido devoradas por el polvo, el agua, el viento y el olvido.

Aquel imaginario medical que refiere a otra percepción del cuerpo se muestra en la piel, las jaquecas, la obesidad, los ojos, la digestión, las fiebres, el alcoholismo y todo cuanto se relaciona con malestares humanos singulares. De ese extenso mundo nos habla la percepción que se elaboró respecto a los males femeninos, tal como se explicita desde el Compuesto Vegetal de la Sra. Lydia E. Pinkham, que revela mucho más que las representaciones femeninas de la época. ¿Cómo debía ser la mujer sana y bella, además de saludable y feliz? Los síntomas a los que se dirigía esa publicidad femenina, ya fuesen jóvenes pubertas o señoras (languidez de sangre, caída de matriz, dolores, tumores de útero, debilidad, flujo, melancolía, etcétera), está marcada por la fisiología de los órganos reproductores femeninos: hablan de una época que enfatizó su rol social. Ya fuesen señoritas o esposas, los anuncios las señalaban en función de malestares genitales que les impedían realizar sus ocupaciones. Las mujeres enfermizas y achacosas que “a menudo sufren algún desarreglo del aparato femenino”, eran inútiles, entre otras cosas, por su falta de rendimiento en el hogar. Llama la atención que éstas últimas “carecen de ambición”, pues sus “propios pesares les ocupan todo el pensamiento”, además de que “evitan todos roce social” pues

siempre “sufren de melancolía”. La “ambición e influencia atractiva” de las féminas saludables, por el contrario, “obliga a los hombres a hechos prodigiosos y heroicos”. El remedio femenino tenía sentido en función de que su fortaleza sirviera a los hombres; esos tónicos “mercancía” que abarcaban cualquier cantidad de síntomas, todos “siempre posibles”, se multiplicaron “anunciando su creciente protagonismo como eje definitivo de la terapéutica”.

El libro de Paul Hersch es un diálogo, en ocasiones gratamente melancólico, de un mundo casi desaparecido. Desde una mirada médica que dialoga tanto con sus propios afectos como con su profesión, el autor entabla conversaciones con los componentes contenidos en las plantas con que se elaboraban los remedios, describe las causas de defunción en la Ciudad de México, al tiempo que polemiza y conversa con otros especialistas en fórmulas, experimentos y resultados de las sustancias y componentes de los remedios. Gratamente melancólico, añadido, en tanto su lectura posibilita congelar estereotipos y distanciarse de la maquinaria medical que, asociada al mercado y a la publicidad nos deja una útil sentencia: “El remedio no puede venderse si antes no se ha vendido la enfermedad que lo requiere”.

Política editorial y normas de entrega para colaboradores

Política editorial

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH es una publicación semestral auspiciada por la Coordinación Nacional de Difusión del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Publica trabajos originales, resultado de investigaciones recientes, de carácter teórico o empírico, en el área de ciencias sociales y humanidades. Su política editorial parte del principio de la interdisciplinariedad, entendida ésta como la necesaria vinculación entre los saberes histórico, antropológico, arqueológico o lingüístico, practicado por diversos investigadores mexicanos y del exterior bajo el patrocinio institucional o personal en dichas áreas del conocimiento científico.

Tiene como finalidad contribuir a la divulgación científica, la reflexión académica, la discusión y la crítica a través de diversas investigaciones producidas en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, con especial énfasis en aquellas disciplinas y especialidades que se remitan a las diferentes áreas de la antropología: etnohistoria, arqueología, conservación, restauración, lingüística, patrimonio cultural, antropología social, etnología y antropología física.

Es un espacio académico que pretende abordar problemáticas de estudio y análisis antropológicos relevantes, bajo diversos enfoques y análisis para la discusión teórica, las vicisitudes metodológicas y la interpretación de las múltiples realidades y actores que conforman el espacio social del presente y del pasado.

Es una publicación arbitrada, cuyos artículos son dictaminados por pares ciegos, que buscará refrendar su indexación en las bases de datos de Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Bibliografía Lingüística de México desde 1970 (LingMex). Se publica de manera regular en formato impreso y en versión digital a través del Open Journal System (OJS-INAH) y recientemente a través de la plataforma Flipping Book (FB).

Se organiza internamente y tiene un funcionamiento editorial a partir de los siguientes órganos colegiados: el Comité Editorial, el Consejo Editorial y los editores de sección.

Normas editoriales

Publica semestralmente artículos de investigación, documentos de trabajo, experiencias académicas, trabajos etnográficos, de discusión y análisis teórico y metodológico, reseñas bibliográficas y anecdotarios sobre las ciencias sociales y las humanidades, dirigidos a la comunidad científica y académica de estas áreas.

