



**ANTROPOLOGÍA**

**REVISTA INTERDISCIPLINARIA**

**DEL INAH**

NUEVA ÉPOCA, AÑO 3, NÚM. 7, JULIO - DICIEMBRE DE 2019



*Dossier*  
**Fronteras**

# ANTROPOLOGÍA

## REVISTA INTERDISCIPLINARIA DEL INAH

NUEVA ÉPOCA, AÑO 3, NÚM. **7** JULIO - DICIEMBRE 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: *Mariachi en La Playa*, Bogotá, Colombia, © Juan Carlos Rodríguez Ogarrio, sin año.

*Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*

*Editor:*

Benigno Casas

*Comité editorial:*

Marcela Dávalos López (DEH-INAH), Valerie Magar Meurs (ICCROM), 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 (ENCRIM-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. 7, julio-diciembre 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 30 de julio de 2021, con un tiraje de 1000 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.gov.mx/images/transparencia/20190909\\_avisos\\_antropologia.docx](https://www.inah.gov.mx/images/transparencia/20190909_avisos_antropologia.docx)

# S U M A R I O

Presentación **3**

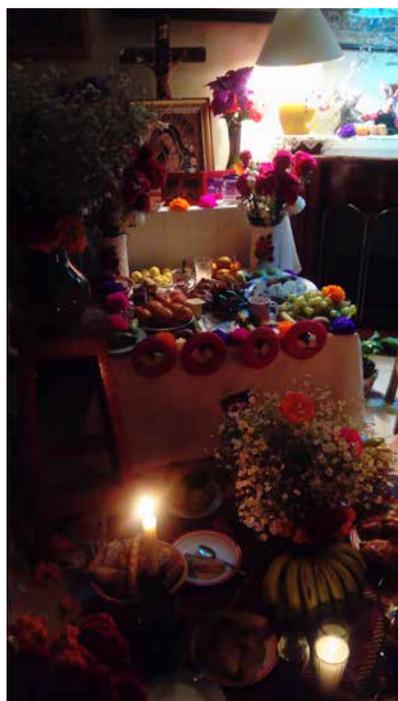
## A P O R T E S

Entre legalidad e ilegalidad.  
Prácticas de consumo  
transfronterizo de cannabis  
en la frontera Tijuana-San Diego  
*Jaime Andrés Vinasco Barco /*  
*Alberto Hernández* **5**

Fronteras internacionales  
y fronteras de género:  
experiencias de transfobia  
y transgresión en México  
*Gianmaria Lenti /*  
*Bernardo López Marín* **21**

Vulneración del cuerpo  
femenino en las fronteras:  
facetas de un problema  
desde la literatura  
*Rodrigo Pardo-Fernández* **45**

Consensos y paradojas  
en el arte de la frontera  
entre México y Estados Unidos  
*Adriana Chamery García/ Omar*  
*David Ávalos Chávez/ Gloria*  
*Ignacia Vergara Mendoza* **54**



Reynosa como ciudad fronteriza:  
su dinámica, identidad  
y procesos históricos  
*Gilda Alejandra*  
*Cavazos Castillo* **72**

Dos comunidades tlaxcaltecas  
en los límites de la violencia.  
Un conflicto por “los topes”  
*Javier Rodríguez Sánchez /*  
*Martha Milena*  
*Cuellar Chaves* **89**

El trazo septentrional de la línea  
divisoria de los obispados  
de México y Michoacán  
en el siglo xvi,  
a partir de la frontera  
precortesiana mexicana-tarasca  
*Juan Ricardo*  
*Jiménez Gómez* **107**

Las fronteras lacustres  
del Distrito Federal  
*Brian Alexis Ley Pérez* **120**

Fronteras que configuran cultura  
e identidad: el Día de Muertos  
en San Andrés Mixquic  
*Verónica Zamora Jiménez* **131**

## D I V E R S A

Semiología del gesto expresivo.  
Gestos mesoamericanos  
e iberoamericanos  
*Gabriel Luis Bourdin* **146**

Un calendario de 260 días  
entre los ayöök de Oaxaca  
*Araceli Rojas*  
*Martínez Gracida* **166**

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

Breve estudio de los delincuentes  
de la penitenciaría de Puebla  
*Zaid Lagunas Rodríguez /*  
*Bertha Ocaña del Río* **177**

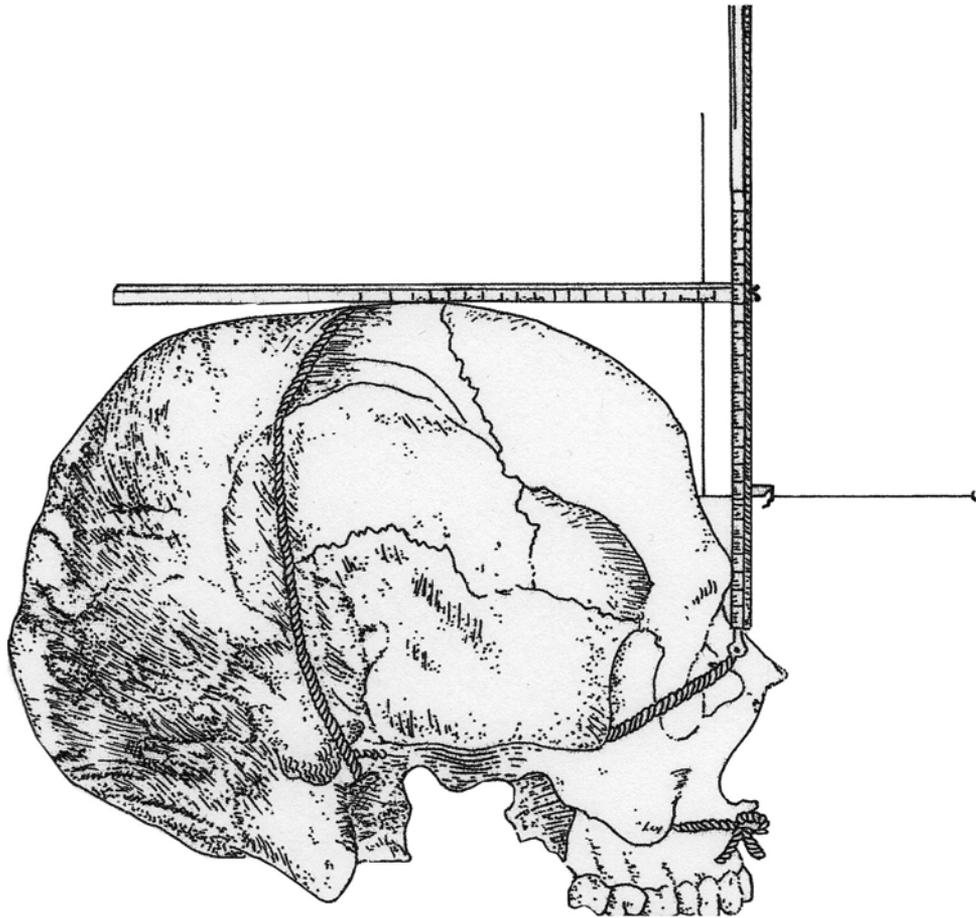
## A N T R O P O L O G Í A D E L A I M A G E N

Asteka:  
los confines de la melodía  
*Juan Carlos*  
*Rodríguez Ogarrio* **190**

## R E S E Ñ A

Gregoria y sus hijos, ilustraciones  
sobre la cultura de la violencia  
*Ruth Guzik Glantz* **205**





# Presentación

P

resentamos este nuevo número de la revista que incluye el *dossier*: “Fronteras”, cuya importancia y actualidad impulsó una concurrencia postulacion de trabajos. Y no podía ser de otra manera, toda vez que el sentido polisémico del término trasciende los espacios geográficos, espaciales y políticos, y abarca otras dimensiones, como las orientadas al estudio de las fronteras culturales, de género, lingüísticas, históricas, étnicas y religiosas, entre muchas más. Al revisar los artículos aquí presentados se puede colegir que la existencia de fronteras tiene también un doble efecto social: de reconocimiento y aceptación de las diferencias que las delimitan, o bien, de rechazo a su existencia por no reconocer la identidad de lo otro o lo distinto, traspasando de esta forma los límites de la tolerancia y convivencia entre pueblos y sus culturas.

Inicia el *dossier* el artículo de Jaime Andrés Vinasco y Alberto Hernández, que contribuye a identificar las prácticas el consumo transfronterizo de cannabis en la frontera Tijuana-San Diego, en el contexto del antes y el después de su legalización recreativa en California, en 2016. Su aprobación para uso medicinal convirtió a ese estado en productor, propiciando la apertura de los Medical Marijuana Dispensaries, y que se generaran enfoques de contraste con el vecino estado mexicano de Baja California, en donde su uso se reconoce como ilegal.

El segundo artículo, de Gianmaria Lenti y Bernardo López Marín, visibiliza la experiencia de algunas migrantes centroamericanas transgénero, transexuales y travestis en México. Explora el significado atribuido por estas personas a las fronteras internacionales y de género, y dimensiona la transfobia como una forma de violencia, identificando sus impactos en el contexto de la migración.

Le sigue el trabajo de Rodrigo Pardo Fernández, estudio comparado de textos ficcionales sobre la frontera y la migración que posibilita la construcción de un discurso crítico. La violencia contra las mujeres migrantes se presenta con naturalidad en el contexto de las sociedades contemporáneas, donde es lugar común hablar de personas ilegales, de políticas de igualdad de género que no se practican y, desde el caso de este estudio, de relatos literarios donde se visibiliza la vulneración del cuerpo femenino y, en diversos términos, del empoderamiento de la mujer en contextos liminares, aspectos éstos que trascienden los límites de la ficción.

La colaboración siguiente, de Adriana Chamery, Omar David Ávalos y Gloria Ignacia Vergara, analiza los consensos y paradojas en las narrativas de tres proyectos de arte transfronterizo mexicano-estadounidense: *DeLIMITations* (2014), de Marcos Ramírez Erre y David Taylor; *Gigantic picnic at the US-Mexico border fence* (2017), de Jean René, y *Land Art en la frontera* (2018), de Christoph Büchel. En su abordaje, los autores del artículo se apoyan en presupuestos teóricos de Gilberto Giménez y Jacques Rancière, para reconocer una proyección de las obras citadas en lo referente a las identidades individuales o colectivas, a las formas representacionales de *ver o hacer*, de *estar juntos o separados*, de *permanecer enfrente o enmedio, dentro o fuera*, enmarcado todo ello en el concepto de frontera.

Gilda Alejandra Cavazos presenta un estudio de caso sobre la ciudad fronteriza de Reynosa, que a partir de la década de 1990, con la firma del TLCAN, tuvo un auge económico, comercial e industrial. No obstante, de acuerdo con la información presentada, se deduce un rezago social, particularmente en los servicios públicos de salud y transporte, afectando con ello la calidad de vida de sus habitantes.

El trabajo de Javier Rodríguez Sánchez y Martha Milena Cuellar Chaves reflexiona a propósito de un conflicto generado entre dos comunidades de Tlaxcala durante el periodo de 2004 a 2012, el cual escaló en su virulencia por la incidencia de diversos factores, con su consecuentes efectos de fragmentación y destrucción del tejido social y comunitario.

Le sigue la investigación de Juan Ricardo Jiménez Gómez, sobre el trazo septentrional de la línea divisoria de los obispos de México y Michoacán en el siglo XVI, a partir de la frontera precortesiana mexicana-tarasca, que constituyó un punto estratégico entre las dos potencias militares prehispánicas y fue ratificado en comisiones del gobierno colonial.

En esa misma línea de análisis limítrofe, Brian Alexis Ley Pérez nos ofrece su trabajo sobre las fronteras lacustres del Distrito Federal, atendidas en menor medida que la fronteras terrestres y políticas. La necesidad de estudiar estos lechos lacustres, sus límites, apropiación y control, ha permitido la configuración limítrofe del Distrito Federal durante el siglo XIX.

Cierra el *dossier* el trabajo de Verónica Zamora Jiménez, un estudio etnográfico sobre la celebración del Día de Muertos en San Andrés Mixquic, que analiza la incidencia de distintos tipos de fronteras en la construcción y preservación de la cultura y la identidad de pueblos e individuos, al tiempo que expone algunos mecanismos implicados en la resistencia de algunas comunidades hacia los procesos de globalización.

En la sección “Diversa” se presentan trabajos de otras temáticas, como el de Gabriel Luis Bourdin, que reflexiona sobre la *antropología del gesto expresivo* abordada por el antropólogo y lingüista francés Marcel Jousse. Se reconoce que el *gesto* es un hecho omnipresente, como el razonamiento basado en la

*metáfora*, y se examinan algunos ejemplos de gestualidad expresiva del arte maya antiguo y de la población contemporánea.

Por su parte, Araceli Rojas Martínez Gracida ofrece un estudio sobre un calendario de 260 días entre los ayöök de Oaxaca, usado para pronosticar enfermedades, sueños, presagios, viajes, trabajo, salud, entre otros aspectos. Ofrece datos etnográficos que describen este sistema mántico-ritual, en un contexto social e histórico particular que además se propone servir como un auténtico calendario al contar y nombrar el paso del tiempo, de naturaleza pronosticadora y prescriptiva.

La sección “Antropocdotario” incluye el trabajo de Zaid Lagunas Rodríguez y Bertha Ocaña del Río, “Breve estudio de los delincuentes de la penitenciaría de Puebla”, que alude a las investigaciones sobre antropología criminal de los médicos Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara durante el siglo XIX, bajo la influencia del médico italiano César Lombroso y el francés Alfonso Bertillon.

Finalmente, la sección “Antropología de la imagen” presenta el ensayo fotográfico de Juan Carlos Rodríguez Ogarrio, “Asteka, los confines de la melodía”, mediante una selección de un amplio registro llevado a cabo durante cuatro años en varios países latinoamericanos, en el que se expresan diversos signos de apropiación cultural de la mexicanidad musical. El autor colige esta influencia como resultado de una muy elaborada campaña de propaganda política diseñada desde los años de 1930-1940 por las empresas estadounidenses RCA Victor y NBC, que encontraron en los contenidos de sus aliadas mexicanas XEW y XEQ la mejor manera de incidir en la región.

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.

Benigno Casas  
Editor

Jaime Andrés  
Vinasco Barco\* /  
Alberto Hernández\*\*

**Resumen:** En el presente artículo se aborda el consumo transfronterizo de cannabis en la frontera Tijuana-San Diego antes y después de su legalización recreativa en California, en 2016; la aprobación para uso medicinal convirtió a ese estado en productor, propiciando la apertura de los Medical Marijuana Dispensaries (MMD), así como enfoques de contraste, si se toma en consideración que en Baja California es por completo ilegal. Mediante trabajo de campo se identificaron prácticas de consumo transfronterizo (PCT) de cannabis, evidenciando su acentuación al no ser punible del lado estadounidense.  
**Palabras clave:** prácticas de consumo transfronterizo (PCT), dispensarios, cannabis, frontera, Tijuana-San Diego.

**Abstract:** This article addresses the cross-border consumption of cannabis on the Tijuana-San Diego border before and after recreational legalization in California in 2016. The approval of medical cannabis made California a producer, a fact that led to the opening of the Medical Marijuana Dispensaries (MMDs), fostering contrast approaches at the border because while in California the medicinal and recreational use of cannabis is legal, in Baja California it is illegal. Based on field work in Tijuana and San Diego, Cross-Border Consumption Practices (CPT) of cannabis are identified, evidencing its accentuation is based on the legalization of recreational cannabis in California.  
**Keywords:** Transborder Consumption Practices (TCP), Dispensaries, Cannabis, Border Tijuana-San Diego.

Postulado: 29.11.2019  
Aprobado: 11.09.2020

# Entre legalidad e ilegalidad. Prácticas de consumo transfronterizo de cannabis en la frontera Tijuana-San Diego

Between Legality and Illegality.  
Effects of Cross-Border Consumption of Cannabis on the Tijuana-San Diego Border

En 2016, con 57.13% de la población de California, Estados Unidos de América, a favor, se aprobó el uso legal del cannabis recreativo, condicionado a gravar impuestos a nivel estatal (Ballotpedia, 2016). Esto llevó a instaurar una serie de normas y controles para regular su producción, transporte, embalaje, distribución, venta y consumo, que han ido entrando en vigor de forma progresiva en algunos condados y ciudades desde el primero de enero de 2018. Así, los dispensarios que comerciaban cannabis medicinal desde 2003 bajo estrictos requisitos<sup>1</sup> comenzaron a flexibilizar como nunca antes las normas que controlaban el acceso a dicha planta y sus derivados.

En San Diego los clientes comenzaron a gozar de ciertas ventajas, como conseguir cannabis de mejor calidad,<sup>2</sup> adquirir cantidades legal-

\* Enfermero, con magister en Culturas y Drogas y doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en estudios regionales por El Colegio de la Frontera Norte; presidente y cofundador de la Fundación Conciencia VIBA, con sede en Colombia. Correo electrónico: <jailau52@hotmail.com>.

\*\* Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid; profesor-investigador del Departamento de Estudios de Administración Pública de El Colegio de la Frontera Norte; adscrito al SNI, nivel III. Correo electrónico: <ahdez@colef.mx>.

<sup>1</sup> Ese año se aprobó el proyecto de ley Senate Bill 420, que logró: a) garantizar la provisión de cannabis a pacientes al permitir que colectivos sin ánimo de lucro (MMD, por sus siglas en inglés) tuvieran cultivo y venta propios; b) controlar la adquisición mediante un documento de identidad que otorgaba el sistema estatal de salud, y c) que los pacientes pudieran poseer o cultivar hasta 8 onzas o 227 gramos de cannabis procesada (Gamella, 2012: 29).

<sup>2</sup> Niveles altos de tetrahidrocannabinol (THC), cannabidiol (CBD), cannabinol (CBN), terpenos y flavonoides en las flores de cannabis determinan la buena calidad de esta sus-

mente permitidas, sustancias menos nocivas, obtener certificados de calidad, conocer nuevas formas de utilización y, sobre todo, naturalizar el consumo al ser socialmente más aceptados.<sup>3</sup> Todo esto se ha ido generando desde la nueva regulación y, según algunos estudios, sin consecuencias perjudiciales como el aumento de la delincuencia, sobredosis o deserción escolar (Roldán *et al.*, 2018: 32).

Aunque la nueva regulación fue pensada para ampliar las normativas de los Medical Marijuana Dispensaries (MMD) y reorganizar las prácticas de consumo en el estado de California, al otro lado de la frontera, en Tijuana, también se ha comenzado a tejer un nuevo orden social. Esto porque algunas personas tienen la posibilidad, tanto económica como legal, para moverse entre esas ciudades, adquirir cannabis en los dispensarios de San Diego y luego importarlo clandestinamente, difundirlo y comercialarlo en la ciudad mexicana.

A partir del escenario hasta ahora presentado, se busca documentar las prácticas de consumo transfronterizo (PCT)<sup>4</sup> de cannabis en la frontera Tijuana-San Diego, así como sus dinámicas antes y después de la legalización del cannabis recreativo en California. Para ello, la estructura de este trabajo se organiza en los siguientes apartados: *a)* Cambios de paradigma: consumidores de cannabis y consumo transfronterizo. Planteamiento y metodología; *b)* El cannabis en la frontera Tijuana-San Diego: escenario prelegalización; *c)* Continuidades, tendencias y cambios de las prácti-

tancia o de cualquier otro producto que haya sido elaborado con ella. Niveles bajos o ausencia de contaminantes, insectos, hongos o pesticidas también sugieren un cannabis de buena calidad.

<sup>3</sup> Aunque las diferentes normativas del cannabis medicinal en California (1996 y 2003) estipulaban que los consumidores de la planta debían acceder a ella a través de dispensarios o cultivos legalmente registrados, su consumo y transporte en pequeñas cantidades para los mayores de edad, incluso para los consumidores no medicinales, estaba tolerado, y normalmente no se penalizaba en California (Gamella, 2012: 32).

<sup>4</sup> Por prácticas de consumo transfronterizo (PCT) se refiere en este artículo a los procesos de consumo de cannabis —materiales y simbólicos, complejos y multisituados (en Tijuana y San Diego)— que se llevan a cabo por residentes en Tijuana. El concepto se presenta a partir de la introducción y planteamiento, pero se desarrolla más ampliamente en el apartado metodológico.

cas de consumo transfronterizo: escenario poslegalización, y *d)* Conclusiones e interrogantes.

## **Cambios de paradigma: consumidores de cannabis y consumo transfronterizo. Planteamiento y metodología**

Desde hace al menos cuatro décadas los estadounidenses, además de castigar y reprimir las prácticas de consumo de cannabis, han optado por instituir ciertos sistemas de regulación de la planta a nivel estatal —aún no federal—, tales medidas, desde un enfoque no prohibitivo, orientan y controlan la producción, el mercado y prácticas de consumo (Center on Juvenile and Criminal Justice [CJCJ], 2014: 13). Esto comenzó al legitimarse la posesión de cannabis en Oregón, en 1973, y continuó con la regulación del cannabis medicinal en California, en 1996, reafirmandose recientemente con la legalización del consumo recreativo en Colorado y Washington, en 2012 (Dufton, 2017).

Aunque Colorado y Washington —seguidos de Alaska y Oregón (2014)— fueron los estados que iniciaron el *boom* de la legalización del cannabis recreativo en Estados Unidos, otros estados como Nevada, Maine, Massachusetts, pero sobre todo California (2016), fueron los principales impulsores para que en buena parte de México se acentuara un cambio de paradigma frente al cannabis (por la cercanía, economía, densidad y complejidad de California con la región noroeste de México), principalmente en la frontera norte mexicana, haciendo que las prácticas de consumo se transformaran. Esto porque desde 2016 la población transfronteriza de Tijuana aprovechó como nunca antes los MMD para abastecerse de cannabis, favoreciendo (entre otras cosas) la importación clandestina, comercialización y difusión de esta sustancia en las calles de la ciudad (Vinasco, 2018).

Según la National Organization for the Reform of Marijuana Laws (NORML), en 2007 existían casi mil dispensarios de cannabis distribuidos por todo el estado de California (NORML, 2007). Para 2016, otras investigaciones como la de Vinasco (2018) registraron que, mientras en el condado de San Diego existían 460 MMD

divididos en 95 dispensarios, 30 clínicas y 335 *deliveries* o servicios de entrega; en la ciudad de San Diego existían 131 MMD divididos en 17 dispensarios, 15 clínicas y 99 servicios de entrega (Vinasco, 2018).

En ese orden de ideas, conviene plantear que no sólo la emergencia, la multiplicación de MMD o la facilidad de ingresar a ellos ha favorecido que los consumidores transfronterizos accedan a esas sustancias, intenten importarlas o vender en Tijuana; esto también se ha dado porque, con el cannabis de San Diego, los consumidores conocen su procedencia y obtienen sustancias de mejor calidad y potencia al poder elegir entre un amplio *stock* de derivados de la planta, experimentando “legalidad” y “honradez” sin recurrir a lo ilícito, como el narcotráfico, ya que en Tijuana los consumidores no tienen un acceso seguro al cannabis ni conocen su origen y, por ende, las sustancias locales pocas veces son de buena calidad.