Recibe colaboraciones originales (de autoría propia) e inéditas (que no hayan sido dadas a conocer por ningún medio impreso o electrónico, formal o informal) que no estén siendo postuladas de forma simultánea para su publicación en otras revistas u órganos editoriales.

Los artículos postulados para las secciones "Aportes" y "Diversa" se someterán a un proceso editorial que incluye tres fases.

Primera fase

El artículo será objeto de una revisión inicial por parte del Comité Editorial, en la que se asegure el cumplimiento de la ética editorial que corrobore el carácter inédito y original del texto. El envío del artículo incluirá una carta compromiso firmada por el autor donde se asegure que el artículo cumple de manera estricta con estos requerimientos indispensables.

La revista se encargará de corroborar que el texto se ajuste a los requerimientos formales indicados en estas normas editoriales. Los miembros del Comité Editorial de la revista determinarán la pertinencia temática de la colaboración para ser publicada, antes de pasar a la siguiente fase.

Segunda fase

Concluida satisfactoriamente la primera fase, la colaboración será enviada a dictamen bajo la modalidad "doble ciego" a dos pares académicos, especialistas en la temática de la colaboración, de distinta adscripción

entre sí, externos a la institución de adscripción de los autores, con conocimientos amplios sobre el tema, o bien, especialistas en el mismo. El resultado emitido por los dictaminadores será por escrito mediante el formato elaborado para ese efecto, en donde el dictamen podrá ser:

- 1) Publicar sin cambios.
- 2) Publicar una vez hechas las correcciones indicadas (cambios ineludibles).
- 3) Rechazado por no cumplir con los requisitos mínimos de redacción y metodología científica.

Así mismo, el proceso de dictamen determinará la clasificación de la colaboración en la sección de la revista a que corresponda. Ellas son:

a) *Aportes*: incluye artículos científicos, producto de una investigación empírica o teórica rigurosa, que ofrece resultados (parciales o finales) en torno a una problemática particular, en el marco de una especialidad o derivada del trabajo interdisciplinario, con la contrastación y comprobación sistematizada de hipótesis o su refutación, donde se plantean los objetivos propuestos, la metodología y técnicas aplicadas, presentando enfoques de actualidad en la temática abordada. Se trata de ensayos rigurosos que dan cuenta de nuevas reflexiones y enfoques, los cuales ofrecen interpretaciones comparativas o amplias, propuestas propias y avances logrados en torno a determinada problemática o campo científico y son de interés para las diversas disciplinas antropológicas y de ciencias sociales. Exponen sólidas y originales argumentaciones sustentadas en un amplio conocimiento del tema que invitan al diálogo o la polémica; pueden ser resultado de una investigación sobre el estado actual de una problemática científica, la presentación de una revisión crítica, de carácter teórico o metodológico. Todo ello deberá cumplir con una exposición sistemática y consistente de alta calidad científica y expositiva.

b) *Diversa*: incluye entrevistas a especialistas o informantes calificados sobre temas de interés, informes técnicos, crónicas sistematizadas de campo o de procesos de investigación, traducciones o transcripciones, y sea de conferencias relevantes, artículos de poco acceso o significativos obtenidos de otras revistas o periódicos, o de fuentes históricas comentadas; reseñas críticas o controversias, resultado de congresos, coloquios o seminarios, invitaciones a dichos eventos o a espacios académicos, ponencias, noticias de nuevos descubrimientos o aportaciones en vías de interpretación y aplicación; biografías y pasajes autobiográficos significativos de personajes y colegas de las diferentes especialidades del pasado y del presente, contribuciones literarias y plásticas. Cualquiera de estas modalidades exigirá la presentación de textos de alta calidad sustentados en líneas de investigación, proyectos o temas de interés para las disciplinas antropológicas, la historia, otras ciencias sociales o ciencias auxiliares.

c) *Antropocdotario*: incluye experiencias, reflexiones, anécdotas del trabajo de campo antropológico que son narradas literariamente. Los textos reflejan las vicisitudes a las que se enfrenta el investigador y suponen la puesta en valor del trabajo de campo (su publicación será a discreción del Comité Editorial).

d) *Antropología de la imagen*: incluye trabajos sobre temas de fotohistoria, arte rupestre, gráfica, glífica, iconografía de monumentos, graffiti, arte urbano, imagen en movimiento, o documental como herramienta antropológica.

e) *Reseña bibliográfica*: versa sobre ediciones recientes o pasadas, preferentemente de no más de cuatro años, cuyas aportaciones o controversias ameriten nuevas reflexiones o apoyen su divulgación científica.

En caso de discrepancia entre los dictámenes emitidos, las colaboraciones propuestas serán enviadas a un tercer dictaminador cuya decisión será definitiva para su publicación. El resultado final de los dictámenes es inapelable.

Todo el proceso editorial se ajusta a estrictas reglas de confidencialidad; el proceso de dictamen se lleva a cabo bajo un riguroso anonimato.

Tercera fase

Una vez que la colaboración ha sido aceptada para su publicación, se iniciará el proceso de planeación y programación para su publicación de acuerdo con las normas editoriales de la revista.

El Comité Editorial enviará al autor el dictamen respectivo para que realice los cambios pertinentes.

Una vez concluida satisfactoriamente esta parte del proceso de corrección editorial, se envía al autor la carta de aceptación para publicar su colaboración en la revista. Esta fase concluye con las etapas de diagramación y revisión final por parte del equipo de producción editorial.

Los textos propuestos para las secciones “Reseña bibliográfica” y “Antropocdotario” se someterán a la primera y tercera fases del proceso editorial, exceptuando lo relativo al dictamen.

Comunicación con los autores

Toda la comunicación entre autores y revista durante el proceso editorial se llevará a cabo únicamente vía correo electrónico.

Propiedad intelectual

La propiedad intelectual de las colaboraciones pertenece a los autores, y los derechos de edición, reproducción, publicación, comunicación y transmisión, en cualquier forma o medio, así como su alojamiento en bases de datos, a la revista. Para ello, los autores enviarán al correo electrónico de la revista una carta de originalidad indicando que el trabajo es inédito (según se estipula en la primera fase).

Extensión de las colaboraciones y formato de entrega

La extensión de las colaboraciones, incluyendo imágenes y bibliografía, será la siguiente:

- a) Aportes: máximo 30 cuartillas
- b) Diversa: máximo 25 cuartillas
- c) Antropocdotario: máximo 10 cuartillas
- d) Antropología de la imagen: máximo 5 cuartillas y 15 imágenes
- e) Reseña bibliográfica: máximo 10 cuartillas

Los títulos de las colaboraciones (en español y en inglés) no deben exceder las 15 palabras.

Los artículos propuestos para las secciones “Aportes”, “Diversa” y “Antropocdotario” irán acompañados de un resumen con una extensión de 70-100 palabras, e incluirán de 4-8 palabras clave. Este resumen se presentará también traducido al inglés.

Los artículos se presentarán en archivo Word, en mayúsculas y minúsculas, con espacio y medio de interlineado, en familia Arial o Times de 12 puntos. El documento debe nombrarse con: el nombre y apellido del autor separados por un guión bajo (Monica_Herrera.doc)

Los cuadros, tablas y gráficas se enviarán en archivos separados del texto en Word, en el programa en que fueron creados. Los mapas, planos, dibujos y fotografías se entregarán en archivo de imagen JPG con una resolución de 300 dpi, en escala de grises, el nombre de los archivos JPG incluirá el tipo de ilustración (foto, mapa, etcétera), una cifra que señale el orden de aparición y las iniciales del autor de la colaboración (nombrar el JPG mapa_1_iniciales del autor del siguiente modo: mapa1_MH). La inclusión de imágenes se indicará en el cuerpo del texto y quedarán perfectamente identificadas con sus respectivos pies de imagen, que incluyan fuentes y créditos.

Las imágenes propuestas para “Antropología de la imagen” podrán incluirse en sus colores originales; deberán entregarse en formato JPG, tener una resolución de 600 dpi y un tamaño equivalente a los 29 cm por su lado más largo.

Se entregará como documento adicional una Lista de tablas, gráficas, dibujos, fotografías, etcétera, numeradas consecutivamente en un documento de Word (el documento debe llamarse: lista de figuras_iniciales del autor: lista de figuras_MH)

Las referencias bibliográficas, incluidas de manera alfabética al final del artículo, serán únicamente de las obras consultadas y citadas a lo largo del texto. El sistema a utilizar para las referencias será el modelo Harvard, del que se ofrecen los siguientes ejemplos:

CITAS EN EL CUERPO DE TEXTO

Incluyen el apellido del autor, el año de publicación de la obra, luego dos puntos y las páginas correspondientes:

... ciencia y método de esclarecimiento (Husserl, 2015: 55-56), o bien:
... en estas ideas seguimos a Husserl (2015: 55-56).

BIBLIOGRAFÍA AL FINAL DEL TEXTO

Se dispondrá en orden alfabético por apellido del autor, editor o coordinador del libro o artículo.