No obstante, esta dinámica transfronteriza de acceso al cannabis se ciñe a un pequeño grupo de personas, ya que existen en Tijuana otros consumidores que no desempeñan tales prácticas.<sup>5</sup> Dicho grupo es significativamente importante porque, entre otras cosas, pone en evidencia que en esta frontera se ha establecido un flujo importante de norte a sur, y donde actores no estatales —en el presente caso, transfronterizos— proveen las funciones que el Estado no quiere o no puede proporcionar a sus ciudadanos (Fuentes, 2017: 57).

### Planteamiento y metodología

Se ha dado forma al concepto prácticas de consumo de cannabis como un proceso temporal, espacial

<sup>5</sup> Existen distintas formas de consumo y, sobre todo, estrategias de acceso a la sustancia. Por ejemplo, su adquisición en territorios psicotrópicos, como la zona norte y “el bordo” (normalmente asociados a consumidores experimentales, frecuentes o problemáticos de clase media-baja); la compra a mediana escala de cannabis proveniente de Tecate, Ensenada y Valle de Guadalupe (consumidores experimentados de clase media-alta); las transacciones directas —y en ocasiones públicas— de cannabis entre los cárteles y el *jet set* de Tijuana (consumidores de clase alta que frecuentan casinos, bares y restaurantes bien reconocidos de la ciudad).

(multisituado), material y simbólico que el sujeto experimenta de manera individual y social (sin sentirse forzado), para la apropiación y utilización del mismo; indica y reproduce una posición en la estructura social y como aquella estrategia que crea identidades, adscripciones y formas de expresión relacional (Alonso, 2007: 14).

A partir de esa idea, autores como Lipovetsky y Serroy (2010) argumentan que el consumo de cannabis representa una ruptura de la continuidad o cambio de dirección con el mismo fondo (Lipovetsky, 2007: 21). Esto significa que su consumo (ahora hiperconsumo) no es concretamente desigual y conflictivo en torno a la apropiación material y simbólica de un objeto en un campo social de individuos con distintos tipos de capitales (Alonso, 2007:15), sino que tiene una forma hipertrofiada y exponencial del hedonismo comercial; relega el bienestar material por un exponencial confort psíquico, armonía interior y plenitud subjetiva hiperindividualizada que constantemente se configura por la estrategia de persuasión y reinención del mismo hiperconsumo: la hiperpublicidad (Lipovetsky, 2007: 11).

Con base en Hernández y Campos (2015), la frontera también fue pensada bajo conceptos que permitieron estudiar los fenómenos que “más allá de”, “al otro lado de” o “a través de” ella suceden. Éstos ayudaron a entender que: *a*) “límite” hace alusión a una línea geopolítica; *b*) “espacio de producción”, a las actividades productivas en un espacio, que puede ser transfronterizo; *c*) “lugar de vida”, a términos demográficos; *d*) “espacio de participación política” indica un escenario de inscripción normativa, y *e*) “referente identitario” es la dimensión cultural y simbólica de una frontera o región transfronteriza (Hernández y Campos, 2015: 10).

Así, se conformó una visión comprensiva de la frontera Tijuana-San Diego, la cual plantea que los espacios donde se enmarcan estas ciudades —discursivo y vivido (Soja, 1996: 29)— está integrado por encima de los territorios demarcados por los estados colindantes. En otras palabras, para el análisis de los “consumos transfronterizos” de cannabis los

límites son relativamente inmutables, al ser las fronteras construcciones sociales en cambio permanente que contienen las dinámicas del final o principio de cada uno de estos estados (Carrión y Gottsbacher, 2017: p. 2).

Otras de las guías teórico-metodológicas están relacionadas con la etnografía multisituada (Falzon, 2016; Marcus, 2018 y 1995), que permitió una mayor proximidad respecto a las ciudades fronterizas, así mismo con las y los actores transfronterizos que formaron parte de esta investigación. También contribuyó a visibilizar la tensión y relaciones existentes en territorios divididos por la frontera, pero conectados a través de múltiples dinámicas, prácticas sociales, símbolos y referentes culturales, adquiriendo relevancia desde los procesos de legalidad/ilegalidad en que se sitúan la producción, venta y consumo de cannabis presentes en esta frontera.

Cabe añadir que el apoyo en la netnografía (Bowler, 2010; Kozinets, 2010) fue enriquecedor para observar, desde un enfoque antropológico, las interacciones en los espacios virtuales relacionados con el cannabis en esta región fronteriza, así como las dinámicas de comunicación y socialización desde diferentes páginas *web* y redes sociales dedicadas a la venta de cannabis en la ciudad de San Diego, como los portales de dispensarios, por ejemplo, las reseñas de estos espacios y el uso de mapas para identificarlos. La netnografía fue importante puesto que permitió conocer de manera más cercana y detallada la percepción y opiniones de los consumidores, en San Diego y Tijuana.

Articuladas esas ideas, las PCT se entienden entonces como un proceso de consumo, material y simbólico, complejo y multisituado que se lleva a cabo por un residente en la frontera de Tijuana con San Diego. Esto, por interés investigativo, representó que el análisis se hiciera solamente con residentes de Tijuana y, por interés metodológico, el principal criterio de selección de los sujetos de estudio fue que como consumidores hubieran desempeñado un proceso multisituado que incluyera: *a)* cultivar o comprar la sustancia en San Diego para después consumirla en

su ciudad de residencia, *b)* cultivar, comprar o consumirla únicamente en San Diego o Tijuana y posteriormente repetir el proceso en la otra ciudad de estudio.

Fue preciso que los consumidores se distinguieran de los que poseen un bajo poder adquisitivo, condición de “adictos”, “enfermos” o “delincuentes”. Desligados de esos grupos “típicos” de consumidores “marginales”, estos sujetos tienen: *a)* capacidad de compra, *b)* visa para ingresar a Estados Unidos (por ende, a dispensarios) y *c)* una evidente tendencia a sentirse socialmente aceptados, evitando la estigmatización al intentar cumplir con los deberes socialmente demarcados.

### **Enfoque analítico del consumo de cannabis en la frontera Tijuana-San Diego**

**D**urante las últimas décadas, en los estudios científicos sobre consumo de drogas han predominado tres modelos de análisis: biomédico (visión neurobiológica e intracraneal), biopsicosocial (biológica, psicológica y social) y sociocultural (complementa al anterior al incluir lo cultural). Para el presente se ha elegido el modelo sociocultural, retomando los aportes de Ismael Apud, psicólogo uruguayo, y Oriol Romaní, antropólogo social español. Sobresale que: *a)* se intenta plantear una integración satisfactoria entre los tres modelos y *b)* prioriza “la estructura”, facilitando explicaciones más certeras sobre lo que está comprobado al determinar con más ahínco los procesos de consumos, así como sus contextos (Apud y Romaní, 2016: 121).

### **Métodos de investigación**

**S**e llevaron a cabo entrevistas con perspectiva biográfica, esto para ayudar a ahuyentar el fantasma de la tipificación de los sujetos (como representativos de un orden sociocultural determinado) mediante la introducción de sesgos subjetivos que permitieran evidenciar las diferentes posiciones, sensibilidades y experiencias individuales (Pujadas, 2000: 130). La

incorporación de este método como apoyo a la etnografía se justifica porque: analizar la incidencia de un cambio normativo sobre una práctica desarrollada a lo largo del tiempo implica estudiar el fenómeno tanto antes como después del mismo; de ese modo, mientras las entrevistas facilitaron la reconstrucción de las PCT previas a 2016, la etnografía contribuyó a conocer, gracias a una observación directa, matizada y contrastada, las actuales dinámicas o prácticas de consumo).

### **Unidad de información y análisis**

Dado el interés por hacer un estimado de las PCT antes y después de la legalización del cannabis recreativo en California, los sujetos de estudio cumplieron, además, con los siguientes criterios: *a)* residir en Tijuana hace 5 años mínimo; *b)* consumir cannabis o sus derivados al menos una vez al mes;<sup>6</sup> *c)* llevar a cabo PCT de cannabis desde antes de 2016, ya sea cultivando o comprarla en San Diego o Tijuana y posteriormente importarla, compartirla, consumirla o comercialarla en la otra ciudad de estudio, y *d)* haber adquirido cannabis al menos una vez durante el último año cannabis en los MMD de San Diego para luego transportarlo, consumirlo, venderlo o compartirlo en la ciudad de Tijuana.

### **Introducción al trabajo de campo y acercamiento a los sujetos de estudio**

Para lograr el acercamiento a los sujetos de estudio se localizaron los MMD de San Diego a través de motores de búsqueda *online* como WeedMaps y Leafly, cuya función es identificar dispensarios y georreferenciarlos (primero se ubicaron mediante Google Maps y luego se visitaron). De esta manera se llevaron a cabo las primeras observaciones y contactos informales, logrando involucrar a más participantes

<sup>6</sup> Criterio de selección establecido para abarcar a los consumidores ocasionales (una o dos veces al mes), habituales (cada semana o varias veces a la semana) e intensivos (una o varias veces por día).

(activando sus redes sociales) y así dio inicio el registro del desarrollo en cuadernos de campo.

Se fijaron cuatro etapas en la investigación: *a)* localización de los territorios psicotrópicos y sujetos de estudio (noviembre 2015-junio 2016); *b)* trabajo de campo etnográfico con participación abierta en las PCT de los sujetos de estudio, realizando una observación minuciosa de lo que sucedía en sus rutinas cotidianas (julio 2016-julio 2018), *c)* aplicación de entrevistas mediante la estrategia bola de nieve. En total se entrevistó a 21 sujetos y *d)* análisis de la información, compendio, tratamiento y sistematización con apoyo del *software* Atlas.ti (toda la investigación duró 45 meses, comprendidos entre septiembre 2014 y junio 2018).

### **El cannabis en la frontera Tijuana-San Diego: escenario prelegalización**

De los 3 326 kilómetros de frontera compartidos entre México y Estados Unidos, aproximadamente 41 pertenecen a la frontera entre Tijuana y San Diego (Hernández y Campos, 2015: 144). A estas ciudades se les considera parte de un sistema regional que destaca por el flujo de mercancías y afluencia de personas que cruzan por sus puertos (Mesa de Otay y San Ysidro) (OIM, 2014), aunque también por haber sido una de las mayores rutas del narcotráfico en el siglo XX (Bojórquez y Cortés, 2013: 18; Fuentes, 2017; Astorga, 2003).

Desde la prohibición del cannabis en México y Estados Unidos (1920 y 1937, respectivamente)<sup>7</sup> y hasta mediados de la década de 1990, San Diego y Tijuana aparentaban respetar conjuntamente los tratados internacionales de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). No obstante, tras aprobarse en California el Senate Bill 95 (1976), San Diego co-

<sup>7</sup> En 1920 se instauran las primeras incorporaciones prohibicionistas al Código Penal Federal de México y en 1929 se criminaliza el uso del cannabis (Schievenini, 2013: 57). Para 1937 se emite la primera ley federal de prohibición del cannabis en Estados Unidos (Marijuana Tax Act).

menzó a distanciarse del prohibicionismo que operaba en Estados Unidos y en el espacio transfronterizo conformado por ambas ciudades.

Desde entonces las prácticas de consumo de cannabis fluctuadas en estas ciudades comenzaron a desarrollarse dentro de un marco normativo contradictorio que se agudizó en 1996, debido a que en Tijuana su uso continuaba siendo sancionado por la ley y sólo transitaba legislativamente hacia la reducción de las penas que castigaban el cultivo, transporte y consumo de la planta, mientras que al otro lado de la frontera, en San Diego, era regulado en su forma medicinal y progresivamente se abría campo en la normatividad, que distaba por mucho de las prohibiciones absolutas (figura 1).<sup>8</sup>

Década	San Diego	Tijuana
≤1969	Prohibición federal del cannabis basada en las convenciones internacionales de la ONU (1909, 1961 y 1971).  Adopción estatal en California de las normas de prohibición federal (Marijuana Tax Act, 1937).	Prohibición federal del cannabis basada en las convenciones internacionales de la ONU (1909, 1961 y 1971).  Primeras incorporaciones de las normas de prohibición internacional al Código Penal Federal de México (1929).
1970	<i>Senate Bill 95</i> (1976):  Establecimiento de posesión de (28.5 g) de cannabis como una falta <i> misdemeanor</i> .  Ya no hay privación de la libertad por portar las cantidades máximas que estipula la ley.	<i>Reforma del Código Penal Federal</i> (1978):  Penalización del consumo de cannabis (y otras sustancias) aún en cantidades estrictamente personales.
1980		<i>Reforma del Código Penal Federal</i> (1989): Aumento de penalidades por producción, transporte, compra, venta o posesión de cannabis (y otras sustancias no permitidas).
1990	<i>Compassionate Use Act</i> (1996):  Establecimiento que permite a pacientes o cuidadores primarios poseer	<i>Reforma del Código Penal Federal</i> (1994):  Aumento o disminución de las penas carcelarias de acuerdo con la cantidad o sustancias

<sup>8</sup> Se elabora a partir de la década de 1970 porque desde entonces comienza la disparidad normativa del cannabis entre San Diego-Tijuana y Estados Unidos de América-México, respectivamente.

	o cultivar cannabis para uso medicinal.  Aprobación del cannabis medicinal en California, convirtiéndose en el primer estado de la unión americana que logra este ajuste normativo.	incautadas (diferenciación de penas).  <i>Ley Federal contra la Delincuencia Organizada</i> (1996):  Establecimiento de un régimen de penalidades severas para lidiar contra la delincuencia organizada asociada a actividades delictivas relacionadas con drogas.
2000	<i>Senate Bill 420</i> (2003):  Legalización de cultivo y venta en colectivos sin ánimo de lucro y emisión de tarjetas médicas de identidad para consumidores medicinales de la planta, permitiendo la posesión o cultivo de hasta 8 onzas de cannabis procesado (emergencia de primeros MMD de California).  <i>U.S. Attorney General</i> (2009):  Pronunciamiento federal de Estados Unidos que permite que cada estado pueda dictar sus propias leyes respecto al cannabis (consolidación y <i>boom</i> de los MMD en California).	<i>Reforma a la Ley General de Salud (Ley de Narcomenudeo)</i> (2009):  Establecimiento de cantidades máximas permitidas para estricto consumo personal (cannabis sativa, índica o marihuana). Cantidad máxima permitida: 5 g). En función de la cantidad de sustancias ilícitas incautadas se diferencia entre consumidor, mayorista y narcomenudista.
2010	<i>Proposition 19</i> (2010): Intento fallido de regulación recreativa del cannabis.  <i>Senate Bill 1449</i> (2010): Ley Schwarzenegger que ratificó el <i>Senate Bill 95</i> de 1976.  <i>Proposition 64</i> (2016): Aprobación democrática de la regulación legal de cultivo, manufactura, transporte, venta y consumo recreativo del cannabis.	<i>Reforma a la Ley General de Salud de 2017</i> (caso Grace. Amparo 237/2014 de la Suprema Corte de Justicia de la Nación):  Autorización de venta, importación y estricto uso médico de productos derivados del cannabis que no sobrepasen 1% de THC.

Figura 1. Principales reajustes normativos del cannabis. Fuente: elaboración propia con base en Vinasco (2018).

Gracias a la discrepancia normativa establecida en 1996, las PCT de los residentes de Tijuana y San Diego comenzaron a demostrar que en ese escenario existían dos marcos de regulación del cannabis y, si-

multáneamente, dos modelos socioculturales de gestión de la misma sustancia; ello porque, mientras sus PCT se desempeñaban en San Diego, en lugares legales donde los médicos prescribían el cannabis y sus pacientes y cuidadores lo poseían y cultivaban para uso medicinal, en Tijuana se practicaban en la ilegalidad, arrestando a consumidores en tanto seguía la desorganización del comercio de la planta, delitos relacionados con la sustancia, entre otros.

En Tijuana lo que sucedió fue algo bien chistoso, porque muchos puntos de la ciudad se pusieron calientes en esa época. Yo decía: “¿pero por qué acá está la policía tan brava?”, no comprendía. Después me di cuenta de que con esto de la mota medicinal, los que cruzaban [a San Diego] empezaron a conseguir buen producto que le hacía competencia a los narcos [...] cuando llegó todo esto de la legalización había gente que presumía: “¡oye, yo tengo la tarjeta médica y puedo consumir del dispensario!” [...] ¡Te estoy hablando más o menos de los años noventa y tantos! Sin embargo, ese asunto venía influido desde los años 60 y 70, donde ¡quién chingados no fumaba mota!, ¿no? En esos años el *party hippie* sí era bien chingón, no como ahora, puras mamadas (entrevista 1, 2016).

En este fragmento, palabras de un consumidor trasfronterizo tijuanaense, puede percibirse el cambio de legislación del cannabis y sus resultados a finales del siglo XX, al reconocer que dichos cambios empezaron a evidenciarse durante la década de 1990 en una población selectiva: los consumidores transfronterizos de cannabis medicinal, y cuyas prácticas, así como difusión sociocultural masiva de sus conductas en la frontera, posiblemente motivaron que empezaran a replicarse en Tijuana, pero sin descartar el impulso que ya existía de los movimientos sociales de la década de 1960. A su vez, también permite identificar cómo el escenario de persecución y violencia se agudizó en la ciudad a partir de ese hecho, al entrar en conflicto con los circuitos clandestinos de venta y distribución.

C: De los 15 a los veintitantos años yo era de ir a un lugar inseguro en la zona norte de Tijuana, que pro-

bablemente tenía que ver con una organización delictiva. Era de ir a comprar lo que nosotros llamábamos “mota con sangre”; hacíamos esa diferencia entre “mota con sangre” y “mota sin sangre” [...]

E: ¿Y cuál era la mota sin sangre?

C: Pues la de allá de California, la que se empezó a conseguir en los dispensarios de San Diego, cuando empezaron a aparecer más pacientes y médicos, como en el año 2003 o 2004 (entrevistas 5 y 6, 2016).

Sin duda alguna, la aprobación del cannabis medicinal, en 1996, generó una nueva forma de acceso al cannabis a través de los médicos en California. Sin embargo, los cambios sustanciales respecto de las PCT empezaron a acentuarse en 2003, cuando las prácticas de consumo recreativo (que nunca cesaron), las pocas garantías que tenían los médicos para recomendar la sustancia y la cuestionable atención que en el sistema de salud recibían los usuarios medicinales por relacionarse con la planta, hicieron que el senado y la asamblea de California, con el proyecto Senate Bill 420, optaran por aprobar el funcionamiento legal de los primeros MMD en el estado de California<sup>9</sup> (Gamella, 2012: 29). Desde otra perspectiva, cabe destacar también los límites entre legalidad e ilegalidad establecidos por los propios consumidores, quienes tienen conciencia de los riesgos que acarrear los circuitos clandestinos al ser operados en su mayoría por el crimen organizado, y cómo su venta, distribución y consumo de alguna manera u otra se rige por la ilegalidad, procesos de violencia o persecución en ambos lados de la frontera, pero de modo particular en el lado mexicano.

Anteriormente era complicado y costoso acceder al cannabis en los dispensarios, porque tenías que pedir una cita con un doctor, que te costaba 100 dólares. Luego, él te examinaba detalladamente y decidía si podía darte la tarjeta para que accedieras a la medici-

<sup>9</sup> Además de garantizar la provisión de cannabis medicinal a los pacientes permitiendo su cultivo y venta a colectivos sin ánimo de lucro, el Senate Bill 420 logró controlar la adquisición a través de un documento de identidad otorgado por el sistema estatal de salud (Medical Marijuana Program o MMP), para que pudieran poseer o cultivar hasta 8 onzas de cannabis procesada (Gamella, 2012: 29).

na; esta tarjeta duraba un año y luego debías renovarla [...] después la tarifa siguió siendo casi la misma, pero yo digo que por la oferta de más médicos y dispensarios, ¡porque proliferaron como honguitos!, el acceso se hizo menos estricto y se empezó a otorgar la tarjeta sin tantos requisitos y para enfermedades más leves [...] lo que pasa es que en el 2009 todo cambió y fue más fácil, porque a los consumidores que no estaban enfermos las *budtender*<sup>10</sup> de los dispensarios ya hasta les decían qué debían decir para que el médico les prescribiera la sustancia [...] ya no necesitaban exámenes ni enfermedades graves, hasta para un pinche dolor de cabeza te recetaban una onza, que es un chingo [se ríe] [...] ahí fue donde, más o menos en el año 2009, le dije a mi esposa que aunque ella no tuviera cáncer como yo, también se inscribiera en el sistema para que agarráramos más *weed* (entrevista 8, 2016).

A pesar de las nuevas regulaciones de los MMD y avances alcanzados a partir de 2003, al finalizar la década del 2000 el sistema estatal californiano evidenció ciertas insuficiencias que lo empujaron a organizarse en un sistema más incluyente.<sup>11</sup> Esto hizo que los médicos empezaran a avalar —con escasa o nula restricción— que los pacientes tuvieran acceso a tratamientos que en ocasiones no necesitaban (por ello los dispensarios y médicos “se multiplicaron como honguitos”). Sin embargo, el mercado negro continuó funcionando porque los consumidores no medicinales seguían haciéndose más visibles porque usaban alternativas engañosas para acceder a la sustancia, como falsas enfermedades y pseudodiagnósticos (Graves, 2011: 8). Tal y como se aprecia en el extracto de entrevista antes expuesto, las y los consumidores se adecuaron a los requisitos mínimos que aseguraran su acceso al cannabis medicinal, desarrollando también estrategias y técnicas para procurarse más cantidad, haciendo ver nuevamente cómo, si bien sus formas de acceso son por la vía legal, existen

<sup>10</sup> Término asociado a los *bartenders* o cantineros.

<sup>11</sup> Por ejemplo, la Proposition 19, de 2010, buscaba legalizar el uso, posesión y cultivo de cannabis para adultos mayores de 21 años, pero fue rechazada con 53.5% contra 46.5%, reflejando una dura oposición por parte de numerosas organizaciones policiales de California e incluso de muchos productores del reconocido Triángulo Esmeralda, con el argumento de que las *megafarms* corporativas los sacarían de este negocio (Ballotpedia, 2018).

formas de flexibilizar dichas normas y estar en condiciones de importarla clandestinamente hacia México, tal como llegaron a hacerlo consumidores transfronterizos de cannabis incluidos en el presente estudio.

En este contexto, una particularidad que sobresale es que, a la par de un notorio incremento de consumidores, el cannabis se ha diversificado ampliamente (ver figura 2), lo cual se puede comprobar con la variedad de productos exhibidos en los dispensarios al ya no ser sólo una sustancia que se fuma, sino que también se hizo comestible (puede estar en chocolates, *brownies*, mantequilla, dulces, entre otros). Pero, si se prefiere su forma tradicional, existe parafernalia muy diversa, como pipas de todos los tamaños, vaporizadores y herramientas para su consumo. Otros productos hechos a base de cannabis son lociones, bálsamos, ungüentos, aerosoles y novedosos artículos que constantemente salen al mercado, reflejando una mayor demanda.

Hay poca evidencia que precise con exactitud cuántos dispensarios de cannabis existían en ese momento. Más difícil resulta encontrar cuántos operaban de forma legal, cuántos en lo ilegal y cuántos de forma mixta. Al respecto, en 2007 la NORML estimó que había casi mil dispensarios en California, incluyendo zonas inmediatas a la frontera con Tijuana (NORML, 2007), y, según un diario, para diciembre de 2009 se había superado esta cifra (*Pasadena Weekly*, 2009). En 2015, *Los Angeles Times* estimó que ya eran casi 1 250 MMD operando a lo largo y ancho del estado de California (McGreevy, 2015).

A pesar del hermetismo con el que se manejaban algunos dispensarios, estudios revelaron que en California los consultorios y dispensarios contaban con un profesional de la salud y al menos dos expendedores de cannabis (Kilmer *et al.*, 2010: 19). Otros señalan que en 2012 la tasa media proporcional de THC aumentó considerablemente en la mayoría de los productos expendidos en los dispensarios; en cambio, del otro lado de la frontera se encontró que la media de THC presente en cannabis decomisado subió, al pasar de 4.56 por ciento en 1996 a 11.75 por ciento en 2011 (Burgdorf *et al.*, 2011: 2).



Figura 2. Consumo de cannabis en la frontera Tijuana-San Diego. Fuente: elaboración propia con base en Vinasco (2018). Diseño: Melissa Urquidez.

Fui mermando el consumo porque me di cuenta que no necesitaba mucho, la mota tenía más THC y entonces con máximo 5 caladas ya estaba bien [...]

recuerdo que por el 2005 conocimos a una persona que venía de Los Ángeles y nos dijo: “mira, ítenemos *wax!*”, entonces yo dije “¿pero qué rayos es eso?” parecía como chicle. Entonces me doy cuenta que ya vendían, era como una cerita, te la vendían como en una masita y era puro THC. El problema era que había que tener muchas cosas para consumirla: bongas, gases y esas cosas [...] sin embargo, yo voy y me atiendo con un doctor para que me dé la licencia, porque los extractos destronaron a lo más fuerte de ese momento, que era el hachís [...] entonces varios amigos se dan cuenta que yo estoy enfermo y empiezan a pedirme medicina de calidad, porque esa medicina de calidad no existía en Tijuana. Entonces pues empieza la cura de que “vamos con el Joaquín, vamos, porque él está enfermo de cáncer y tiene buena medicina”, y empieza lo que era: la persona que viene del otro lado, donde se consigue fácil, trae su medicina, y con tal de que le saliera gratis su propia medicina, exponía hasta cierto punto su seguridad para venderle a sus amigos, o sea, porque yo me acuerdo que así fue que empezó todo esto de comprarla y traerla (entrevista 8, 2016).

Aquí es claro que durante ese periodo se acentuaron cambios en el consumo, cuando emergieron los “concentrados” y se estableció lo que Lipovetsky y Serroy denominan una forma hipertrofiada y exponencial del hedonismo comercial (Lipovetsky y Serroy, 2010: 66). Este testimonio evidencia que los consumidores se hicieron más sofisticados al generar una relación sujeto-objeto a partir del equipamiento individual y parafernalia que demandaban los nuevos consumos, y que a su vez germina la dinámica transfronteriza del cannabis que hoy persiste de San Diego hacia Tijuana, no sin tener conciencia o ser ajenos a los márgenes entre legalidad e ilegalidad presentes en tales dinámicas, sino más bien por los beneficios propios y para sus conocidos a través de la borrosa línea entre el consumo médico y lúdico.

Cuando llegó esto de los dispensarios había gente que te ofrecían mota gringa aquí en Tijuana [...] con el tiempo una persona más cercana que también consumía y que aplicó para lo de la tarjeta médica, me dijo: “¡Oye!, ¡yo te consigo lo que quieras!”, incluso me decía: “¿Sabes qué? ¡Tengo una aplicación en la que

puedes ver qué hay en los dispensarios!” Y empezó a traernos una variedad de cannabis diferentes, lo que le pedíamos (entrevista 13, 2016).

Al margen de lo que pasaba en Tijuana, al otro lado de la frontera el sistema estatal del cannabis continuaba registrando falencias, como la discordancia normativa entre las leyes estatales que permitían el cannabis y las federales, que a toda costa lo prohibían. Esto llevó a que el fiscal general de Estados Unidos, en 2009, tomara la decisión de permitir a cada estado dictar sus propias leyes respecto al cannabis, llevando a que los californianos, en 2016, aprobaran la manufactura, transporte, venta y consumo de cannabis recreativo (Proposition 64).

En la figura anterior se pueden apreciar al menos tres procesos en los que el cannabis pasa por distintos circuitos de producción y comercialización antes de ser distribuido y puesto para su consumo. Cada uno comprende una cadena de actores ubicados de manera diferenciada en el mercado (según su producción y alcance). Sin embargo, en estos procesos existen diferencias, como son la calidad del producto final y su esquema de acceso en cada contexto, donde los mercados ilegales elevan el riesgo para los consumidores en el lado mexicano.

**Continuidades, tendencias y cambios de las prácticas de consumo transfronterizo: escenario poslegalización**

A pesar de que el 8 noviembre de 2016 se aprobó el cannabis recreativo en California, fue a partir del primero de enero de 2018 que entró en vigor, haciéndose explícito su cultivo, consumo, porte, venta así como que, entre otras cosas, que en algunos dispensarios donde anteriormente se comercializaba “restringidamente” el cannabis medicinal se cambiara el concepto *medical marijuana* por *recreational use* (Vinasco, 2018), ahora dirigidos a cualquier persona que avale tener más de 21 años, visibilizando nuevas tendencias de acceso y cambios significativos en las prácticas de consumo.



Figura 3. Procesos y formas de abastecimiento de cannabis en la frontera Tijuana-San Diego. Fuente: elaboración propia con base en Vinasco (2018). Diseño: Melissa Urquidez.

Para los consumidores de Tijuana, que observaban y experimentaban esto, no sólo era llamativo

que en San Diego se hubiera flexibilizado el acceso al cannabis, sino también que estos dispensarios se hubieran multiplicado cerca de la frontera, ofertando además productos novedosos y promociones, con *budtenders* que invitaban a un consumo exclusivamente recreativo. Esto fue registrado en medios de comunicación transfronterizos que en la *web* se pueden encontrar como: “A 2 Km de Tijuana está el mayor centro de mota legal” (Milenio, 2018); “Autorizan primera tienda de marihuana cerca de la frontera” (Uniradio, 2016), “Van mexicanos a San Diego por marihuana” (Martínez, 2018) y “Mexicanos ahora traen marihuana de California” (*El Siglo de Durango*, 2018), entre otros.

Después del 2016 la policía te agarraba en San Diego, pero ya solamente si estaba abierto tu paquete de mota te llamaban la atención [...] a finales del 2016 es cuando empieza el *boom* de los dispensarios y los extractos; ya no te ponían tantas trabas para entrar al dispensario porque a ellos también los dejaron de perseguir [...] se empezó a ver que los dispensarios (que ya eran un chingo, eh, y con diferentes conceptos como clínicas, *deliveries*, dispensarios medicinales o como más recreativos, etcétera!), se empezaban a llenar de gente que no estaba enferma. En la calle la mota casi ya ni se veía (relato etnográfico 4, 2016).

El testimonio anterior deja en evidencia que la legalización del cannabis también tuvo un cambio importante en la percepción de la sustancia; la policía estadounidense flexibilizó su persecución y el personal de los dispensarios relajó su control de ingreso. También llama la atención que los consumidores fechan con proximidad “el *boom* de los dispensarios” y, además, referencian con exactitud cómo se empezaron a distinguir al otro lado de la frontera; igualmente puso de manifiesto que, en efecto, se iban actualizando de acuerdo con lo que acontecía en la ciudad de San Diego. Por ejemplo, los MMD se diferenciaron al organizarse bajo las modalidades de clínica, dispensario y servicio de entrega, configurando otra tendencia y cambios en las prácticas de consumo.

Según Vinasco (2018), a diferencia de los casi 1 250 MMD que operaban en California en 2015 (Mc-

Greevy, 2015), para 2016 —cuando se aprobó el cannabis recreativo en California— se pudo comprobar que, solamente en el condado de San Diego, existían alrededor de 400 y 500 dispensarios, ya fueran tienda, clínica o servicio de entrega.<sup>12</sup> Este estudio también reveló que en el mismo condado habían 460 MMD, divididos en 95 dispensarios, 30 clínicas y 335 *deliveries* o servicios de entrega, y 131 en la ciudad de San Diego, divididos en 17 dispensarios, 15 clínicas y 99 servicios de entrega (figura 4).

Se puede advertir que tan sólo con la transición del cannabis medicinal al recreativo (2015 a 2016), en el condado y la ciudad de San Diego aumentaron sustancialmente los dispensarios y se diversificaron de acuerdo con su forma de operar y promocionarse. Además, que empezaran a abrirse muy cerca de la frontera favoreció que muchas personas de Tijuana los conocieran y empezaran a frecuentarlos al no dejar de sorprenderse con el abanico de productos que, más allá de cogollos, resinas, hachís o *kif*, eran extractos, concentrados, parafernalia, semillas y otros productos psicoactivos no inhalables como *brownies*, galletas, helados, chocolates, mantequilla, miel, cápsulas, pastillas, ungüentos, entre otros.

Para mí fue impresionante ver en los dispensarios de San Diego todos esos productos hechos con marihuana, ¿no? Fue muy interesante y quedé muy impactado porque yo, viniendo de Sinaloa en donde todos se están matando y tener como esa oportunidad de ver a una persona haciendo fila, entrando y comprando su motita, su cremita, ahora esto del *wax* y los concentrados, para mí eso fue algo impactante (Entrevista 4, 2016).

En vez de bongas o papeles para fumar ahora son piezas que se le dice *rig*; la diferencia de la pieza llamada *rig* y la bonga, es que las bongas normalmente te salpican la boca con el agua, y los *rigs* tienen una especie de mecanismo con el cual solo se está filtrando o reciclando el agua. Solamente te llega el vapor de la *weed*. Además ocupas un soplete o clavo electrónico porque ocupas elevar la temperatura del clavo al punto

<sup>12</sup> El conteo y clasificación de dispensarios fue posible gracias a las plataformas virtuales WeedMaps y Leafly: <<https://weedmaps.com/earth/us>> y <<https://www.leafly.com>> .

ideal para vaporizar tus extractos [...] se ocupa que el clavo, si no es electrónico, sea de titanio para que no estés consumiendo metales, o sea, para que no te estés comiendo el clavo; el titanio es el único apto, porque el acero quirúrgico te lo inhalas (Entrevista 8, 2016).

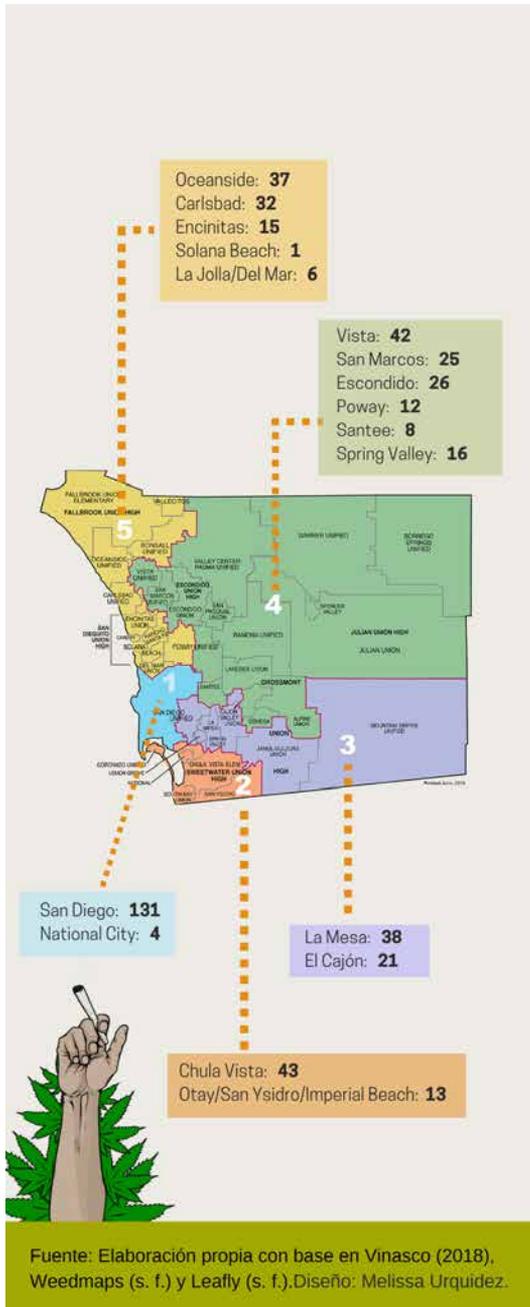


Figura 4. Mapa de MMD en el condado de San Diego, según ciudad (2016). Fuente: elaboración propia con base en Vinasco (2018), Weedmaps (s. f.) y Leafly (s. f.). Diseño: Melissa Urquidez.

De igual manera, en los relatos anteriores de los consumidores de Tijuana se sigue evidenciando que la apertura de los dispensarios y sus impresionantes *stocks* acentuaron un cambio en las PCT desde 2016, porque hubo una sofisticación en el consumo y se promovió una relación sujeto-objeto, que en esencia se dio por el cambio de la sustancia —o las mismas extracciones, que ahora tienen hasta 99.9% de THC—, el equipamiento individual de parafernalia que se necesita para hacer más efectiva la nueva sustancia y el proceso de hiperconsumo e hiperpublicidad que ahora, frente al cannabis, más que promocionarse como un proceso útil y benéfico para la salud, se promociona como “moderno”, *mainstream*, transformando al cannabis y sus marcas productoras en estrellas (Lipovetsky y Serroy, 2010: 253). Otro aspecto predominante es el cambio de percepción en torno al consumo, de modo singular para las y los consumidores transfronterizos, cuya experiencia generalmente está vinculada al crimen organizado. La puesta en marcha de un mercado abierto, seguro y de calidad del lado estadounidense abrió la posibilidad de un consumo no estigmatizado, evitando los riesgos comunes asociados a la venta de cannabis en territorio mexicano. “El consumo ahora no es consumir por consumir o por ‘ponerte’, ¡no! El consumo ahora es que tú sepas lo que te estás metiendo, que conozcas lo que estás comprando, los extractos, sus texturas, sus terpenos, sus beneficios, todo. Ahora es un consumo más informado y también más crítico, diría yo (relato etnográfico 19, 2016).

Con consumidores transfronterizos “más informados” y “críticos”, las PCT reflejan que desde 2016 existen nuevas tendencias, cambios y continuidades. Por un lado, revelan el hiperconsumo de productos emergentes generado por la investigación, evolución y publicidad de la planta y sus beneficios; por otro, la tendencia a perfeccionar o sofisticar el hiperconsumo de forma consciente e informada, en gran medida para lograr un mejor aprovechamiento del cannabis y todos sus derivados, motivando la continuidad de preferencia por conseguir cannabis en los MMD de San Diego y no en Tijuana, ya que en México existen más

contras que pros en el desempeño de esta actividad, entre otras.

Yo aquí en Tijuana me restrinjo de ir a la zona norte porque es peligroso, no quiero que me priven de mi libertad, que me extorsionen por ir a comprar 10 dólares de marihuana. En el dispensario no tengo ese problema, todo lo contrario; es una chava muy bonita, como éstas que les llaman *budtenders* en vez de *bartenders*, están bonitas, les dejas un *tip* y es una experiencia muy grata. A diferencia de las penas que yo a través de mis 20 años he pasado por consumir en esta ciudad (en Tijuana), unas experiencias de terror, de pesadilla, he sido extorsionado, he sido detenido, de todo lo peor (entrevistas 5 y 6, 2016).

Tratan de ser muy cuidadosos y de meterla en botecitos de medicina, con algodones arriba. Cualquier cosa sirve para distraer a los perros en la frontera. Compran hamburguesas en el McDonald's de San Ysidro, por si los perros se pegan por el olor en la línea [la frontera], ellos digan que es por la comida (entrevista 19, 2016).

Entre las reestructuraciones que la legalización del cannabis recreativo en California confirió a las PCT están, por ejemplo, su acceso a través de los MMD y la forma de importarlo clandestinamente para después difundirlo por las calles de Tijuana. Esto porque, si antes se hacía a través de enfermos o pseudoenfermos (que de forma libre o por encargo importaban cannabis para compartir (con o sin plusvalía) en Tijuana, ahora se hace mediante consumidores recreativos, pues incluso algunas personas de los MMD lo comercian en Tijuana desde sus redes sociales y agremiados —como se verá en el siguiente relato— que día a día se fortalecen al sacar ventaja de los amplios vacíos dejados por el Estado en esta particular frontera (Schievenini, 2012: 45).

Con esto de que ahora hay perros en la frontera, de que los polis te la hacen de pedo, de que ya han agrarrado gente trayendo marihuana hacia Tijuana, pues ahora ya somos pocos los que nos arriesgamos a traerla [...] entonces, pues el asunto es que si tú no quieres exponerte a ser detenido en la frontera, a ser extorsionado por la policía o por el crimen en Tijuana, si

quieres conseguir buena *weed*, legal, del dispensario, pero no quieres ser juzgado, entonces tienes la opción de pagar aquí en Tijuana un costo extra por la *weed* medicinal que nosotros te traemos del dispensario (entrevista 2, 2016).

Los testimonios anteriores demuestran que adquirir cannabis en los MMD y locales especializados es una experiencia grata, aunque su facilidad de acceso conlleva un precio usualmente mayor que ya no resulta tan accesible para muchas personas, convirtiéndose en un obstáculo para disfrutar de sus beneficios, como mejor calidad y diversidad de productos. Por ende, la importación clandestina de cannabis en el flujo norte-sur, si bien implica menor riesgo, el aumento de su precio en la frontera lo vuelve un producto selecto y menos visible en los circuitos de la ilegalidad mexicanos, al no impactar de manera sustantiva el mercado negro local.

### Conclusiones e interrogantes

Con la documentación de las PCT de cannabis en la frontera Tijuana-San Diego antes y después de la legalizarse su consumo recreativo en California, se suman argumentos para sostener que éstas dependen en mayor medida de factores de carácter histórico, social y cultural, ya no farmacológicos o fisiológicos que, en consecuencia, son relativamente secundarios (Peele, 1985; Zinberg, 1984). Los resultados del análisis de este fenómeno en la frontera norte de México, además, contradicen los discursos prohibicionistas que, omitiendo continuamente aspectos históricos y socioculturales, sostienen que la sustancia es un factor preponderante en el desarrollo y mantenimiento de las prácticas de consumo de drogas, dígase *fetichización* (Romaní, 2005: 118; Martínez, 2015: 132). Sin ser poco esto, también se expone otro fenómeno que, aunque incipiente, remarca que las PCT se desarrollan cada día más en la frontera, adquiriendo complejidad y fuerza económica, institucional y operativa; gracias a testimonios, como el último, se transmite que, más allá de ser una simple práctica de

compra, venta o consumo, ahora existe una práctica gremial de consumidores que trasiegan con cannabis de forma estructurada y sistemática, de San Diego hacia Tijuana.

Por otro lado, con la evidencia de que los cambios macroestructurales de 2016 acentuaron y generaron nuevas relaciones sujeto-objeto dentro de ese contexto, también se demuestra que las PCT representan nuevas tendencias, cambios y continuidades. Tal vez el cambio más notorio ha sido el hiperconsumo de novedosos productos derivados del cannabis y se tiene mayor aceptación social, apoyado por la investigación, evolución y publicidad de la planta, así como sus beneficios; por ello su tendencia ha sido perfeccionar y sofisticar el hiperconsumo para ser más conscientes e informados en la búsqueda de un mejor aprovechamiento del cannabis y sus derivados. En cuanto a continuidad ese encuentra que se sigue prefiriendo su adquisición en California a través de los MMD de San Diego o de quienes tienen la oportunidad de acceder a ellos.

Por último, a diferencia de lo que acontece en países que avanzan en la permisividad del cannabis, en México sólo se está redundando en el debate de la legalización a pesar de que, en los últimos meses, la Suprema Corte de Justicia (SCJN) le recordó al Poder Legislativo que es inconstitucional la prohibición del cannabis, como ya estaba establecido en la Ley General de Salud, pero que ahora entra en controversia con el argumento de que los adultos, en el libre ejercicio del desarrollo de su personalidad, tienen derecho a cultivar, cosechar y portar cannabis para su propio consumo. Esto, sumado a los prejuicios, mitos e inercias que provienen de concepciones morales (no de información científica) y al hecho de que muchos consideran que el país no está preparado para afrontar la legalización del cannabis, como pasa con el vecino del norte, lleva a preguntar lo siguiente: ¿estamos entonces preparados para continuar con los enfrentamientos entre el crimen organizado, la corrupción, el narcotráfico y todo lo que conlleva esta añosa prohibición?, ¿convendría seguir permitiendo que fenómenos como el descrito —flujo de cannabis

de norte a sur, PCT, mercados informales y desregulados en las fronteras, órdenes sociales locales tejidos por el vecino del norte, etcétera— se moldeen por Estados Unidos para que sigan tomando ventaja de los vacíos dejados por el Estado mexicano?, ¿no sería de más sentido común considerar los experimentos que se están haciendo al otro lado de la frontera y empezar a desarrollar acciones para gestionar una sustancia que probablemente tengamos que legalizar más temprano que tarde?