CITA DE LIBRO

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), *Título de la obra*, número de edición (sólo a partir de la segunda edición), Lugar, Editorial, número de la página o las páginas citadas:

HUSSERL, Edmund (2015), *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, FCE.

CITA DE ARTÍCULO EN LIBRO

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), “Título del artículo”, editor o coordinador del libro, *Título de la obra*, Lugar, Editorial, número de páginas del artículo o páginas citadas:

PALERM VIQUEIRA, Jacinta (2011), “Distritos de riego: algunos mitos”, en Mechthild RUTSCH, y Alba GONZÁLEZ JÁCOME (coords.), *Culturas políticas del agua en México y un caso del Mediterráneo*, México, INAH, pp. 39-80.

CITA DE ARTÍCULO EN REVISTA

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), “Título del artículo”, *Nombre de la Revista*, volumen, número de la revista, páginas citadas.

DORRA, Raúl (2009), “Uno y el animal”, *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 87, pp. 22-28.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

Es mejor evitar incluir allí referencias bibliográficas; si se llegan a usar, será para hacer acotaciones al texto general, y las referencias a otras fuentes incluidas en las notas a pie se hará según los lineamientos del sistema Harvard.

Los textos citados en notas al pie deberán incluirse así: *a)* nombre completo del archivo la primera vez que se mencione, con su abreviatura entre paréntesis, para citas posteriores, *b)* ramo, nombre del notario u otro dato que indique la clasificación documental, *c)* legajo, caja o volumen, *d)* expediente, *e)* foja.

Una vez aceptadas, las contribuciones serán revisadas y editadas por un corrector de estilo. Los escritos corregidos se someterán a consideración del autor antes de ser publicados.

Cada número de la revista se integra con las colaboraciones de acuerdo con la programación y aprobación en orden cronológico en el momento del cierre de la edición y que sean aceptadas; sin embargo, la revista se reserva el derecho de adelantarlas o posponerlas.

Todo caso no previsto será resuelto por el Comité Editorial de la revista.

Cabe aclarar que una vez recibida una colaboración para dar inicio a su proceso de edición no se aceptarán nuevas versiones de la misma, en ninguna circunstancia, durante las etapas del proceso. De igual manera, la colaboración puede ser desestimada en cualquiera de las tres fases en caso de no cumplir con los requisitos previamente estipulados, o por falta de respuestas por parte del autor en el plazo de tiempo señalado durante el proceso editorial.

Los autores, dictaminadores, miembros del Consejo y del Comité Editorial, podrán recibir, si así lo solicitan, constancia por su participación en los procesos de la revista.

Toda colaboración deberá incluir en hoja aparte la siguiente información: nombre del autor, dirección, número de teléfono, de celular, de fax y correo electrónico, institución en que labora y horarios en los que se le puede localizar. Podrá ser enviada, en impresión láser y archivo digital en CD, a la dirección de la revista.

Los autores recibirán cinco ejemplares de la publicación en la que aparezca su colaboración; en el caso de coautoría (con un máximo de tres autores), recibirán tres ejemplares por autor.

Los dictaminadores recibirán un ejemplar del número en el que participaron. Los miembros del Consejo Editorial reciben un ejemplar por cada número editado. Asimismo, los integrantes del Comité Editorial recibirán un ejemplar por cada número en el que participen.

No se publicará en números consecutivos a un mismo autor.

Los dictaminadores no evaluarán en números consecutivos.

Correo electrónico: revistainterdisciplinariainah@gmail.com



A P O R T E S

Relato de la Revolución y reflexión sobre la juventud urbana post Tlatelolco en *Reed, México insurgente* (Paul Leduc, 1970)
Iris Pascual Gutiérrez

Las escuelas normales rurales en el movimiento estudiantil del 68 y la resistencia a la Reforma educativa subsecuente
Yessenia Flores Méndez

Memoria y pueblos originarios de la Ciudad de México: usos del pasado, reivindicaciones del presente
Akuavi Adonon / Mario Barbosa

Natú'va, tlahmáquetl, meso: los que saben la palabra sagrada en la Montaña de Guerrero
Samuel L. Villela F.



El espacio ritual del Divino Rostro en la cosmovisión del Valle de Toluca
Iván Renato Zúñiga Carrasco

D I V E R S A

“Mitologías culturales” de Andrés Ortiz-Oses: reflexiones críticas desde la antropología
Julio Amador Bech

Negritud en Mestizoamérica: los casos de México y Perú
Christina A. Sue / Tanya Golash-Boza

ANTROPODOTARIO

68, el alumbramiento de una generación
Guy Rozat

ANTROPOLOGÍA DE LA IMAGEN

Los exvotos: imágenes votivas de agradecimiento
María del Consuelo Maquívar