## Bibliografía

- ALONSO, Luis Enrique (2007), “Las nuevas culturas del consumo y la sociedad fragmentada”, *Pensar la Publicidad*, vol. I, núm. 2, pp. 13-32.
- APUD, I., y O. ROMANÍ (2016), “The crossroad of addiction. Different models in the study of drug dependence”, *Health and Addictions*, vol. 16, núm. 2, pp. 115-125.
- ASTORCA, Luis (2003), *Drogas sin fronteras*, México, Grijalbo.
- BALLOTPEDIA (2016), “California Proposition 64, Marijuana Legalization (2016)”, *Ballotpedia*, recuperado de: <[https://ballotpedia.org/California\\_Proposition\\_64,\\_Marijuana\\_Legalization\\_\(2016\)](https://ballotpedia.org/California_Proposition_64,_Marijuana_Legalization_(2016))>, consultada el 4 de enero de 2017.
- BALLOTPEDIA (2018), “California Proposition 19, the Marijuana Legalization Initiative (2010)”, *Ballotpedia*, recuperado de <[https://ballotpedia.org/California\\_Proposition\\_19,\\_the\\_Marijuana\\_Legalization\\_Initiative\\_\(2010\)](https://ballotpedia.org/California_Proposition_19,_the_Marijuana_Legalization_Initiative_(2010))> [consulta: 4 de noviembre de 2018].
- BOJÓRQUEZ CHAPELA, I., y M. CORTÉS RAMÍREZ (2013), “Epidemiología del uso de drogas ilegales en Baja California”, en María Dolores PARIS POMBO y Lorena Raquel PÉREZ FLORIANO (coords.), *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, México, El Colef, pp. 17-42.
- BOWLER, Gary (2010), “Netnography: A method specifically designed to study cultures and communities online”, *The Qualitative Report*, vol. 15, núm. 5, pp. 1270-1275.
- BURGDORF, R., B. KILMER y R. LICCARDO (2011), “Heterogeneity in the composition of marijuana seized in California”, *Drug and Alcohol Dependence*, vol. 117, núm. 1, pp. 59-61.
- CARRIÓN MENA, F., y M. GOTTSBACHER (2017), “Las fronteras de México: nodos del sistema global de las drogas prohibidas”, en César Mario FUENTES FLORES y Sergio PEÑA MEDINA, *Las fronteras de México: nodos del sistema glo-*

- bal de las drogas prohibidas*, México, Flacso / IDRC-CRDI / El Colef, pp. 1-2.
- CENTER ON JUVENILE AND CRIMINAL JUSTICE (2014), “Reforming Marijuana Laws: Which Approach Best Reduces the Harms of Criminalization?”, Center on Juvenile and Criminal Justice, recuperado de: <[http://www.cjcj.org/uploads/cjcj/documents/cjcj\\_marijuana\\_reform\\_comparison.pdf](http://www.cjcj.org/uploads/cjcj/documents/cjcj_marijuana_reform_comparison.pdf)>, consultada el 3 de diciembre de 2014.
- CÓDIGO PENAL FEDERAL (1929), *Diario Oficial de la Federación*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
- CÓDIGO PENAL FEDERAL (1978), *Diario Oficial de la Federación*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
- CÓDIGO PENAL FEDERAL (1989), *Diario Oficial de la Federación*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
- CÓDIGO PENAL FEDERAL (1994), *Diario Oficial de la Federación*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
- DUFTON, Emily (2017), *Grass Roots: The Rise and Fall and Rise of Marijuana in America*, Nueva York, Hachette Book Group.
- EL SIGLO DE DURANGO (2018), “Mexicanos ahora traen marihuana de California”, *El Siglo de Durango*, 7 de enero de 2018, recuperado de: <<https://www.elsiglodedurango.com.mx/noticia/931810.mexicanos-ahora-traen-marihuana-de-california.html>> [consulta: 7 de octubre de 2018].
- FALZON, Mark-Anthony (2016), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Londres, Routledge.
- FUENTES FLORES, César Mario (2017), “Fronteras, flujos ilícitos y globalización: hacia un marco teórico y metodológico”, en César Mario FUENTES FLORES y Sergio PEÑA MEDINA, *Las fronteras de México: nodos del sistema global de las drogas prohibidas*, México, Flacso / IDRC-CRDI / El Colef, pp. 35-68.
- GAMELLA, Juan F. (2012), “California y sus vecinos: construyendo y deconstruyendo el sistema prohibitivo del cannabis”, en *Cannabisa. Erabilerak, segurtasun juridikoa eta politikak / Cannabis. Usos, seguridad jurídica y políticas*, Vitoria-Gasteiz, Araterko, pp. 22-49.
- GRAVES, Steven Michael (2011), “Cannabis city: Medical marijuana landscapes in Los Angeles”, *The California Geographer*, vol. 51, pp. 1-18.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, A., y A. E. CAMPOS DELGADO, (2015), *Líneas, límites y colindancias. Mirada a las fronteras desde América Latina*, México, El Colef.
- KILMER, B., J. CAULKINS, R. LICCARDO, R. MACCOUN y P. REUTER (2010), *Altered State? Assessing how Marijuana Legalization in California Could Influence Marijuana Consumption and Public Budgets*, Santa Mónica, Drug Policy Research Center -RAND Corporation.
- KOZINETS, Robert V. (2010), *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*, Sage Publications.
- LIPOVETSKY, G., y J. SERROY (2010), *La cultura mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Barcelona, Anagrama.
- LIPOVETSKY, Guilles (2007), *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- MARCUS, George E. (1995), “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, núm. 1, pp. 95-117.
- MARCUS, George E. (2018), “Etnografía multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000”, *Etnografías Contemporáneas*, vol. 4, núm. 7.
- MARTÍNEZ ORÓ, David Pere (2015), *Sin pasarse de la raya: la normalización de los consumos de drogas*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- MARTÍNEZ, Gabriela (2018), “Van mexicanos a San Diego por marihuana”, *El Mañana*, 7 de enero de 2018, recuperado de: <<https://www.elmanana.com/van-mexicanos-san-diego-marihuana-mexicanos-san-diego-marihuana-venta-legal/4250992>> [consulta: 12 de octubre de 2018].
- MCGREEVY, PATRICK (2015), “California sets new rules for medical pot industry”, *Los Angeles Times*, 9 de octubre de 2015, recuperado de: <<http://www.latimes.com/local/political/la-me-pc-gov-brown-on-medical-marijuana-regulations-20151009-story.html>>, consultada el 8 de mayo de 2016.
- MILENIO (2018), “A 2 km de Tijuana está el mayor centro de mota legal”, *Milenio*, recuperado de: <<http://www.milenio.com/internacional/2-km-tijuana-centro-mota-legal>>, consultada el 15 de octubre de 2018.
- NATIONAL ORGANIZATION FOR THE REFORM OF MARIJUANA LAWS (NORML) (2007), “Medical Marijuana Patient Population in CA”, *NORML*, recuperado de: <<http://canorml.org/news/cbesurvey2011.html>> consultada el 23 de mayo de 2016].
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (OIM), 2014, “Hechos y cifras 2014”, recuperado de: <<https://www.iom.int/es>>, consultada el 30 de mayo de 2017.
- PASADENA WEEKLY (2009), “How does your pot grow?”, *Pasadena Weekly*, 3 de diciembre de 2009, recuperado de: <<https://pasadenaweekly.com/how-does-your-pot-grow/>>, consultada el 10 de marzo de 2021.

- PEELE, Stanton (1985), *The Meaning of Addiction: Compulsive Experience and its Interpretation*, San Francisco, Jossey-Bass.
- PEÑA MEDINA, Sergio (2017), “Los mercados ilícitos en las fronteras de México: mecanismos de cooperación transfronteriza y binacional”, en César Mario FUENTES FLORES y Sergio PEÑA MEDINA, *Las fronteras de México: nodos del sistema global de las drogas prohibidas*, México, Flacso / IDRC-CRDI / El Colef, pp. 267-290.
- PUJADAS, Joan (2000), “El método biográfico y los géneros de la memoria”, *Antropología Social*, vol. 9, pp. 127-158.
- ROLDÁN, A., J. GAMELLA y I. PARRA (2018), “La legalización del cannabis: un experimento americano de consecuencias globales”, *Revista Española de Drogodependencias*, vol. 4, núm. 43, pp. 22-38.
- ROMANÍ, Oriol (2005), “La normalización del cannabis desde una perspectiva global. Percepciones sociales y políticas públicas”, *Eguzkilore*, núm. 19, pp. 107-120.
- SCHIEVENINI, José Domingo (2012), “A small distinction with a big difference: Prohibiting ‘drugs’ but not alcohol, from the conquest to constitutional law”, *The Social History of Alcohol and Drugs*, núm. 34, pp. 15-47.
- SCHIEVENINI, José Domingo (2013), “La prohibición de las drogas en México (1912-1929)”, *URVIO, Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, núm. 13, pp. 57-68.
- SOJA, Edward (1996), *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge, Mass., Blackwell.
- UNIRADIO (2016), “Autorizan primera tienda de marihuana cerca de la frontera”, *Uniradio Informa*, 30 de enero de 2015, recuperado de: <<https://www.uniradioinforma.com/noticias/tijuana/320809/autorizan-primera-tienda-de-marihuana-medicinal-cerca-de-la-frontera.html>> [consulta: 5 de noviembre de 2018].
- VINASCO, Jaime Andrés (2018), “We can(nabis) in Tijuana. Un análisis de la incidencia de la regulación del cannabis en California sobre las prácticas de consumo transfronterizo de residentes en Tijuana”, tesis de doctorado, Área de Estudios Regionales-El Colef, Tijuana, recuperado de: <<https://www.colef.mx/posgrado/wp-content/uploads/2019/02/TESIS-Vinasco-Barco-Jaime-Andr%C3%A9s.pdf>>, consultada en diciembre de 2019.
- ZINBERG, Norman (1984), *Drug, Set, And Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*, New Haven, Yale University Press.

Gianmaria Lenti\* /  
Bernardo López Marín\*\*

*Resumen:* El presente estudio busca visibilizar las experiencias de algunas migrantes centroamericanas transgénero, transexuales y travestis en México. Al explorar el significado que estas personas atribuyen a las fronteras internacionales y de género, se enfatizan diversas dimensiones de la transfobia como forma de violencia, identificando sus impactos en el contexto de la migración. Sin embargo, es importante no victimizarlas, considerando que muchas de ellas ven en su propio viaje una transgresión que alimenta sus luchas, y simboliza una reivindicación tanto de su identidad de género, como del derecho a ser quienes son, libres de miedo y persecución.

*Palabras clave:* fronteras, migración, transfobia, transgresión, México, Trans HAM.

*Abstract:* The present study attempts to visibilize the experiences of numerous transgender, transsexual and transvestite Central-American migrants in Mexico. By exploring the meaning given by these people to international and gender frontiers, this research aspires to emphasize diverse dimensions of transphobia as a form of violence, identifying its impact within the context of migration. Nonetheless, it is important to refrain from victimizing them, as many consider their journey to be a transgression that nourish their struggles, while symbolizing a revindication of their gender identity, as well as of their right to be who they are, being free from fear and persecution.

*Keywords:* borders, migration, transphobia, transgression, Mexico, Trans HAM.

# Fronteras internacionales y fronteras de género: experiencias de transfobia y transgresión en México

International Borders and Gender Borders:  
Experiences of Transphobia and Transgression in Mexico

El presente estudio aspira a visibilizar la diversidad de realidades que experimentan muchas migrantes centroamericanas transgénero, transexuales y travestis (trans\*),<sup>1</sup> durante sus viajes no autorizados a través de México. De igual manera, se enfatizan las múltiples dimensiones que tiene la transfobia como forma de violencia, opresión sociopolítica y discriminación socioeconómica, identificando sus impactos en las personas trans\* durante su migración y poniendo de relieve aquellos elementos que distinguen la diversidad de sus experiencias migratorias en México. Aunque el enfoque que aquí se propone centra su atención en el tránsito

\* Doctorante en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (Ciudad de México, México) correo electrónico: <gianmarialenti@gmail.com>.

\*\* Graduate Researcher PhD Candidate, Anthropology Department of Social Inquiry School of Humanities and Social Sciences La Trobe University; Melbourne (Bundoora) 3086, Australia. Correo electrónico: <bernamarin@yahoo.dk>.

Nuestro sincero agradecimiento a Jessica Noemi Coro Lorenzana, Kenya Cytllaly Cuevas Fuentes, Jahel López Guerrero y Natasha Montes Hernández por sus sugerencias y aportaciones durante la realización de esta investigación. También se agradecen al Conacyt y al RTP de la Mancomunidad de Australia.

<sup>1</sup> A partir de aquí, se referirá a las categorías mencionadas como trans\*. En el caso de este estudio, hombres a mujeres (HAM). La razón por la que se decidió enfocar el presente trabajo específicamente en esta población recae en el hecho de que a lo largo de las estancias en campo no se tuvo oportunidad de coincidir con suficientes hombres trans\* como para incluirlos en este estudio. Teniendo en cuenta las enormes diferencias presentes entre las experiencias de las mujeres y los hombres trans\*, se decidió enfocarse únicamente en el primer grupo para evitar generalizaciones de corte reduccionista y homogeneizador. Para datos cualitativos y cuantitativos acerca de experiencias de hombres y mujeres trans\* en México, consultar Sandoval Rebollo (2011) y Morales (2019). Para una revisión del caso del sistema de inmigración estadounidense con relación a la sexualidad, ver Luibhéid (2002) y Luibhéid y Cantú (2005). Para estudios que se ocupan de las experiencias de personas transgénero en el complejo industrial de prisiones estadounidenses, revisar Smiths y Stanley (2011).

Postulado: 29.11.2019  
Aprobado: 29.04.2020

to migrante, se examinan también las maneras en las que la identidad de género influye a lo largo de todo el proceso migratorio, enfatizando las consecuencias que la transfobia tiene en sus vidas. Ejemplo de ello es la decisión de buscar mejores condiciones de vida, la coerción ejercida para huir de su país de origen o el proceso de adaptación que subsigue a la llegada al país destino. De esta forma, se realiza un análisis que visibiliza las imbricaciones entre la identidad de género y la transfobia en las experiencias de las migrantes trans\* durante el cruce de fronteras internacionales y cuando transgreden determinadas fronteras de género.

La evidencia cualitativa que fundamenta este estudio se apoya en datos recopilados durante el trabajo de campo, llevado a cabo con personas migrantes irregulares<sup>2</sup> y solicitantes de asilo, entre ellas mujeres trans\*. Se utilizó la metodología de la etnografía multilocal, poniéndola en práctica en distintas localidades y escenarios de las rutas migratorias que atraviesan México (Marcus, 1995: 95-99). Se incluyen varios periodos de voluntariado en albergues para migrantes localizados a lo largo del país, los cuales constituyeron las bases para la recopilación de numerosas historias de vida y del tránsito migrante. Mediante la incorporación de la metodología denominada *bola de nieve* fue posible entrar en contacto con varias mujeres de la comunidad trans\*, entablar conversaciones y consolidar relaciones de confianza con ellas, lo cual permitió preparar el terreno para la realización de entrevistas. En este contexto, se hizo observación participante y se recopiló alrededor de 25 entrevistas formales e informales con mujeres trans\*, tanto en albergues como en domicilios privados. Las sesiones tuvieron una duración de 60 a 120 minutos y se suscitaron de conformidad con reglas

<sup>2</sup> Se decidió emplear la terminología propuesta por De Genova (2002: 419-447), para subrayar que la “ilegalidad” podría concebirse como un constructo sociopolítico contemporáneo diseñado por el poder soberano de los Estados para legitimar y perpetuar la existencia de una categoría de individuos fácilmente explotables, desechables y deportables. Dichos sujetos carecen de la mayoría de los derechos civiles, debido a la etiqueta que determina su precio y estatus migratorio.

estrictas de vigilancia epistemológica y ética profesional, con la finalidad de salvaguardar la confidencialidad de las participantes y sus historias de vida. Durante las conversaciones y entrevistas semiestructuradas se abordaron sus experiencias migratorias y de vida, sus subjetividades como personas trans\*, las emociones que acompañan su migración y las maneras en que padecen, afrontan e internalizan la transfobia, siendo sujetos de violencia sociopolítica, exclusión social y discriminación.

Los descubrimientos de campo obtenidos a lo largo de seis años de investigación han permitido forjar un entendimiento más amplio acerca de cómo ciertas variables individuales y sociales definen las particularidades de la experiencia migratoria de cada persona. Aunque a lo largo de este periodo se ha tenido la oportunidad de conocer y conversar con una gran variedad de sujetos, en el caso de las migrantes trans\* conseguimos consolidar relaciones de confianza particularmente estrechas, algunas de las cuales perduran hasta ahora en forma de amistad. La esencia de dicha afinidad se debe principalmente a razones de identificación social e identitaria, pues al vernos como una pareja homosexual, varias de ellas manifestaron sentirse más seguras al acercarse a nosotros para hablar de su situación, sintiéndose en confianza para ser escuchadas y comprendidas, en vez de juzgadas y discriminadas. Del mismo modo, tuvimos particular empatía hacia ellas y sus problemas específicos, al compartir con ellas algunas formas de opresión heteronormativas. Buscamos apoyarlas ante situaciones difíciles durante su experiencia migratoria, tales como la búsqueda de empleo y vivienda, abogar por sus derechos dentro de refugios para migrantes, brindar acompañamiento al interponer denuncias contra violencia o discriminación, o bien, proporcionarles información sobre servicios de asistencia legal y atención médica durante sus procesos de solicitud de asilo. En ocasiones, el apoyo consistió en brindarles refugio en nuestra propia casa, cuando ciertas ONG u organizaciones de ayuda humanitaria les habían cerrado las puertas, dejándolas solas y desamparadas en las calles de la Ciudad

de México. Cabe señalar que en ningún momento se planeó la adopción de una metodología de investigación-acción, o abordar el trabajo de campo con fundamento en la antropología militante o activista. Sin embargo, las interacciones antropológicas que llegaron a consolidarse implicaron la toma de decisiones éticas y originaron formas de empatía, toda vez que se emprendieron actividades extraacadémicas y puramente sociales, con la finalidad de solidarizarse ante las problemáticas que les aquejan. Vale la pena subrayar que dichas actividades no comprometieron el rigor científico que la investigación antropológica merece. Además, se realizaron reflexiones profundas acerca de las implicaciones que un acercamiento de esta índole pudiera haber tenido en el proceso de recolección de datos, su análisis o en el resultado de la misma. Los marcos epistemológico y metodológico antes mencionados se incorporaron al análisis reflexivo en antropología y aquellas corrientes subyacentes a algunos feminismos contemporáneos, los cuales centran su atención en la superposición de determinadas características personales y sociales que son identificables en diversos sujetos (Hesse-Biber, 2012; Hill Collins, 1990; Muñoz Cabrera, 2011). A través de esas perspectivas, se explora el nivel de influencia que determinados procesos de dominación tienen en las mujeres trans\* a lo largo de su migración.

A continuación se expondrá una revisión etnográfica de ciertas habilidades y tácticas que suelen ser empleadas por las personas trans\* para transgredir los obstáculos que las marginan e impiden su libre tránsito. La exploración de variables determinativas específicas como el género, edad, etnia, condición socioeconómica o identidad de género, entre otros, permite identificar una diversidad de realidades individuales y colectivas del tránsito migrante (Abu-Lughod, 2012: 140-141, 147-151; Mohanty, 2008: 335-338, 342-344). Cabe mencionar que dichas variables entretejen una diversidad de emociones, miedos y esperanzas que son características de la naturaleza de cada migrante en particular. Todos esos sentimientos y memorias se convierten en

acompañantes simbólicos que nunca las abandonan a lo largo de sus viajes, mientras articulan procesos transformativos de constante redefinición ontológica e identitaria. Por su peculiaridad y relevancia, sobresale el caso de aquellas migrantes trans\* que han tenido viajes riesgosos a través de México, ya sea de forma regular o irregular. Tomando en cuenta que la identidad de género influye de manera significativa en sus experiencias y realidades migratorias, el presente artículo centra su atención en identificar las particularidades específicas que caracterizan la migración de este grupo social y las formas en que la violencia y la transfobia atacan en contra de su integridad física y mental. Con base en todo lo anterior, se exploran las expresiones de transgresión y resistencia que varias migrantes trans\* ponen en juego de forma cotidiana, especialmente cuando deconstruyen, padecen y enfrentan distintos tipos de fronteras.

### Transfobia

La gran mayoría de migrantes encontrados en nuestras investigaciones anteriores comparten la condición de “ilegal”, circunstancia que nos invita a reflexionar acerca de esta terminología dentro de la esfera de la migración internacional, pues ha sido construida a partir de leyes y acuerdos que posicionan a las personas migrantes en una situación de total desprotección. Con fundamento en lo anterior, se propone que la irregularización origina diversas formas de violencia y opresión que tienen un fuerte impacto en la vida cotidiana de cada migrante. Esto sucede cuando, al encontrarse en un territorio extranjero sin autorización, enfrentan la necesidad de moverse a través de rutas marginales para salvaguardar su invisibilidad, a causa de la legítima supresión de sus derechos por parte de la ley (Coutin, 2005: 199; De Genova, 2002: 419-447; Rosas, 2007: 98-99 Papadopoulos y Tsianos, 2007: 4-6). Por consiguiente, el presente estudio argumenta que es necesario adentrarse en la heterogeneidad de la colectividad migrante como si representara una entidad multif-

cética, constituida por individuos únicos que son diversos uno del otro. Tal es el caso de la comunidad de mujeres trans\* migrantes. Consideramos que existe una variabilidad en la intensidad del impacto y la frecuencia que tienen los distintos tipos de opresión y violencia que estas migrantes enfrentan de forma cotidiana (Rivas Castillo, 2008: 19-21; Vogt, 2013: 770). Por lo tanto, también es necesario identificar cuáles son las formas de violencia prototípicas que aquejan a determinados grupos sociales marginados y vulnerables. En este sentido, los temores, obstáculos y peligros que caracterizan las rutas migratorias no son idénticos para una mujer soltera que carga con sus niños, una persona de la tercera edad, un sujeto de ascendencia afroamericana, un menor no acompañado o una persona trans\*.

Durante la migración, la subjetividad de cada individuo enfrenta procesos divergentes de redefinición ontológica e identitaria, los cuales son matizados por los campos de tensión y poder que caracterizan determinados entornos culturales, históricos, políticos, económicos y contextuales, en donde cada sujeto entabla su propia construcción del mundo (López Marín y Lenti, 2019: 214-228). Con base en lo anterior, se propone que la naturaleza de la identidad de género de las migrantes trans\* adquiere una magnitud relevante durante su proceso migratorio, en virtud de que la predominancia del machismo y la transfobia en México y Centroamérica encarna comportamientos y estructuras sociales que hacen del tránsito migrante trans\* una aventura mucho más arriesgada y desafiante (Morales, 2019: 26-40; Moisés, 2012: 45-53). En estos contextos geopolíticos y culturales, el peso de la heteronormatividad se visibiliza de manera contundente en prerrogativas como la existencia “justa” de dos géneros correspondientes a los sexos biológicos. Así, se legitima el rechazo, la denigración y la estigmatización de cualquier persona cuya identidad o acciones transgredan las normas vigentes del mundo heterosexual (Hill, 2003: 118-119; Dameno, 2012). Este aparato ideológico constituye un conjunto de elementos simbólicos y religiosos que permiten el desarrollo de culturas del prejuicio y rechazo en

contra de cualquier sujeto o circunstancia que fracture los paradigmas de género establecidos, en este caso, por la ideología judeocristiana.

La transfobia se origina a partir de la dislocación de la heteronormatividad, inmanente a dichas ideologías, toda vez que representa un motor de aversión, desprecio y disgusto, al desfigurar la identidad biológica del género humano y común denominador de la sociedad patriarcal y heteronormativa. Por un lado, la transfobia fomenta discursos y crímenes de odio; por el otro, reafirma la autoridad cultural de la hegemonía heteronormativa que domina las relaciones de género y sus respectivos roles. De esta forma, la transfobia legitima la marginación y la violencia en contra de las personas trans\*, al tiempo que permite la impunidad de prácticas violentas perpetradas en su contra. El poder intrínseco de dichas ideologías perpetua la sujeción de las personas trans\* y las posiciona en universos multifacéticos de violencia, tanto en sus esferas interpersonales como en sus dimensiones estructurales y simbólicas (Morales, 2019: 144, 166-171; Borgogno, 2009: 11-12; Hill, 2003: 119-122).

Resulta importante remitir al contexto de vida de estas migrantes trans\* en sus países de origen, mediante la recopilación, reflexión, reconstrucción y análisis de sus narraciones personales y testimonios. La multiplicidad de adversidades que enfrentan en los países del triángulo norte de Centroamérica proporcionará la pauta para comprender más a fondo algunas de las razones que las empujaron a embarcarse en el peligroso viaje a través de México. No se trata de homogeneizar las distintas identidades e historias que crean las condiciones para que una persona decida o sea forzada a dejar su país; más bien, se intenta visibilizar algunos elementos recurrentes en los relatos de las migrantes trans\* que fueron entrevistadas, explorando el sentido que infunden a sus acciones. Además, se aspira a vislumbrar el impacto del pasado en la construcción de la memoria, así como las formas en que moldea el presente y fundamenta imaginarios acerca del futuro. Uno de los elementos recurrentes en la vida de muchas mujeres

trans\* en Centroamérica se relaciona con problemáticas vividas dentro de sus familias, manifestadas en rechazos en el seno del hogar, presión para tomar terapias “curativas” o la expulsión definitiva de sus respectivos hogares.<sup>3</sup>

Pasemos ahora al caso de Jessica Noemi Coro Lorenzana, quien al momento de redactar este artículo tiene 33 años y es oriunda de Petén, Guatemala. Conocimos a Jessica durante el trabajo de campo que realizamos en septiembre de 2014 en el Hogar Refugio para personas migrantes La 72, en Tenosique, Tabasco. En ese entonces ella tenía 28 años y recién llegaba a La 72 en condiciones muy precarias, luego de haber caminado varios días tras cruzar la frontera de forma irregular. A su llegada al albergue, vestía falda corta de mezclilla azul y blusa blanca con olanes en las mangas, calcetas rosas hasta la rodilla, un par de mocasines para caballero extremadamente viejos y rotos —varios números más chicos que los de su talla—, maquillaje y un peinado de coleta a forma de piña, que descendía hacia un lado. Jessica mide aproximadamente 1.80 m de estatura y es de complejión media. En aquel momento se desplazaba con dificultad, debido a que carecía de anteojos para solventar los serios problemas de la vista que le impedían ver por dónde caminaba. A la tierna edad de seis años, el padre de Jessica la expulsó a la calle, debido a que su identidad femenina no correspondía al cuerpo y comportamiento de un varón. Esta situación obligó a Jessica a huir de Guatemala y devenir en migrante siendo apenas una infanta. Tuvo que enfrentar la realidad de la vida en la calle en diferentes naciones, padeciendo hambre y resistiendo numerosos tipos de violencia: física, social y de género. A lo largo de su vida, los atentados a su integridad física y psicológica quedaron impunes bajo la invisibilidad y el silencio intrínseco de la indiferencia social. Jessica vivió como indigente en las calles de El Salvador,

para luego intentar el cruce irregular por México en nueve ocasiones, aunque sólo en una de ellas pudo ingresar a Estados Unidos de América. Después de haber vivido un tiempo en aquel país, comprendió que éste no reflejaba el sueño de libertad y vida acomodada que muchos le habían contado, y que ella visualizaba. Por esta razón, Jessica solicitó retorno asistido a su país, guardando la esperanza de que, al regresar, su situación en Guatemala sería distinta. Aun después de muchos años, su familia no la aceptó de regreso y no pasó mucho tiempo antes de que las amenazas por parte del crimen organizado aparecieran en su contra. Esta realidad la empujó a emigrar a México de nueva cuenta, en donde finalmente decidió solicitar asilo. Después de tres años y entre múltiples tribulaciones, Jessica obtuvo protección complementaria y es ahora residente permanente. Ha comenzado una nueva vida como inmigrante regularizada, luego de haber permanecido por años en la penumbra, enfrentado el miedo a la deportación y la explotación laboral. No tendría que pensarse que el sufrimiento de Jessica ha terminado del todo, pero las heridas que quedaron plasmadas en sus recuerdos le han enseñado que, aunque haya sido víctima de violencia en innumerables situaciones, siempre es necesario salir adelante y continuar luchando.

La historia de Jessica remite a la experiencia de violencia transfóbica que varias mujeres trans\* han experimentado en sus propios cuerpos y mentes, apareciendo como elemento recurrente que entreteje las narrativas de las entrevistadas. La mayoría de ellas declaró haber sido víctima de prácticas violentas al menos una vez en la vida, y experimentar terror y ansiedad al enfrentar crímenes de odio transfóbico. Sus historias remiten a vejaciones físicas y verbales, malos tratos, golpes, amenazas y abusos sexuales, desdibujando las memorias de sus vidas con sentimientos de miedo y dolor. La violencia se manifiesta hasta en aquellos pocos casos de mujeres trans\* que nunca fueron víctimas directas. En muchas áreas de Centroamérica, la violencia es parte de la vida cotidiana de su población, aunque en el caso de grupos vulnerables y estigmatizados, adopta vertientes

<sup>3</sup> Realidades y problemáticas similares también han sido identificadas en el caso de México, ya sea con relación a aspectos familiares o dentro de las dinámicas comunitarias. Del mismo modo, estas situaciones empujan a muchas mujeres trans\* mexicanas a emigrar de sus lugares de origen. Para una revisión de estos temas consultar Morales (2019: 78-82, 151-154).

variables e implicaciones distintivas. No es necesario experimentar la violencia en carne propia para temerla, pues se encuentra plasmada de antemano en la cultura y en las mentes de las personas. Por lo tanto, el poder de los episodios violentos tiene un impacto y alcance mucho más amplio que el que afecta a víctimas directas, toda vez que siembra terror en sus seres queridos, amigos y vecinos, trastocando también sus respectivos núcleos sociales y familiares (Nordstrom, 1997: 88; Vogt, 2013: 765; Scott, 1990: xi). En el campo de la experiencia de mujeres trans\*, la visceralidad de la violencia y la amplitud de su impacto ha sido caracterizada como un “espectáculo de la subordinación” (Saffin, 2011: 142-143). Para muchas de ellas, la violencia representa una realidad cotidiana de la cual quieren huir, aunque saben que independientemente de lo que hagan o digan, de sus habilidades o la función social que desempeñen, nunca serán inmunes a la discriminación, el desprecio y el odio que predomina en contra de ellas.<sup>4</sup> Las razones que empujaron a cada una de estas mujeres trans\* a abandonar sus países de origen son únicas y específicas. Sin embargo, suelen compartir realidades como el apego a la esperanza de vivir libres de miedo, persecución, estigma y privación, imaginario que empuja a muchas de ellas a emigrar y arriesgarse a viajar por México.

He aprendido algo de la vida con todos los problemas que tuve en Guatemala y también cuando fui víctima de trata el año pasado [...] Eso no quiere decir que nunca voy a dejar de sentir miedo, pero el aprendizaje que he tenido es que nunca debo de andar huyendo, no tengo que huir de ese miedo y no tengo que depender del miedo, porque si me agarro del miedo, voy a caer

<sup>4</sup> Se documentaron algunos casos de mujeres trans\* que no perciben ciertos tipos de violencias perpetradas en contra de ellas como tales. Esta situación ocurre cuando internalizan, paulatinamente, ciertas dinámicas y tratos sociales a lo largo de sus vidas. En este contexto, el concepto Bourdieuano de violencia simbólica podría esclarecer esta forma particular de *habitus* que sostiene una aceptación e internalización de la opresión. No obstante, dicha conceptualización incurriría en el riesgo de expropiar a los sujetos de su propia visión y las maneras en que definen que es y no violencia (Bourdieu, 1977; Crettiez, 2009: 18-19).

también yo en un problema. Esto me ha ayudado a ser fuerte, a dar la cara y guardar la esperanza [...] De cualquier manera, algún día, todos nos iremos de este mundo (Jessica, Ciudad de México, febrero de 2020).

En el testimonio de Jessica es posible percibir las secuelas que ha dejado en ella el miedo que la violencia produce en muchas mujeres trans\* que han sido víctimas de transfobia, privación de la libertad o trata. Sus palabras manifiestan una fuerte esperanza para liberarse del miedo y representa un motor simbólico que nutre su agencia, al tiempo que le da fuerza y coraje para afrontar desafíos inesperados, viéndose a sí misma existiendo dentro de una realidad diversa (Hage, 2005: 470-471; Turner, 2014: 2-6, 15-18; Sutton, Vigneswaran y Wels, 2011: 30-32; Jackson, 2013: 210-213; Lindquist, 2006: 4-8; Laín Entralgo, 1978). Su narrativa da cuenta de la existencia de un *continuum* de violencia transnacional que no termina en la frontera con México. En este sentido, ser migrante trans\* implica un riesgo adicional que constantemente las posiciona en múltiples universos de opresión debido a que las circunstancias socioculturales latentes dan lugar a una mayor variedad de riesgos y amenazas durante sus viajes. El resultado de patrones heteronormativos se hace presente en innumerables escenarios del tránsito migrante en México, en donde la transfobia tiende a empañar las relaciones interpersonales que se originan entre migrantes trans\* y autoridades institucionales, comunidades locales, albergues u otros migrantes en tránsito.

A partir de la referencia a la condición de “irregularización”, argumentamos que la privación de sus derechos civiles transforma al migrante irregularizado en blanco fácil de abusos y prácticas violentas que fomentan la aparición de economías del sufrimiento y sustentan la existencia de las mismas (Chavez, 2007: 192-196; Vogt, 2013: 764-765). Sin embargo, hay que recordar que las características subjetivas antes mencionadas exponen a cada individuo a diversas esferas de la violencia y a grados variables de marginación social. Para las personas trans\* existen riesgos mayores y recurrentes, al con-

vertirse en objeto de amenazas, denigración y agresión verbal o física, fomentada por el odio transfóbico de perpetradores que pertenecen a distintos grupos sociales. Las condiciones de marginación social y privación económica compartidas por la mayoría de los migrantes centroamericanos, fortalecen lazos de solidaridad y alianzas informales que constituyen un importante sostén a lo largo de sus viajes (Lenti y López Marín, 2017: 37-44). Sin embargo, para las mujeres trans\* esto no necesariamente ocurre así, pues muchos migrantes heterosexuales que fueron entrevistados no ven en ellas a compañeras de viaje con dificultades y sufrimientos afines, sino como a “otros” que son divergentes y anómalos, porque son sujetos a quienes hay que temer y tratar con desconfianza. Partiendo de preconcepciones y definiciones sociales peyorativas, algunos expresaron que las migrantes trans\* están poseídas por el demonio y terminarán sus días en el infierno. Otros las refieren como sujetos débiles, incapaces de desempeñar los roles masculinos, pero que no merecen protección como las mujeres. Por si fuera poco, se han registrado quejas por parte de mujeres migrantes que no están de acuerdo con que las mujeres trans\* utilicen el mismo sanitario que ellas en los albergues, asegurando que tendrían que utilizar el de caballeros, en donde muchas se sienten incómodas e inseguras. Muchos migrantes heterosexuales también suponen que las trans\* tienen acceso preferencial al estatus de refugiado, mito que fomenta sentimientos de envidia, rencor, desprecio y odio entre miembros de la comunidad migrante<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Recordemos que ya a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y la Convención de Ginebra de 1949, existen, al menos en papel, instrumentos legales que se ocupan de la protección internacional de personas desplazadas a causa de su identidad de género u orientación sexual. Lamentablemente, muchos sistemas migratorios en el mundo continúan ejerciendo discriminación sexogénica, mediante una tendencia a la sexualización del desplazado. En ocasiones las mujeres trans\* se encuentran obstaculizadas *de facto* para obtener refugio, debido a estos mismos elementos. El caso del sistema de inmigración estadounidense, al menos en buena parte de su historia, representaría un ejemplo epítome de estos postulados (Solomon, 2005: 3-24; Randazzo, 2005: 30-56).

Otra forma de violencia, esta vez de tipo estructural (Galtung, 1969: 168-174; 1990: 4),<sup>6</sup> caracteriza la historia de Johana, mujer transexual de clase medio-alta, originaria de San Pedro Sula, Honduras. Johana decidió emigrar debido a la imposibilidad de encontrar empleo para sustentarse de manera independiente, aun cuando tenía el apoyo afectivo y económico de su familia. Cuando la conocimos, en 2016, tenía 24 años de edad. Era alta, de tez blanca, facciones delicadas, ojos verde oliva y una apariencia muy atractiva. Lucía delgada, con pelo lacio hasta el hombro y teñido de rubio, maquillaje, labios pintados de carmín y sobresalía por su gusto delicado para combinar minifaldas, tops a la moda y zapatillas de tacón. Johana relató que para ella era prácticamente imposible encontrar un “trabajo honrado”, a causa del estigma social que denota a las personas trans\* en Centroamérica. Con evidente frustración y enojo en su discurso elocuente, Johana compartió su experiencia en la búsqueda de empleo: “Ya se han de imaginar lo que un empleador quiere para su tienda, y en sus ojos, inostras no tenemos buena presentación!”. Dentro de las palabras de Johana la frustración y la rabia se entretajan, dejando entrever un profundo desconcierto. Durante la entrevista, lamentó todas las dificultades que estaba pasando en aquel momento, incluyendo las condiciones de explotación laboral que enfrentaba en México, trabajando en bodegas de la multinacional de supermercados Chedraui. Ya que no contaba con permiso de estancia legal, fue reclutada sin contrato para realizar tareas físicamente extenuantes y trabajaba seis días a la semana, de siete de la mañana a cuatro de la tarde por 900 pesos a la quincena. En esos momentos, Johana se sentía desesperada y desorientada, pues por primera vez se encontraba en otro país y ya no tenía el apoyo cercano de su familia. Su condición socioeconómica se había deteriorado considerablemente, y

<sup>6</sup> De acuerdo con Galtung (1969; 1990), la violencia estructural se origina a partir de estructuras económicas y políticas que implican la marginación de un cierto grupo social. Esta forma de violencia funciona mediante la instauración de leyes y políticas que impiden al grupo afectado tener acceso a ciertos bienes y servicios primarios, ya sea de manera directa o indirecta.

enfaticaba en repetidas ocasiones que su empleo no podría llamarse digno para cubrir las necesidades de un ser humano. Frente a las dificultades y privaciones de su migración, Johana pidió ayuda económica a sus padres para intentar volver a su hogar y reunirse con sus seres queridos. A diferencia de Johana, la mayoría de las migrantes trans\* entrevistadas no crecieron en una familia acomodada ni comprensiva, y sus relatos suelen tener historias devastadoras acerca de su pasado.

En términos generales, las migrantes trans\* que viajan por las rutas marginales de México se exponen a riesgos similares a aquellos que amenazan a cualquier otro migrante en tránsito. Sin embargo, cuando los relatos trans\* denuncian asaltos, extorsiones, robos, secuestros o agresiones, las formas de violencia evidencian claramente inclinaciones transfóbicas. El impacto de la práctica violenta no recae únicamente en su propia esencia, también implica una fuerte carga simbólica de desprecio xenófobo y odio de género. En relación con lo anterior, algunos paradigmas del feminismo negro nos brindan herramientas de análisis conceptual que resultan útiles para explorar más a fondo la articulación identitaria que posee cada sujeto frente a la violencia en determinado momento de sus vidas. Por otra parte, esta escuela feminista alerta sobre el riesgo de considerar las diversas formas de opresión como entes independientes y desarticulados entre sí, enfatizando la relevancia de su superposición e intersecciones, así como su retroalimentación mutua (Hill Collins, 1990: 221-238). A través de esta propuesta epistemológica, se analizan las formas de opresión experimentadas por estos sujetos, pero no únicamente como migrantes o personas trans\*, ni como mujeres, o sujetos marginados económicamente; tampoco como la suma aritmética de todas estas características. Lo que se busca es hacer referencia a las expresiones de violencia específicas que aquejan a las mujeres migrantes trans\* en un determinado momento y contexto histórico. El grado y especificidad de sus efectos se distinguen por aquellas variaciones que dependen del entretrejo identitario, como la clase, raza y edad —entre otros—, en especial cuando se articulan y

constituyen de forma recíproca. Al mismo tiempo, es importante considerar que las determinantes de cada forma de opresión pueden adquirir mayor o menor relevancia conforme a la situación particular. En el caso de las mujeres trans\*, la superposición de ejes de análisis como el género, la raza y la condición socioeconómica representan un punto de estudio imprescindible, pues visibiliza las inequidades presentes entre mujeres trans\* blancas y de clases sociales privilegiadas, y aquellas que no encajan en este paradigma. Dichas inequidades han sido exploradas, por ejemplo, en su relación con la violencia y exclusión, el sistema carcelario y migratorio, el acceso a bienes, servicios y oportunidades, la obtención de tratamientos médicos y la discriminación entre pares (Saffin, 2011; Morales, 2019; Luibhéid, 2002; Luibhéid y Cantú, 2005; Smiths y Stanley, 2011).

Por otro lado, las dimensiones estructurales de la violencia en contra de las mujeres trans\* representan un tema amplio y complejo, en virtud de que sus expresiones se originan en estructuras sociopolíticas que tienen un fuerte impacto en su integridad mental, generando repercusiones importantes en su autoestima y percepción personal (Hill, 2003: 115-117). Ejemplo de ello es la búsqueda de empleo<sup>7</sup> para solventar sus gastos básicos de supervivencia y costos de viaje. Algunas mujeres trans\* reportaron episodios de discriminación en sus procesos de solicitud, principalmente por su apariencia e identidad de género. Esta realidad empuja a algunas de ellas a aceptar empleos precarios, tal y como fue descrito con anterioridad en el caso de Johana. Del mismo modo, los distintos trabajos desempeñados por Jessica contribuyen a construir una idea de las experiencias de explotación que enfrentan las migrantes trans\* en situación irregular en México. Ella trabajó en las bodegas de Chedraui por 900 pesos a la quincena, se desempeñó como jornalera en el árido campo sonoreño por 1 600 pesos a la quincena, posteriormente trabajó en una compañía

<sup>7</sup> Para mayores informes acerca de las problemáticas de mujeres trans\* relacionadas con la búsqueda de empleo, consultar Morales (2019: 108-129); Molina, Guzmán y Martínez-Guzmán (2015: 72-73, 76-79) y Stanley (2011: 7-8).

de limpieza que proveía servicios para clínicas y hospitales por 1 100 quincenales y, en una ocasión “afortunada”, fue recadera de una candidata a diputada, quien le pagaba 2 500 a la quincena. Tanto Jessica como Johana reportaron problemas interpersonales con colegas, supervisores y jefes, narrando diferentes episodios de discriminación y acoso laboral.

Frente a las dificultades laborales antes mencionadas, algunas migrantes trans\* optan por adentrarse al trabajo sexual, aspirando a hacerlo de manera independiente, aunque en repetidas ocasiones quedan atrapadas en mercados ilícitos bien estructurados, jerárquicos y con altos índices de explotación (Save the Children, 2012; Global Rights y Sin Fronteras, 2005). En el trabajo sexual independiente, las tarifas mencionadas por las mujeres trans\* entrevistadas oscilan entre los 150 y 200 pesos por “servicio completo”. Cada vez que se tocó el tema, e incluso antes de preguntar al respecto, varias de ellas profundizaron acerca del sentido que contiene el prestar esos servicios, ya fuera en las rutas del tránsito o en situaciones previas a la emigración.

Susana, una migrante salvadoreña de 25 años con semblante vigoroso y temperamento fuerte, escapó de El Salvador debido a las amenazas de muerte que recibió por parte de las maras. Susana es de complexión esbelta, ojos cafés ensombrecidos con polvo azul eléctrico y cabello lacio largo que le llegaba hasta la cintura. Solía vestir con prendas muy justas y usualmente llevaba pantalones de mezclilla color negro, blusas estilo top, botas largas hasta las rodillas y grandes arracadas plateadas de fantasía. Tenía una voz imponente y era una mujer trans\* con temperamento fuerte que decía las cosas de manera firme y contundente. Su relato constituye un ejemplo epítome de la postura que muchas de las mujeres trans\* entrevistadas adoptan frente a las realidades del trabajo sexual.

No hay que pensar que nosotras lo hacemos por gusto, por vocación o por algún tipo de tradición de prostituirse de las trans\*. La verdad es que de una u otra manera, no nos queda de otra. Encontrar un trabajo

normal es casi imposible y cuando lo encuentras, te hacen trabajar como mula y luego no te alcanza ni para las tortillas. [...] Si es así, mejor prefiero trabajar sola y salir adelante por mí misma, sin tener que darle cuentas a nadie. Además, sí, ya sé todo lo que la gente piensa de este trabajo, que somos sucias y que iremos al infierno. ¿Pero saben qué? yo lo hago con la frente en alto, porque tengo objetivos y sueños que quiero realizar, y gracias a este cuerpo, pude sobrevivir hasta ahora y ayudar a mi familia a salir adelante (Susana, Tenosique, agosto de 2015).

En este testimonio, al igual que en otros relatos recopilados, se pone de manifiesto la fuerza de voluntad, determinación, y la agencia subjetiva de estas mujeres trans\*. A menudo, enfatizan el peso simbólico que tiene para ellas la reapropiación de sus cuerpos y su configuración como instrumento de resistencia para enfrentar las privaciones de la vida y, en ocasiones, transgredir la opresión que las subyuga. Susana narró cómo muchos de sus encuentros como trabajadora sexual representaron para ella una inversión de roles, ya que implicaron una sensación de poder y control sobre aquellos que, en otros contextos, suelen tener una posición dominante. Mientras narraba su experiencia, Susana reía a más no poder refiriendo a sus clientes: “Lo que más me da risa es que muchos *machines* [sic] me pagan para maltratarlos y abusar de ellos, ¡jajajajaja!”. Al igual que Susana, muchas migrantes trans\* construyen una realidad ambivalente, en donde la emancipación subjetiva se amalgama con la privación económica estructural. Las dificultades para acceder al mercado laboral, aunadas al rechazo familiar y a las perspectivas poco prometedoras de realización personal, crean condiciones de necesidad extrema que, al carecer atención especializada, empujan a numerosas personas trans\* realizar esa actividad para sobrevivir (D’Ippoliti y Schuster, 2011: 117-123; Sandoval Rebollo, 2011: 251). La exclusión social por la identidad de género de personas trans\* constituye una de las formas de violencia más generalizadas que limita su acceso a recursos y oportunidades, al tiempo que obstaculiza su subsistencia y autodeterminación personal.

El riesgo recurrente que enfrentan muchas migrantes trans\* de convertirse en víctimas de trata involucra también el reclutamiento forzado para el mercado del trabajo sexual esclavo. En ocasiones, estas prácticas reflejan una paradoja que fusiona esperanza y sufrimiento, toda vez que las redes internacionales de trata funcionan como una vía para alcanzar su anhelado destino y, al mismo tiempo, resquebrajan sus esperanzas de libertad. Es decir, esta realidad no determina su emancipación, sino que desplaza su subyugación hacia otros contextos geográficos y, de ninguna manera mejora sus condiciones de vida. En este sentido, se muestra una caracterización sugestiva de la esperanza, como elemento inestimable que fortalece el sentido de perseverancia, indispensable para afrontar migraciones de semejantes magnitudes. Simultáneamente, la esperanza también representa una proyección del futuro que a menudo puede revelarse impredecible, elusiva, y tramposa (Zournazi y Papastergiadis, 2002: 79).

Las formas de violencia interpersonal y estructural antes mencionadas operan de manera inherente a expresiones de exclusión y opresión institucionalizada. Algunas de éstas se manifiestan en las normas y procedimientos de dependencias del Estado y organizaciones no gubernamentales (ONG), las cuales frecuentemente perpetúan prácticas de violencia transfóbica institucional (Hill, 2003: 117-118). Ejemplo de ello son los centros de detención del Instituto Nacional de Migración (INM), eufemísticamente conocidos como “estaciones migratorias”. Algunos de esos centros de reclusión para migrantes están separados en secciones que dividen a sus “huéspedes” según su sexo biológico, pero omiten considerar la identidad de género de las migrantes trans\*, posicionándoles en la categoría de “hombre”. La privación de su libertad se concreta en instalaciones donde son obligadas a permanecer con otros migrantes varones, convirtiéndolas en blancos de vejaciones, abuso y tratos denigrantes. Las consecuencias de este tipo de violencia institucional amenazan la integridad de las migrantes trans\*, toda vez que son expuestas a la violencia de impron-

ta machista y la transfobia por tiempos prolongados e indefinidos. Se hace referencia nuevamente al relato de Jessica, esta vez a propósito del tiempo que permaneció privada de su libertad en el centro de detención del INM en Acayucan, Veracruz. Su testimonio nos presenta una viñeta de las particularidades de la violencia institucional en estos recintos.

Jessica fue detenida en la Ciudad de México a mediados de 2016, después de haber sido internada de emergencia en un hospital público a causa de un accidente laboral. Al percatarse de que Jessica no tenía documentos, el personal del nosocomio denunció su presencia ante el INM, cuyos oficiales aseguraron a Jessica y la trasladaron del hospital al centro de detención mencionado, en donde permaneció por espacio de tres meses. Jessica señala:

No podía ni pasar por ningún pasillo porque todo el mundo comenzaba a burlarse de mí y de la nada empezaba todo un gritadero de ofensas e insultos. Tenía miedo de todas las amenazas y sabía que no se trataba de puras palabras. A mi amiga Ender la violó en los baños un grupo de internos y los guardias de migración no quisieron hacer nada [...] ¡Además no entiendo porque a las mujeres les dan condones y a mí, que soy una chica trans, y estoy expuesta a las intimidaciones de los hombres, no me dan nada! Es algo ilógico. Ellas no están encerradas con hombres, mientras que a mí me obligaron a estar en la sección de varones y allí ni la dejan a una pasar, ni te regalan condones. ¿Cómo piensan que es para nosotras el tener que estar expuestas continuamente a que nos violen y sin ninguna posibilidad de protegernos de enfermedades?! (Jessica, Ciudad de México, diciembre de 2016).

El relato sugiere que este sistema de detención puede concebirse como un motor de instauración y reproducción de la heteronormatividad, que impone una sexualización del género, toda vez que su estructura niega la existencia de identidades no binarias. Simultáneamente, castiga estos cuerpos transgresores mediante su coerción forzosa y exposición sistemática a innumerables formas de privación, abuso y violencia que normalmente permanecen en la impunidad (Stanley, 2011; 4, 6; Goring/Sweet, 2011:

185-187). Para complementar lo anterior, se colocan las reflexiones de Cholo (2011: 215), las cuales narran su experiencia en un centro de detención: “La prisión está poseída por el odio y la violencia. [...] Transgéneros y queers en prisión están soportando tratamientos inhumanos, y sus llantos realmente no son oídos durante su largo camino a través del valle asombroso de la muerte”.

Existen también instituciones que desempeñan un papel fundamental en el escenario de la migración en México, como los albergues que proporcionan apoyo práctico y psicológico a migrantes en tránsito y solicitantes de asilo. La mayoría de estas instituciones pertenecen a la iglesia católica y operan bajo ideologías religiosas, aunque en ocasiones pertenecen a corrientes más progresistas como la teología de la liberación, o bien, operan como asociaciones civiles. Resulta difícil construir una imagen unívoca de la relación entre migrantes trans\* y albergues, en virtud de que cada institución tiene posturas distintas con relación a identidades de género no binarias. En lo que concierne al apoyo específico a personas trans\*, uno de los casos ejemplares en México es el albergue La 72: hogar refugio para personas migrantes. Esta institución tiene una larga tradición de apertura hacia la diversidad sexual y ofrece un espacio relativamente seguro para las mujeres trans\*. No solamente fomenta una cultura de aceptación y respeto mutuo entre migrantes, sino que también intenta concientizar a la población migrante acerca de realidades sociales como las diferencias de género y la diversidad sexual. La 72 desempeña también labores de acompañamiento para migrantes que solicitan regularización migratoria, o bien, que necesitan levantar denuncias frente a las autoridades competentes. Recientemente se construyó en sus instalaciones un dormitorio exclusivo para miembros de la comunidad LGBTTI\*, situación que demuestra el esfuerzo de algunas de estas organizaciones para atender las necesidades de minorías migrantes. Otro albergue que demostró una apertura ejemplar hacia personas trans\* es el albergue para mujeres y niños Cafemin, de la Ciudad de México, en donde en circunstancias normales no se permite

la estadía a migrantes varones salvo a aquellos que viajan con su esposa e hijos. En este caso, algunas migrantes trans\* afirman que fueron bienvenidas en este albergue y recibieron apoyo, especialmente para guiarlas con el proceso de solicitud de asilo. Algunas entrevistadas cuentan con entusiasmo la manera en que Cafemin y las hermanas encargadas de llevar la institución, les ayudaron con ahínco y de manera desinteresada para resolver diferentes cuestiones que afectaban su estadía en México e impactaban su proceso de regularización migratoria. Por desgracia, no todos los albergues para migrantes demuestran esta apertura hacia la diversidad sexual, como en el caso del albergue en Arriaga, Chiapas. Este albergue tiene divididas sus instalaciones en áreas separadas según el sexo biológico de los migrantes. Las migrantes trans\* que pasaron por esta institución durante 2014 relatan que, a su llegada, la primera instrucción que les dieron fue que tendrían que dormir en la sección de varones. El encargado les informó que eran bienvenidas, pero no recibirían tratos diferenciados, bajo el argumento de la igualdad entre todos los migrantes. Incluso intentó disuadirlas de ingresar al albergue, advirtiéndoles que, si decidían quedarse, la pasarían a disgusto. Finalmente, les sugirió que pagaran un hotel para facilitar la situación para todos. Este relato constituye un ejemplo de la forma en que la violencia transfóbica institucional es perpetrada por algunos encargados, empleados o voluntarios en albergues, legitimando el rechazo y la exclusión en detrimento de personas trans\* que van huyendo de circunstancias similares, todo ello bajo el argumento de las “razones de seguridad”. Aún más drástico es el caso del refugio perteneciente a la secta protestante Ejército de Salvación en la Ciudad de México. Este albergue no permite el acceso a migrantes trans\* por razones ideológico-religiosas, al estar en desacuerdo con su condición de género, situación que ha dejado a muchas de ellas durmiendo en las calles de vecindarios peligrosos.

Para ilustrar la discriminación y violencia transfóbica que enfrentan las mujeres trans\* en algunas de estas instituciones, en este apartado se presenta

el relato de Fragancia. La experiencia de Fragancia como migrante comenzó a raíz de la transfobia de la que fue víctima en una comunidad rural de Guatemala, su país, y por la cual a la edad de 30 años se vio obligada emigrar, guardando la esperanza de comenzar una nueva vida en paz y equidad social. Cuando Fragancia llegó a Tapachula fue secuestrada por una red de trata y forzada al trabajo sexual. Pasó seis largos meses esclavizada, y bajo condiciones de violencia psicológica, agresión verbal, tortura y abuso sexual. En su relato, Fragancia cuenta que fue obligada a tener sexo sin protección y sometida a vejaciones sexuales para cumplir con aquellos deseos enfermizos de algunos clientes. No recibía salario y vivía en una habitación sórdida y oscura, únicamente con alimentos una vez al día.

Cuando me secuestraron en Tapachula me llevaron a una casa lejos del centro y me tuvieron encerrada allí por mucho tiempo. Todos los días me decían cosas feas y abusaban de mi cada vez que se les daba la gana [...] Durante las noches, me sacaban a la calle para prostituirme, me vigilaban y me amenazaban con golpearme, si no recaudaba una cierta cantidad por turno [...] Fue horrible y sufrí muchísimo [...] Esta historia cambió mi vida para siempre y ahora ya no soy la misma. [...] Afortunadamente, un día logré escaparme, pero desde entonces vivo en angustia constante y el miedo no me deja tranquila, lo bueno es que ahora soy libre y me encuentro en un lugar seguro [...] A pesar de que me otorgaron visa humanitaria en México, aún no me siento segura porque siento que podrían encontrarme. Es por esta razón que ahora estoy intentando tramitar un reasentamiento a un país tercero que no sea México (Fragancia, Ciudad de México, marzo de 2019).

Cuando Fragancia escapó de manos de sus tratantes, su vida ya no era la misma. Su discurso dejaba entrever el trauma que le acarreó graves secuelas psicosociales, entre estas, un trastorno alimentario compulsivo con el que alcanzó los 200 kilogramos de peso en pocos meses. Al momento de la entrevista, Fragancia se encontraba en la Ciudad de México, en un refugio de la organización Escalabrinianas (SMR)

para migrantes que fueron víctimas de violencia. Había comenzado un proceso para ser trasladada a un tercer país seguro, porque le aterraba la idea de que sus perseguidores la encontraran, e intentasen matarla o mantenerla nuevamente como esclava sexual. Como migrante trans\*, su vida en el albergue católico no era sencilla. Pese a que este refugio contara con un dormitorio para miembros de la comunidad LGBTTTI\*, algunos prestadores de servicios en este espacio son fervientes devotos que suelen imponer sus valores en los migrantes, de manera dogmática y sin consciencia de género, todo lo cual refuerza las relaciones jerárquicas y de poder que legitiman diversas formas de discriminación, indirectas pero palpables. Fragancia tenía 18 años de haber “salido del clóset”, y se encontraba en una profunda crisis de identidad, alimentada por su obesidad y la dificultad de verse a sí misma como mujer, pues se sentía fea. En una ocasión durante la cena, Fragancia se acercó a la cocina para recibir su porción, y suspirando dijo “¡ay!... hoy me siento bien cansado”, a lo que un seminarista respondió tajantemente: “Bueno, por fin, ¿estás cansado o cansada?!, ¡ya deberías ponerte de acuerdo de quién eres, porque un día dices que estás cansado y al otro día que estás cansada y así, nada más confundes a los demás!”. Esa misma noche, al conversar con Fragancia sobre el contenido transfóbico del comentario, ella comentó: “No, si a mí también me molestó lo que dijo, pero ya viste que yo mejor bajé la cabeza y me quedé callada porque qué tal que le digo algo, me corren de la casa y luego ¿qué voy a hacer? [...] Aunque a veces a uno no le guste lo que le dicen o como lo miran, es mejor quedarse callado, porque si no, después uno se mete en problemas y ¡cállate!, ¡capaz que hasta te echan a la calle!” (Fragancia, Ciudad de México, abril de 2019).

El testimonio de Fragancia denota que su tránsito por México la llevó por caminos oscuros e inesperados, sus sueños se transformaron en pesadillas, y cuando llegó a encontrar personas que hubieran tenido el rol de ayudarla, a menudo la discriminaban. El comentario transfóbico antes citado adquiere un peso mayor si se tiene presente su estado emo-

cional y la vulnerabilidad de las mujeres trans\* en las relaciones de poder ejercidas por trabajadores humanitarios.<sup>8</sup> Por otro lado, el relato de Fragancia también permite ver su esperanza de una existencia libre de miedo y persecución, aunque su aspecto físico le ha hecho dudar si la realizará como hombre o como mujer.

Ya que la discusión ha llegado a tocar el tema de las organizaciones de ayuda social y humanitaria, sería pertinente presentar un caso pionero en el contexto mexicano. Frente a la limitada cantidad de instituciones que enfocan su trabajo en la diversidad de género, resalta el papel que desempeñan las mujeres trans\* de la Casa de las Muñecas Tiresias, A. C. Esta asociación civil ha sido impulsada tras el homicidio de Paola Buenrostro, trabajadora sexual, activista trans\* de la Ciudad de México y mejor amiga de Kenya Cytlaly Cuevas Fuentes, su fundadora.<sup>9</sup> Casa de las Muñecas Tiresias es resultado de una lucha política, llevada a cabo a través de actividades solidarias que procuran el apoyo integral a personas trans\*, abarcando una nutrida variedad de temas y experiencias de sus protagonistas. La regularización migratoria, la escolarización, capacitación y fortalecimiento de habilidades para la independencia económica son las vertientes de trabajo más visibles. También proveen asistencia legal y atención a la salud, ya sea relacionada a enfermedades de transmisión sexual,

tratamientos hormonales o atención psicológica. Los esfuerzos de este proyecto florecieron recientemente en la habilitación de un espacio para establecer un hogar-refugio exclusivo para mujeres trans\*: la Casa Hogar Paola Buenrostro. Este espacio se necesitaba con urgencia, particularmente en el contexto de la emergencia sanitaria por el brote del COVID-19 en México. En junio de 2020, y antes de su inauguración formal, la Casa Hogar Paola Buenrostro ya operaba y brindaba apoyo a 15 mujeres trans\*, tanto mexicanas como extranjeras. Actualmente, sus voluntarias reparan comida, despensas, ropa, y organizan actividades artísticas para personas desfavorecidas que viven en las zonas aledañas a la estación de metro Revolución y el cerro del Chiquihuite, en la Ciudad de México. En este contexto, Kenya ha puntualizado la urgencia de esas labores, particularmente en momentos en los que diversas organizaciones de ayuda humanitaria tuvieron que suspender actividades por razones de salud pública, y muchas personas quedaron desamparadas. Una diferencia significativa entre esta asociación y otras es su perspectiva sobre la solidaridad, pues se distancia del humanitarismo paternalista, la caridad católica y la conmiseración social, acercándose a las personas, sean trans\* o no, con valores fundamentados en la empatía, el amor y el respeto mutuo. La *raison d'être* de este albergue fomenta la reconciliación con ciertos comportamientos nocivos, partiendo de la reflexión colectiva, y no de la represión jerárquica o el castigo. De acuerdo con la fundadora, la mayoría de las mujeres trans\* crecieron en contextos de violencia múltiples y multiformes, todo lo cual representa una realidad primordial que muchas de ellas reproducen, incluso en las interacciones con sus pares. Por estas razones, Kenya sugiere, que la mejoría en las condiciones de vida de estas mujeres trans\* tendría que comenzar por una educación basada en valores y el respeto (Kenya Cuevas, comunicación personal, junio de 2020).<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Si bien este seminarista colaboraba como voluntario, vivía en el albergue sin tener derecho legítimo, respaldado por el nepotismo de la directora del recinto, con quien compartía valores cristianos. Su condición de extranjero sin vivienda propia le servía de argumento para permanecer en el albergue. Al mismo tiempo, otros migrantes dormían en la calle al terminar su estadía, sin ser canalizados por las instituciones competentes. En varias ocasiones la directora del recinto les negaba la permanencia de manera autoritaria y discrecional, generalmente por no encajar dentro de sus preceptos. Cabe mencionar que, al manifestar nuestros desacuerdos a la encargada de voluntarios y a la psicóloga del refugio, la respuesta del comité directivo consistió en cesar nuestra labor como voluntarios e investigadores de un día para otro, y prohibirnos la entrada al albergue, en lugar de buscar soluciones ante las prácticas poco éticas ejercidas en el interior de esa institución.

<sup>9</sup> Acerca del caso de Paola y Kenya, consultar la *Recomendación de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal CDHDF/1/121/CUA/16/d6442* (2019).

<sup>10</sup> Tanto la asociación civil como la casa hogar en cuestión, fundamentan su labor en los 50 valores (Ensayos gratis, 2013). Al lado del trabajo social y humanitario que estas mujeres trans\* desempeñan, también se lleva a cabo una labor institucional

La diversidad de formas que adopta la transfobia cobran vida dentro del marco de la violencia cultural que predomina en la sociedad mexicana, y pueden ser directas, indirectas, estructurales o institucionales. La violencia cultural configura un patrón ideológico que enfatiza determinadas ideas acerca de un grupo social, mientras fomenta y legitima su opresión, toda vez que justifica e invisibiliza el sufrimiento o la muerte de sus miembros (Galtung, 1990: 1-3, 6, 9). En este caso, la violencia cultural que aqueja a las migrantes trans\* tiene raíz principalmente en su identidad de género y orientación sexual, y es reforzada por estigmas xenófobos, como el ser migrante “ilegal”, ser de bajos recursos o ser indígena. Las ideologías basadas en presupuestos heteronormativos y el odio transfóbico que predominan en México y Centroamérica alimentan la violencia cultural que permite la presencia de otras violencias.<sup>11</sup> Ejemplo de ello es el silencio mediático que invisibiliza la violencia transfóbica, como la desaparición forzada y asesinatos de mujeres trans\*, como es el caso del *transfeminicidio* de Paola Buenrostro (CDHDF/I/121/CUAUH/16/D6442). En México y el triángulo norte de Centroamérica, los índices de transfeminicidio han alcanzado números alarmantes, configurándose como una problemática social urgente —aunque frecuentemente puesta en segundo plano— en la agenda de política pública (Transgender Law Center, 2016: 14-20; Amnesty International: 2017). En el presente hay debates activos para modificar el código penal y legislar expresamente el asesinato de mujeres trans\* en México. Sin em-

y política mediante la defensa de los derechos humanos de poblaciones vulnerables y sobrevivientes de abusos físicos y psicológicos. La asociación aboga también por la amnistía de mujeres trans\* convictas por crímenes menores, la visibilización de las problemáticas trans\*, la sensibilización de la sociedad civil, la creación de redes a nivel internacional e influenciar un cambio político y legislativo que sea más incluyente.

<sup>11</sup> Resulta interesante la caracterización de la violencia cultural en contra de mujeres trans\* en México propuesta por Sandoval Rebollo (2011: 228), en virtud de que resalta los discursos dominantes que las retratan como drogadictas, trabajadoras sexuales o, en términos más generales, personas cuyas acciones y meras existencias se encuentran en el dominio de la ilegalidad.

bargo, la invisibilización mencionada previamente, limita el registro de datos puntuales, tales como la incidencia de los *transfeminicidios* ocurridos en territorio mexicano. La ley mexicana y su cultura heteronormativa invisibiliza estos crímenes de odio, dejándolos impunes o bien, maneándolos como homicidios comunes.

Dentro de los diversos espacios de la diversidad sexual y de género existen también problemáticas específicas que aquejan particularmente a las mujeres trans\*. Ahí se desarrollan fuertes jerarquías de estatus y privilegios, muchas de las cuales derivan en distintas formas de endodiscriminación.<sup>12</sup> Nuevamente, algunas reflexiones de los feminismos posmoderno, negro, lesbiano, interseccional y poscolonial, resultan un instrumento analítico útil para caracterizar la relación de las mujeres trans\* con la dominación heteronormativa, particularmente al contrastar similitudes y diferencias con las maneras en que las personas del sexo femenino sufren la opresión y resisten al poder patriarcal. Estas escuelas de pensamiento nos invitan a abordar la interconexión entre determinadas prácticas sociales y sus discursos inherentes. Asimismo, se enfocan en la variabilidad del campo social en donde se ubican diversos sujetos, y cómo estos se incorporan al entramado de estructuras y relaciones de poder. De acuerdo con De Lauretis (1997: 87), es necesario analizar la opresión “no como un sistema único de poder que domina a los débiles, sino como un nudo de relaciones distintas y variables de poder y puntos de resistencia”. Encontramos una expresión tangible de la violencia en la muerte de migrantes trans\* a lo largo de su camino, pero existe también otro tipo de violencia, más silenciosa, aunque no menos trágica: la violencia cultural que empaña y omite sus historias, al tiempo que perpetúa una cultura de indiferencia social. Los casos mencionados reflejan únicamente algunos elementos característicos de la discrimi-

<sup>12</sup> Para profundizar el tema de la discriminación y la exclusión interna en la comunidad LGBTTTI\*, consultar Morales (2019: 149, 160-162); Sandoval Rebollo (2011: 277) y Saffin (2011, 142-143).

nación, marginación y violencia que enfrentan las mujeres trans\* como parte de sus vidas. En estas situaciones, la violencia adquiere un carácter transnacional, pues muchas de ellas huyeron de escenarios similares, y recurrentes en sus países de origen. Por ende, la violencia transfóbica en sus múltiples expresiones aparece como una realidad ineludible y sistemática, que muchas de ellas han internalizado. No obstante, constituye un detrimento para su bienestar físico y mental (Schonfield, 2015: 23).

La literatura que se ocupa de estos temas enfatiza la propensión que tienen las personas trans\* a desarrollar sintomatologías psiquiátricas de ansiedad y depresión, así como a la aparición de complejos, pérdida de autoestima y fobias (Bockting *et al.*, 2013: 943-951; Lombardi, 2009: 977-992). En ese sentido, es posible identificar diversas formas de transfobia interiorizada, que emergen como consecuencia de la marginación continua, la necesidad de esconder la propia identidad de género, y las secuelas de vejaciones verbales, físicas, emocionales y sexuales ocurridas dentro del núcleo familiar o comunitario (Morales, 2019: 160-162; Mayer *et al.*, 2008: 989-995). La interiorización de la transfobia, ya sea consciente o inconsciente, tiende a deteriorar o limitar procesos de aceptación personal, y puede acarrear sentimientos de inferioridad, vergüenza y desprecio. Con base en lo anterior, se propone que el entendimiento antropológico de la opresión puede articularse con aportes de estudios psicoanalíticos feministas que abarquen el tema de la internalización y la reproducción de la normatividad social opresiva, dentro de las subjetividades de cada individuo (De Lauretis, 1993: 83). En esta investigación, la transfobia representa un mecanismo de opresión multifacético e interdependiente, que resulta importante identificar dentro de las distintas formas de violencia y marginación que enfrentan las migrantes trans\*. No obstante, es importante evitar victimizarlas, considerando que muchas de ellas ven en su migración la sustancia que alimenta sus luchas, y simboliza una reivindicación tanto de su identidad de género, como

de su derecho a autodeterminarse como sujetos sociales, libres de miedo y persecución.

### Transgresión

En este apartado se propone que la condición de ser migrante trans\* representa una transgresión al orden social, porque desafía la heteronormatividad del pensamiento social y religioso, y sus sistemas de valores patriarcales, machistas y homo-transfóbicos. Dichas normativas perpetúan la opresión sistemática y exclusión de las mujeres trans\*, obligando a muchas a huir de sus hogares para exiliarse en otro país en busca de protección. A partir de lo anterior, se propone que esta realidad se duplica, dentro de una paradoja conceptual que cobra vida en una segunda transgresión: el desafío a las legislaciones que restringen la libertad de movimiento humano a través de fronteras internacionales. La migración puede pensarse como un repositorio de esperanza para numerosas personas, cuya movilidad social se encuentra constreñida por inequidades sociales en sus países de origen. Por ende, la movilidad “irregular” puede concebirse como un desafío a la precariedad que predomina en sus vidas (Kleist, 2017: 15-16). En el caso de las mujeres trans\*, la voluntad de transformación implica también la necesidad de alejarse de las violencias de género que las aquejan en sus hogares y comunidades. Desafortunadamente, encuentran limitaciones para acceder a vías legales de inmigración o solicitud de refugio, aun cuando sus vidas estén amenazadas, y quedando a merced de los riesgos que caracterizan los viajes no autorizados a través de México. De esta manera, cuando las personas trans\* huyen de sus países y cruzan fronteras internacionales sin los permisos correspondientes, transgreden las disposiciones y estructuras que les clasifican como “elegibles” —o no— para la movilidad internacional. En este proceso, enfrentan diversos tipos de opresión a través de resistencias cotidianas y silenciosas, mientras desafían las políticas y acuerdos de contención que han sido implementados para securitizar las fronteras y

proteger la soberanía nacional (Mezzadra y Neilson, 2017: 32-33, 37).

La transgresión de las migrantes trans\* no se limita únicamente al acto de contravenir las imposiciones que limitan su movilidad internacional. Aparece también en aquellas prácticas y acciones que tienen la finalidad de evitar, eludir, enfrentar o sobrepasar todo obstáculo que se interpone en su camino. Algunos ejemplos se manifiestan en las maneras de enfrentar la violencia, y el empeño que ponen en reconstruir sus vidas, por ejemplo, cuando son quebrantadas por discursos y prácticas que van en detrimento de su integridad personal. La resiliencia se encarna en el motor de adaptación y recuperación, que las ayuda a superar traumas físicos y psicológicos (Schofield, 2015: 8-9). Todas las migrantes trans\* entrevistadas afirmaron inequívocamente haber sido víctima de vejaciones verbales, físicas o psicológicas. No obstante, resulta relevante reflexionar sobre su capacidad para desarrollar estrategias paliativas que minimizaron los impactos de la transfobia, y explorar la forma en que interiorizan y trabajan con sus propias emociones, sentimientos y pensamientos. También, sería importante pensar en los cambios generados en su comportamiento y en los ambientes en donde tratan de desenvolverse. Esta ardua tarea de redefinición ontológica y reconfiguración del entorno social, deja al descubierto una serie de elementos característicos de su resiliencia (Grossman, D'Augelli y Frank, 2010: 113-115). Al adentrarnos en los terrenos del dolor y el sufrimiento extremo, es necesario considerar que algunas personas trans\* no solamente se encuentran frente al desafío de superar un momento difícil, un episodio trágico o un evento traumático. Han enfrentado duras experiencias, cuyas secuelas pueden modificar drásticamente la realidad del presente y las perspectivas para el futuro.

Durante la recolección de datos etnográficos, fue posible registrar ejemplos significativos de determinación y creatividad que transformaban la percepción de una realidad quebrantada por la violencia a otra, con posibilidades de reconstrucción. La experiencia de algunas migrantes trans\* frente al terror, la deses-

peración, la ansiedad y la muerte, acarrea serias consecuencias existenciales que visibilizan la capacidad humana de reconstruir la vida a través de la agencia subjetiva, especialmente cuando se convierte en una herramienta de supervivencia que las sostiene y reconforta en momentos de adversidad extrema (Nordstrom, 1997: 87-92; Nordstrom y Robben, 1995: 6-10). La respuesta proporcionada por Kenya Cuevas acerca de la ubicación del manantial de agencia de las mujeres trans\* proporciona una expresión vívida de los postulados teóricos presentados:

[...] Creo que el primer factor que hace que tengamos esta resistencia, es que desde que hacemos una transición, nos enfrentamos todo el tiempo a vivir estas violencias, entonces, creo que nos hacemos resistentes, guerreras y sobrevivientes. En este sentido, siempre estamos buscando la salida a la violencia, a la discriminación, sin que nos afecte porque de por sí imagínense, si todo nos afectara, ¿cómo anduviéramos?, ¡todas locas! Nosotras creamos una barrera de resistencia, pero también una barrera de protección para poder generar este impulso y decir “No hay problema, seguimos adelante” (Kenya, Ciudad de México, junio de 2020).

Para muchas migrantes trans\*, la autoconcienciación de su identidad múltiple, diversa y otra, se reinventa para emplearse de manera positiva, convirtiéndose en un poderoso instrumento de transgresión que además les atribuye aptitudes para cumplir con distintas funciones, propias de ambos géneros. La diversidad les permite una vía de escape a algunas formas de opresión que aquejan a muchas personas heterosexuales. Dentro del marco patriarcal y heteronormativo, los sujetos de ambos sexos biológicos son los supuestos concededores de la esencia de sus opuestos, capaces de definir sus subjetividades, atribuirles un determinado sentido existencial y, mediante la imposición de roles, tareas y espacios específicos, construir la figura de un *otro complementario*, implícitamente subyugado a sus roles de género. Sin embargo, las mujeres trans\* transgreden esta regla general de esencia y de roles, al no ser insertadas fácilmente en el sistema binario he-

terosexual, o bien, al insertarse de ambas maneras dentro de este contexto. Además, su multiplicidad identitaria dificulta la caracterización de su género ante ojos heterosexuales, dejando al descubierto ciertas implicaciones que dislocan la realidad social cotidiana y normativa. De esta manera, conforman a un *otro desconocido*, desviado, aberrante, anormal, despreciable y potencialmente peligroso para el tejido social heteronormativo, por lo cual, el repudio y la aversión común suelen ser socialmente condonadas. La estigmatización de las mujeres trans\* puede ser alegoría del imaginario contemporáneo del extranjero: aquella entidad misteriosa y diversa que amenaza el orden social preestablecido y disloca la pureza cultural, especialmente cuando es representada como un peligro para aquellos que conforman el “nosotros” (Obi, 2010: 128-130; Duffield y Weddel, 2004: 21). En respuesta a estos tipos de opresión xenófoba, muchas migrantes trans\* reivindican constantemente su identidad y subjetividad, al mismo tiempo que se reapropian de sus cuerpos y los usan como medio para transgredir restricciones fronteras sociales y políticas. Estas resistencias nos acercan a la forma en que reafirman su existencia como mujeres trans\*, porque al valerse de determinadas actitudes y prácticas, consolidan su lucha por la emancipación (Schofield, 2015: 11). Dichas acciones pueden concebirse como parte de un proceso no lineal de transformación subjetiva continua, que evoluciona desde la reafirmación del yo, llevado a cabo a través de relaciones de poder que conforman una determinada coyuntura histórico-contextual. Estas formas de oposición al orden establecido constituyen uno de los fundamentos de su emancipación, crítica social y resistencia (Arendt, 1993: 50; Litvinoff, 2005: 53-54). A continuación, se revisará de nueva cuenta la historia de Susana, esta vez cuando decidió establecerse en Monterrey, tras fracasar varias ocasiones en sus intentos por cruzar la frontera hacia Estados Unidos. Su testimonio provee una imagen tangible de los postulados antes mencionados y arroja luz sobre una primera fuente de resistencia en el yo interior y la intimidad:

Fue en la Ciudad de México en donde por primera vez empecé a vivir mi vida como soy. O sea, a no dar a entender a los demás lo que no soy, o a fingir para evitar las críticas de la gente. Antes traía el pelo corto, esperando pasar desapercibida y evitar cualquier tipo de discriminación, pero ahora me doy cuenta de que el momento de mayor discriminación fue cuando yo misma me escondía. Llegó un día, mientras estaba allí en la Ciudad de México, en que me dije a mí misma “¡Basta!, voy a vivir mi vida tal y como soy y me vale gorro lo que diga la gente, al fin de cuentas, ¡el culo lo doy yo, no ellos!” [...] La cosa más increíble es desde entonces, la gente empezó a respetarme, desde que comencé a vivir mi vida así, tal y como soy (Susana, Ciudad de México, febrero de 2016).

Las prácticas mencionadas anteriormente sugieren que la transgresión de varias migrantes trans\* se origina en el entrecruzamiento de las dimensiones corporales e identitarias de su ser en sus dimensiones espaciales y existenciales. Es decir, dicha transgresión florece sigilosamente, mientras desobedecen a las identidades, posiciones y roles impuestos al momento de nacer. Al mismo tiempo, esta desobediencia implica una reafirmación tácita de la posibilidad y el derecho a que la propia identidad atraviese procesos de redefinición corporal y existencial (Sandoval Rebollo, 2011: 178-179). En ese sentido, sería pertinente visualizar un paralelo entre la figura del *sujeto nómada*, propuesta por Braidotti (1994) y algunas migrantes trans\*. La autora caracteriza al sujeto nómada como constituido por una identidad múltiple, la cual ha dejado atrás cualquier apego a lo establecido, y se construye y reconstruye en un proceso de constante desplazamiento: un cambio, una transformación, un repensamiento continuo de sí mismo y un movimiento impulsado desde el deseo y el inconsciente. Este postulado sugiere un acercamiento a la experiencia de algunas migrantes trans\* para abordar el estudio de su subjetividad como: “El resultado de una compleja red de determinaciones y luchas, como un proceso de continua renegociación entre las presiones externas y las resistencias internas. De igual manera, la identidad es un lugar de posiciones múltiples y variables, que están disponibles

en el campo social a través del proceso histórico y que pueden ser asumidas subjetivamente y discursivamente en la forma de una conciencia política” (De Lauretis, 1993: 19).

Pueden encontrarse referentes empíricos en el desenlace de la historia de Jessica que se comparten a continuación. Después de una vida caracterizada por privaciones y sufrimientos en virtud de su género y condición migratoria, Jessica se encuentra ahora en una posición muy distinta de aquella en la que llegó al refugio La 72, aniquilada del viaje y decepcionada de la vida. Está a punto de completar la preparatoria, y trabaja como secretaria directiva en Casa de las Muñecas Tiresias, después de cursar la secundaria en un refugio de máxima seguridad para víctimas de trata. La entrevista tuvo lugar cuando Jessica y sus compañeras finalizaron el reparto de víveres que distribuyen cerca del metro Revolución. Apareció con vestimenta formal, peinado elegante, pendientes largos y maquillaje fino, cubierto a medias por el cubrebocas que aún tenía puesto. En sus respuestas se vislumbran evidencias de una transgresión a su subordinación existencial y de una transformación que marcó su vida. Con tono vigoroso, sonrisa genuina y una retórica refinada, Jessica narró sus experiencias de vida más recientes, y los sufrimientos que experimentó en el pasado:

Me siento muy bien porque realmente veo un crecimiento en mi persona. Ustedes ya saben de mi vida: de mi infancia en El Salvador, mi adicción a las drogas, de mis muchos fracasos migratorios, del tiempo en la cárcel y de lo que viví cuando me trataron. [...] Viendo hacia atrás, creo que llegué a un punto en que ya ni sabía cómo me llamaba, ya no sabía quién era. Terminé en un semáforo, pidiendo ayuda a la gente en ropa mugrosa. En ese entonces me llamaba Joel [...] Pero de la nada encontré la fuerza de voluntad para cambiar, lo logré y ahora veo el avance que he llevado. ¡Encontré el coraje para ser una mujer trans\* y para cambiar de vida en muchos aspectos! [...] Hace poco, regresé a aquel mismo semáforo en Mexicali en donde yo me la pasaba pidiendo y me sentí llena de orgullo... no sé... cuando pasé por allá, hasta levanté la cabeza y puse la frente en alto. Para mí, es un

orgullo que la gente que me conoció en el semáforo, hoy en día me vea en otra posición social [...] Ahora, ya no ocupo estar en un semáforo, ya no ocupo pedirle a la gente que me sigan apoyando [...] pero todo esto no se me ha olvidado, yo me acuerdo de dónde vengo, y es por esta razón que hoy decidí dedicar mi vida a apoyar a aquellas personas que lo necesitan. Finalmente ahora, me siento bien (Jessica, Ciudad de México, junio de 2020).

Se considera pertinente señalar que, a lo largo del trabajo de campo, algunos teóricos de la resistencia se han hecho presentes empíricamente en distintos descubrimientos etnográficos, por ejemplo, al documentar que los procesos de transgresión no se fundamentan únicamente en prácticas individuales. Estas prácticas se complementan mutuamente al consolidar relaciones sociales con otros sujetos, dando origen a expresiones de transgresión colectiva en donde diversos sujetos sociales conforman colectividades espontáneas, intercambian capital social, construyen oportunidades, comparten saberes y ofrecen apoyo y consuelo de forma recíproca (Nordstrom, 1997: 145-147; Papadopoulos y Tsianos, 2007: 6; Rivas Castillo, 2008: 30). Aunque es frecuente que muchas migrantes trans\* entretejan relaciones de ayuda mutua con otros actores sociales, aquellas interconexiones consolidadas entre migrantes trans\* resultan de suma importancia, pues las alianzas entre sujetos que comparten marginación y exclusión, tienen un valor crucial en términos de apoyo práctico, psicológico y emocional (Schofield, 2015: 10).<sup>13</sup> Por su parte, la solidaridad entre diversos actores fortalece el sentido de colectividad social que alimenta su resiliencia. Al mismo tiempo, la identificación social con sujetos que comparten identidad de género y condición migratoria nutre sentimientos de pertenencia que facilitan la capacidad de tomar acción ante las adversidades, privaciones y sufrimientos. La participación en procesos

<sup>13</sup> Sin embargo, cabe recordar que no toda relación entre migrantes trans\* encarna amistades y alianzas, también tuvimos ocasión de observar dinámicas de conflicto y competencia, impregnadas de sentimientos de envidia y celos, que a menudo se intensifican mediante la construcción de chismes y calumnias.

paralelos de transgresión y resistencia, así como los lazos de hermandad y solidaridad recíproca que florecen en las rutas migratorias de México, demuestran cómo la sujeción compartida a estructuras de poder y las formas de opresión similares entre sí, consolidan lazos sociales fundamentales para aquellos que emprenden estos riesgosos viajes (Rivas Castillo, 2008: 32; Nordstrom y Martin, 1992: 1-4; Scott, 1990: 128-134). El caso de las migrantes trans\* y las relaciones sociales que entretejen con otros migrantes proporcionan un ejemplo epítome de este postulado, al demostrar cómo los contextos de opresión compartida pueden originar alianzas y amistades que en ocasiones sobrepasan las fronteras de género, nacionales, étnicas, de edad o clase social.

### Conclusiones

Después de examinar ciertas facetas de este complejo panorama etnográfico con ayuda de las reflexiones epistemológicas y teóricas propuestas, se ha presentado un proceso interpretativo de algunos descubrimientos de campo. Este análisis sustancia una comprensión más detallada de la ambivalencia intrínseca en la experiencia migrante trans\* en México, al desenvolverse entre ejes entrecruzados de opresión y resistencia. Dichos ejes, conforman los campos de tensión donde las subjetividades de las migrantes trans\* entretejen procesos de redefinición continua.

Mediante la presentación de distintos relatos de personas trans\* y la utilización del marco teórico-metodológico aquí presentado, se ha demostrado que las ideologías e instituciones heteronormativas se encuentran estrictamente interconectadas con determinados sistemas de valores, constructos socioculturales, estructuras sociopolíticas y económicas. Al actuar de manera conjunta, esos sistemas de opresión se retroalimentan, creando un entramado de sujeción y violencia transfóbica que posiciona a las migrantes trans\* como un “otro”, cuya marginación y sufrimiento son sistemáticamente condonados, legitimados, normalizados y perpetuados social e institucional-

mente. Visto desde el lado del poder, la construcción de esta alteridad subordinada no debe considerarse como un efecto coyuntural del dominio heterosexual, sino como una pieza indispensable que mantiene la existencia de aquellas estructuras fundamentales en la reproducción del orden social, al tiempo que nutre la influencia de los sistemas de valores que lo imponen (Femenías y De los Ángeles, 2004: 10-11). La presente investigación procura recalcar la importancia del trabajo etnográfico como instrumento metodológico para el estudio del poder, sus manifestaciones empíricas, los impactos que genera en diversos sujetos y sus implicaciones ideológicas, enfatizando la relevancia de explorar sus fisuras y las formas en que los sujetos abren brechas para transgredirlo. Los relatos de las mujeres trans\* evidencian diversas formas de opresión y violencia en su contra, ofreciendo una mirada ontológica a su condición existencial, la manera cotidiana en que experimentan la transfobia, y a la consecuente internalización de los efectos que este tipo de discriminación acarrea consigo. El camino hacia un entendimiento de la violencia más atinado requiere que el investigador se mueva a través de los distintos territorios en donde los sujetos la experimentan, tanto en sus cuerpos como en sus mentes, como parte de su realidad cotidiana (Nordstrom y Martin, 1992 :14-16). Mediante esta fórmula metodológica, ha sido posible refinar el análisis e interpretación de la opresión y la violencia, partiendo de la percepción ontológica y de aquellos imaginarios y esperanzas que pueblan la mente de los oprimidos. Por otro lado, es necesaria una exploración de la diversidad desde su perspectiva autodeterminante, así como también desde su carácter creativo y variable. Estas perspectivas permiten ver a estas migrantes trans\* no como víctimas pasivas en espera de ayuda humanitaria, sino como sujetos sociales que se valen de su subjetividad transformativa como instrumento de transgresión y resistencia.

En el caso tratado, las fronteras adquieren un simbolismo trascendental porque representan una división contundente que aspira a separar entidades y proteger las regulaciones impuestas por determina-

dos órdenes legislativos o cánones sociales. Así como las fronteras internacionales se delimitan con la finalidad de “defender” la seguridad nacional, pureza étnica y unicidad cultural, las fronteras de género funcionan para remarcar la línea del binarismo heteronormativo, el cual pretende etiquetar a cada persona dentro de los parámetros que dictan los roles de género, la orientación sexual, las tareas y los espacios designados a cada sexo biológico. En este contexto, algunos activistas LGBTTTI\* articulan simbólicamente diversas dimensiones del concepto de frontera, al formular críticas en contra de las divisiones entre géneros y entre países, considerando ambas como estructuras opresivas del poder que atentan contra la libertad individual, y perpetúan la influencia y dominación del *statu quo* (Naples, 2009: 6-9; De Genova, 2010: 102, 104-106). Resulta interesante mencionar que, a través de su transgresión fronteriza, impulsada por la esperanza de vivir en plenitud su identidad de género, las migrantes trans\* plantean críticas paralelas —frecuentemente involuntarias e inconscientes— a aquellas formuladas por activistas. Si se considerase a la migración como una lucha por la vida, se encontraría que cada individuo mantiene sus luchas personales de corte único y distinto, las cuales infunden emociones, esperanzas y sentimientos que conforman nuevos universos simbólicos y de reconstrucción ontológica. Así, la frontera adquiere entonces un simbolismo ambivalente e incierto, pues representa un espacio en donde predomina la violencia y el sufrimiento. Simultáneamente, podría también representar un contexto en el que es posible desafiar diversas barreras sociopolíticas, expresando determinadas emancipaciones de la subjetividad (Nayak y Suchland, 2006: 280). Sin embargo, es importante tener cuidado al metaforizar las fronteras, en virtud del riesgo de homogeneizar realidades extremadamente diversas y generalizar sus experiencias sociales. Los sujetos construyen ideas divergentes acerca de las fronteras, sus significados e implicaciones, las cuales matizan aquellas narrativas que reflejan las posiciones subjetivas de cada persona en determinado momento de su vida (Vila, 2003: 308; 2005: 233). Para muchas de

estas migrantes trans\*, la frontera encarna imaginarios contradictorios de miedo y emancipación, porque migrar de forma irregular desencadena nuevos procesos de sujeción, pero también fortalece y posibilita su lucha por rediseñar su propio yo.

Los resultados preliminares de esta investigación aún en curso sugieren una visión de la frontera que no la conciba únicamente como espacio de violencia e imposición de poderes biopolíticos, sino como un sitio de conflicto, tensión, contestación y lucha (Rygiel, 2011: 144-146; Nyers, 2015: 24). Al mismo tiempo, se propone que el motor que impulsa la movilidad espacial de muchas mujeres trans\* está presente en una tumultuosa búsqueda de movilidad existencial (Hage, 2009: 1-14). En ese sentido, la migración podría concebirse como un proceso infundido de reconfiguraciones existenciales profundas, las cuales engendran prácticas de reinención y reivindicación del propio ser (Ozkaleli, 2018: 26; Hess y Karakayali, 2019: 416-424). Al transgredir las imposiciones que dictan su posición espacial, social e identitaria en el globo, estas mujeres trans\* construyen ontologías propias y redefinen su percepción de la vida y del mundo.

## Bibliografía

- ABU-LUGHOD, Lila (2012), “Escribir contra la cultura”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9 núm. 19, pp. 129-157, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/pdf/628/62824428007.pdf>>.
- AMNESTY INTERNATIONAL (2017), *‘No Safe Place’: Salvadoreans, Guatemalans and Hondurans Seeking Asylum in Mexico Based on Their Sexual Orientation and/or Gender Identity*, Londres, Amnesty International, recuperado de: <<https://www.amnestyusa.org/wp-content/uploads/2017/11/No-Safe-Place-Briefing-ENG-1.pdf>>.
- ARENDRY, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- BOCKTING, O. Walter, H. Michael MINER, E. Rebecca SWIBURNE ROMINE, Autumn HAMILTON, y Eli COLEMAN (2013), “Stigma, mental health, and resilience in an online sample of the US transgender population”, *American Journal of Public Health*, vol. 103, núm. 5, pp. 943-recuperado de: <<https://doi.org/10.2105/AJPH.2013.301241>>.

- BORGOGNO, I. Gabriel Ulises (2009), *La transfobia en América Latina y El Caribe: un estudio en el marco de Redlactrans*, Buenos Aires, Redlactrans, recuperado de: <http://redlactrans.org.ar/site/wp-content/uploads/2013/05/La-Transfobia-en-America-Latina-y-el-Caribe.pdf>.
- BOURDIEU, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, recuperado de <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>>.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nueva York, Columbia University Press.
- COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DEL DISTRITO FEDERAL (CDHDF) (2019), *Recomendación de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal CDHDF/I/121/CUAUH/16/d6442 de febrero del 2019*, recuperado de: <[https://cdhcm.org.mx/wp-content/uploads/2019/06/Reco\\_022019.pdf](https://cdhcm.org.mx/wp-content/uploads/2019/06/Reco_022019.pdf)>.
- CHAVEZ, Leo (2007), “The Condition of Illegality”, *International Migration*, 45, núm. 3, pp. 192-196, recuperado de: <<https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2007.00416.x>>.
- CHOLO (2011), “Exposure”, en Nat SMITH y Eric STANLEY, *Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex*, Oakland, AK Press.
- COUTIN, S. Bibler (2005), “Being in Route”, *American Anthropologist, New Series*, vol. 107, núm. 2: 195-206, recuperado de: <<https://doi.org/10.1525/aa.2005.107.2.195>>.
- CRETTEZ, Xavier (2009), *Las formas elementales de la violencia*, Buenos Aires, Waldhunter.
- D’IPPOLITI, Carlo, y Alexander SCHUSTER (2011), *DisOrientamenti. Discriminazione ed esclusione sociale delle persone LGBT in Italia*, Roma, UNAR, recuperado de: <<http://www.unar.it/wp-content/uploads/2013/11/n.-4-disorientamenti-c.-d-ippoliti-e-a.schuster.pdf>>.
- DAMENO, Roberta (2012), *Percorsi dell’identità. I diritti fondamentali delle persone transgenere. Una riflessione socio-giuridica*, Roma, Aracne Editrice.
- ENSAYOS GRATIS (2013), “50 valores con su significado”, recuperado de: <http://ensayosuniversitariosgratis.blogspot.com/2013/10/50-valores-con-su-significado.html>.
- GENOVA, Nicholas de (2002), “Migrant ‘Illegality’ and Deportability in Everyday Life”, *Annual Review of Anthropology* 31, pp. 419-447, recuperado de: <<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085432>>.
- \_\_\_\_\_ (2010), “The Queer Politics of Migration: Reflections on ‘Illegality’ and ‘Incorrigibility’”, *Studies in Social Justice*, vol. 4, núm. 2, pp. 101-126. <<http://research.gold.ac.uk/id/eprint/8912>>.
- DUFFIELD, Mark, y Nicholas WADDELL (2004), *Human Security and Global Danger: Exploring a Governmental Assemblage*, Lancaster, University of Lancaster, recuperado de: <<https://pdfs.semanticscholar.org/7e5e/46db48e29b5d89c2ae8937d4eeb5adff370d.pdf>>.
- FEMENÍAS, M. Luisa, y M. de los Ángeles Ruíz (2004), “Rosi Braidotti: de la diferencia sexual a la condición nómada”, *Revista Escuela de Historia*, vol. 1, núm. 3, pp. 1-18 <<https://www.redalyc.org/pdf/638/63810305.pdf>>.
- GALTUNG, Johan (1969), “Violence, Peace and Peace Research”, *Journal of Peace Research*, vol. 6, núm. 3, pp. 167-191. <http://www.jstor.org/stable/422690>.
- \_\_\_\_\_ (1990), “Cultural violence”, *Journal of Peace Research*, vol. 27, núm. 3, pp. 291-305. <https://www.jstor.org/stable/423472?seq=1>.
- GLOBAL RIGHTS y SIN FRONTERAS IAP (2005), *La trata de personas: un reto para México y Centroamérica. Informe sobre la trata de personas en El Salvador, Guatemala, Honduras y México*, Washington, Global Rights y Sin Fronteras IAP, recuperado de: <[https://drive.google.com/file/d/1ibdR1f\\_avJ1ZBaYqykFoH10BvajTkXQb/view](https://drive.google.com/file/d/1ibdR1f_avJ1ZBaYqykFoH10BvajTkXQb/view)>.
- GORING, Clifton, y SWEET R., Candi (2011), “Incarcerated Transperson: Shouldn’t People Care?”, en Nat SMITH y Eric STANLEY, *Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex*, Oakland, AK Press.
- GROSSMAN, H. Arnold, R. Anthony D’AUGELLI, y John A. FRANK (2010), “Aspects of psychological resilience among transgender youth”, *Journal of LGBT Youth*, vol. 8, núm. 2, pp. 103-115, recuperado de: <<https://doi.org/10.1080/19361653.2011.541347>>.
- HAGE, Ghassan (2005), “A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community”, *Anthropological Theory*, vol. 5, núm. 4, pp. 463-475, recuperado de: <<https://doi.org/10.1177/1463499605059232>>.
- \_\_\_\_\_ (2009), *Waiting*, Melbourne, Melbourne University Press.
- HESS, Sabine, y Serhat KARAKAYALI (2019), “Migration’s lines of flight. Borders as spaces of contestation”, en *The Routledge Handbook of Transregional Studies*, Abington / Nueva York, Routledge, pp. 416-424, recuperado de: <[https://www.researchgate.net/publication/318361509\\_Migration's\\_lines\\_of\\_flight\\_Borders\\_as\\_spaces\\_of\\_contestation](https://www.researchgate.net/publication/318361509_Migration's_lines_of_flight_Borders_as_spaces_of_contestation)>.
- HESSE-BIBER, N. Sharlene (2012), “Feminist research: Exploring, interrogating, and transforming the interconnections of epistemology, methodology, and method”, en N. Sharlene HESSE-BIBER, (ed.) *The Handbook of Feminist Research. Theory and Praxis*, 2a. ed., Los Angeles, Sage Publications, pp. 2-26

- HILL, B. Darryl (2002), "Genderism, transphobia, and gender bashing: A framework for interpreting anti-transgender violence", en C. Barbara WALLACE y Robert, T. CARTER (eds.), *Understanding and Dealing with Violence: A Multicultural Approach*, Thousand Oaks, Sage, pp. 113-136, recuperado de: <<http://dx.doi.org/10.4135/9781452231723.n4>>.
- HILL COLLINS, Patricia (1990), "Black feminist thought in the matrix of domination", en *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, pp. 221-238, recuperado de: <<http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/252.html>>.
- JACKSON, Michael (2013), *The wherewithal of life : ethics, migration, and the question of wellbeing*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press.
- KLEIST, Nauja (2017), "Studying Hope and Uncertainty in African Migration", en Nauja KLEIST y Dorte THORSEN, *Hope and Uncertainty in Contemporary African Migration*, Nueva York, Routledge.
- LAÍN ENTRALGO (1978), *Antropología de la esperanza*, Madrid, Ediciones Guadarrama / Punto Omega.
- LAURETIS, Teresa de (1993), "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica", en C. María CANGIAMI y Lindsey DUBOIS, (comps.), *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 73-113, recuperado de: <[https://nanopdf.com/download/sujetos-excentricos-la-teoria-feminista-y-la-conciencia\\_pdf](https://nanopdf.com/download/sujetos-excentricos-la-teoria-feminista-y-la-conciencia_pdf)>.
- LENTI, Gianmaria y Bernardo LÓPEZ MARÍN, (2017), "Migración transmexicana: caminos de privación y resistencia", *Ser Migrante*, núm. 2, pp. 37-44. Organización Internacional para las Migraciones (IOM), recuperado de: <<https://mexico.iom.int/system/files/Publicaciones/Ser%20Migrante%20.pdf>>.
- LINDQUIST, Galina (2006), *Conjuring hope: magic and healing in contemporary Russia*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books.
- LITVINOFF, Diego (2015), "Teorías contemporáneas del sujeto. De la crítica de la concepción esencialista a las estrategias para resistir el poder", *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 6, núm. 1, pp. 43-57, recuperado de: <<https://doi.org/10.5281/zenodo.17915>>.
- LOMBARDI, Emilia (2009), "Varieties of transgender/transsexual lives and their relationship with transphobia", *Journal of Homosexuality*, vol. 56, núm. 8, pp. 977-992, recuperado de: <<https://doi.org/10.1080/00918360903275393>>.
- LÓPEZ MARÍN, Bernardo y Gianmaria LENTI (2019), "Between coercion and improvisation: The case of irregularised migrants in transit across Mexico", *Sites: New Series*, vol. 16, núm. 2, pp. 214-233, recuperado de: <<http://dx.doi.org/10.11157/sites-id441>>.
- LUIBHÉID, Eithne (2002), *Entry Denied: Controlling Sexuality at the Border*. Minneapolis, University of Minnesota Press, recuperado de: <<https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttvtgx>>.
- LUIBHÉID, Eithne y Lionel CANTÚ (2005), *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*. Minneapolis, University of Minnesota Press, recuperado de: <<https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttt4g7>>.
- MAYER, H. Kenneth, B. Judith BRADFORD, J. Harvey MAKADON, Ron STALL, Hilary GOLDHAMMER, y Stewart LANDERS (2008), "Sexual and gender minority health: What we know and what needs to be done", *American Journal of Public Health*, vol. 98, núm. 6, pp. 989-995, recuperado de: <<https://doi.org/10.2105/AJPH.2007.127811>>.
- MARCUS, E. George. (1995), "Ethnography in/of the World systems: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117, <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>
- MEZZADRA, Sandro y Brett NEILSON (2017), *La frontera como método*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2008), "Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses", en Chandra Talpade Mohanty (ed.), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, pp. 17-42.
- MOISÉS, Alfonso (2012), "Sexualidad en Mesoamérica: machismo y marianismo", *Científica*, vol. 1, núm. 1, época 2, pp. 45-53, recuperado de: <<https://core.ac.uk/download/pdf/47265228.pdf>>.
- MOLINA RODRÍGUEZ, E. Nancy, O. Oscar GUZMÁN CERVANTES y Antar MARTÍNEZ-GUZMÁN (2015), "Identidades transgénero y transfobia en el contexto mexicano: Una aproximación narrativa", *Quaderns de Psicologia*, vol. 17, núm. 3, pp. 71-82, recuperado de: <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1279>>.
- MORALES, V. Ari (2019), *La situación de acceso a derechos de las personas Trans en México: Problemáticas y propuestas*, US Embassy - Mexico, recuperado de: <<https://almascautivasorg.files.wordpress.com/2019/02/la-situacion-de-acceso-a-derechos-de-las-personas-trans-en-mexico.-investigacion-completa.pdf>>.
- MUÑOZ CABRERA, Patricia (2011), *violencias interseccionales, debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*, Tegucigalpa, Central America Women's Network (CAWN), recuperado de: <<http://www.cawn.org/assets/Violencias%20Interseccionales.pdf>>.

- NAPLES, A. Nancy (2009), "Crossing Borders: Community Activism, Globalization, and Social Justice", *Social Problems*, vol. 56, núm. 1, pp. 2-20, recuperado de: <<https://www.jstor.org/stable/10.1525/sp.2009.56.1.2>>.
- NAYAK, Meghana y Jennifer SUCHLAND (2006), "Gender Violence and Hegemonic Projects", *International Feminist Journal of Politics*, vol. 8, núm. 4, pp. 467-485, recuperado de: <<https://doi.org/10.1080/14616740600945024>>.
- NORDSTROM, Carolyn (1997), *A Different Kind of War Story, Ethnography of Political Violence*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- NORDSTROM, Carolyn, y Joann MARTIN (1992), *The Paths to Domination Resistance and Terror. The Culture of Conflict: Field Reality and Theory*, Berkeley, University of California Press.
- NORDSTROM, Carolyn, y Antonius C. G. M. ROBBEN (1995), *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.
- NYERS, Peter (2011), "Forms of irregular citizenship", en Vicki SQUIRE, *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*, Londres, Taylor & Francis Group, pp. 184-198.
- OBI, I. Cyril (2010), "African Migration as the Search for a Wonderful World: An Emerging Trans-Global Security Threat?", *African and Asian Studies*, núm. 9, pp. 128-148, recuperado de: <<https://doi.org/10.1163/156921010X491290>>.
- OZKALELI, Umut (2018), "Displaced Selves, Dislocated Emotions and Transforming Identities: Syrian Refugee Women Reinventing Selves", *Women's Studies International Forum*, núm. 70, pp. 17-23, recuperado de: <<https://authors.elsevier.com/a/1XR7t-6kqPaCd>>.
- PAPADOPOULOS, Dimitris y Vassilis S. TSIANOS (2007), "The autonomy of migration: The animals of undocumented mobility", en Anna HICKEY-MOODY y Peta MALINS (eds.), *Deleuzian Encounters; Studies in Contemporary Social Issues*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 223-235. <https://www2.le.ac.uk/departments/business/research/units/cppe/archiveactivities/texts/2007-Migration-DeleuzianEncounters-Papadopoulos-Tsianos.PDF>.
- RANDAZZO, J. Timothy (2005), "Social and legal barriers: Sexual orientation and asylum in the United States", en Eithne LUIBHÉID, y Lionel CANTÚ, *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*. Minneapolis, University of Minnesota Press, recuperado de: <<https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttt4g7.6>>.
- RIVAS CASTILLO, Jaime (2008), *¿Víctimas nada más?: Migrantes centroamericanos en el Soconusco, Chiapas, México*, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Inves-
- tigaciones Jurídicas de la UNAM, recuperado de: <<http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v24n74/v24n74a2.pdf>>.
- ROSAS, Gilberto (2007), "Forging the United States - Mexico border and borderlands consciousness", *Social Text*, vol. 25, núm. 2, pp. 81-102, recuperado de: <<https://doi.org/10.1215/01642472-2006-028>>.
- RYGIEL, Kim (2011), "Governing borderzones of mobility through e-borders: The politics of embodied mobility", en Vicki SQUIRE, *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*, Londres, Taylor & Francis Group, pp. 143-168.
- SAFFIN, A. Lorin (2011), "Identities under siege: Violence against transpersons of color", en Nat SMITH y Eric STANLEY, *Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex*, Oakland, AK Press, pp. 141-162.
- SANDOVAL REBOLLO, Erica Marisol (2011), "La convicción encarnada. Una mirada semiótica a las voces y relatos de vida de personas transexuales y transgénero en la Ciudad de México", tesis doctoral, CIESAS, Ciudad de México, recuperado de: <<http://repositorio.ciesas.edu.mx/handle/123456789/112>>.
- SAVE THE CHILDREN (2012), *Violencia y trata de personas en Centroamérica: oportunidades de intervención regional*, Managua, Save the Children, recuperado de: <<http://www.aecid.sv/wp-content/uploads/2013/07/EstudioViolencia.pdf>>.
- SCHOFIELD, Kyle (2015), *Protective Factors for Transgender Adults*, Ohio, The Ohio State University, recuperado de: <<http://hdl.handle.net/1811/68904>>.
- SCOTT, C. James (1990), *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven / London, Yale University Press.
- SMITH, Nat, y Eric STANLEY (2011), *Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex*, Oakland, AK Press.
- SOLOMON, Alisa (2005), "Trans/migrant: Christina Madrazo's all-american story", en Eithne LUIBHÉID y Lionel CANTÚ, *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 3-29, recuperado de: <<https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttt4g7.5>>.
- STANLEY, A. Eric (2011), "Gender Self-Determination, Queer Abolition, and Trans Resistance", en Nat SMITH y Eric STANLEY, *Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex*, Oakland, AK Press, pp. 1-11.
- SUTTON, Rebecca, Darshan VIGNESWARAN y Harry WELS (2011), "Waiting in liminal space: Migrants' queuing for Home Affairs in South Africa", *Anthropology Southern Africa*, vol. 34, núms. 1-2, pp. 30-37, recuperado de: <<https://doi.org/10.1080/23323256.2011.11500006>>.

TRANSGENDER LAW CENTER (2016), *Report on Human Rights Conditions of Transgender Women in Mexico*, Oakland / Ithaca, Transgender Law Center and Cornell University Law School LGBT Clinic, recuperado de: <<http://transgenderlawcenter.org/wp-content/uploads/2016/05/CountryConditionsReport-FINAL.pdf>>.

TURNER, Simon (2014), "We wait for miracles: Ideas of hope and future among clandestine burundian refugees in Nairobi", en Elizabeth COOPER y David PRATTEN, *Ethnographies of Uncertainty in Africa*, Londres, Palgrave-Macmillan, pp. 173-193, recuperado de: <<http://www.palgrave.com/page/detail/ethnographies-of-uncertainty-in-africa-elizabeth-cooper/?isbn=9781137350824>>.

VILA, Pablo (2003), "The limits of American border theory", en Pablo VILA (ed.), *Ethnography at the Border*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 306-341.

\_\_\_\_\_ (2005), *Border Identifications: Narratives of Religion, Gender, and Class on the U.S.-Mexico Border*, Austin, University of Texas Press.

VOGT, A. Wendy (2013), "Crossing Mexico: Structural violence and the commodification of undocumented Central American migrants", *American Ethnologist*, vol. 40, núm. 4, pp. 764-780, recuperado de: <<https://doi.org/10.1111/amet.12053>>.

ZOURNAZI, Mary, y Nikos PAPASTERGIADIS (2002), "Faith without certitudes", en Mary ZOURNAZI, *Hope. New Philosophies for Change*, Annandale, Pluto Press Australia, pp 28-97.

Rodrigo Pardo-Fernández\*

*Resumen:* El análisis comparado de textos ficcionales sobre la frontera y la migración expone la construcción de un discurso crítico. La violencia contra las mujeres migrantes, en el origen de su viaje, su tránsito y su destino, se presenta como algo naturalizado en las sociedades contemporáneas: es común hablar de personas ilegales, políticas que refieren la igualdad pero no la practican, y, en textos literarios, hay relatos donde se visibiliza la vulneración del cuerpo femenino y el empoderamiento de la mujer en contextos liminares. Aquí se revisan textos que tratan un problema que trasciende los límites de la ficción y problematizan situaciones de la realidad de diversos modos.

*Palabras clave:* violencia, migración, frontera, cuerpo, literatura.

*Abstract:* The comparative analysis of fictional texts on the border and the migration enables the construction of a critical discourse. Violence against migrant women, at the origin of their trip, their transit and their destination, is presented as something naturalized in contemporary societies: it is common to speak of illegal people, policies that refer to equality but do not practice it, and, in literary texts, there are stories where the violation of the female body and the empowerment of women in liminal contexts are visible. Here we review texts that deal with a problem that transcends the limits of fiction and problematizes situations of reality in various ways.

*Keywords:* violence, migration, border, body, literature.

# Vulneración del cuerpo femenino en las fronteras: facetas de un problema desde la literatura

Vulnerations of the Female Body at the Borders: Facets of a Problem from Literature

Las fronteras sur y norte de México son territorios donde la violencia contra las mujeres tiene un desarrollo exponencial (Loy, 2009: 84-97) vinculada con procesos y prácticas sociales asociados a esos espacios: la migración, la miseria, la incertidumbre legal, la corrupción, el contrabando, actividades productivas como la maquila o aquellas otras que inciden de manera directa sobre los cuerpos, como el tráfico de personas y la prostitución (Torres Falcón, 2019).

Las mujeres vulneradas son de diversa procedencia: centroamericana, mexicana o incluso de otros espacios del orbe, y sus edades comprenden desde la infancia hasta las adultas jóvenes (Monzón, 2006). Es claro que, más allá de la exacerbación asociada al tránsito (la migración, el desarraigo), la violencia se formula, justifica y lleva a cabo en otros espacios sociales, desde el origen hasta el nuevo destino o lugar de asentamiento.

Este artículo se basa en la premisa de que en las sociedades actuales la violencia (pensada como vulneración del cuerpo) se justifica a sí misma, y la narrativa reciente (cuentos y novelas), en el siglo XXI, constituye un adecuado referente discursivo para reflexionar sobre ella de manera crítica, en los términos que proponen Donos (2006) y Pabón (2013).

Esta investigación forma parte de un proyecto a largo plazo sobre las narrativas de la violencia y se desarrolla sobre las siguientes líneas: la violencia como eje central, en relación con territorios específicos, y la

Postulado: 29.11.2019  
Aprobado: 25.04.2020

\* Doctor en Teoría de la Literatura del Arte y Literatura Comparada por la Universidad de Granada, España. Profesor-investigador en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo electrónico: <rodrigo.pardo@umich.mx>.

perspectiva de la literatura comparada en el sentido de puesta en relación de textos disímiles.

Los textos ficcionales ponen en evidencia, en muchos sentidos, que son capaces de problematizar la práctica de la violencia, tal y como han revelado estudios desde la sociología de la literatura (Eagleton, 1980, en términos de la comprensión del texto como expresión de una ideología) y la literatura comparada; la cuestión es que se hace necesario reconocer y describir la referencia a sucesos de la realidad extratextual. La literatura no sólo recrea una realidad, sino que además aporta una visión crítica en su conformación de relatos que ponen en evidencia una violencia sistémica —como lo planteado en el marco de un capitalismo *gore* de Valencia (2010), y también en lo propuesto por Segato (2019) con respecto al asesinato de mujeres en Ciudad Juárez— que los antecede y trasciende.

La hipótesis base es que la literatura contribuye a la visibilización de problemas sociales, de modo que en diferentes textos la violencia es descrita desde una postura crítica que apunta al ámbito extratextual; a este respecto pueden consultarse las propuestas de Ferro (1998) y Barrios (2002).

Desde la perspectiva comparatista se ponen en relación textos literarios cuyos relatos se desarrollan en las fronteras sur y norte de México, a partir de elementos discursivos vinculantes tanto en términos de la trama como en los núcleos de acción relacionados con el ejercicio de la violencia. Es así que se propone un análisis de estos aspectos en la lectura de los cuentos: “Aquello que nos resta”, de Liliana Pedroza (2009) y “Querido subcomandante Marcos”, de Roberto Pérez Valero (2010). Se trata de narraciones escritas en un periodo en la primera década del siglo XX, periodo en el que la literatura sobre la migración y sus violencias cobró cierto auge (Olvera, 2013).

Varios de los textos se desarrollan en Ciudad Juárez, ciudad fronteriza del norte mexicano, mientras que otros más se suceden en otros espacios, pero se recurre a las fronteras sur y norte del país como eje temático; de este modo se busca relacionar los relatos de la particularidad y la recurrencia de la violencia en los extremos del país.

De acuerdo con una primera lectura, los ejes de relación entre estos cuentos son: la violencia explícita en su focalización sobre el cuerpo femenino y los territorios de sentido como espacios del límite, y lo que se pretende es la comprensión del modo en el que la violencia es problematizada en la escritura ficcional.

### La construcción del espacio: el sur, el norte y la frontera

Se parte de la idea de que el espacio extraficcional no sólo se conforma como referente mimético, sino como parámetro que cumple una función en la construcción del relato. Esto se hace posible a partir de un pacto ficcional, en términos de Umberto Eco, el cual propone, por un lado, la convención de que lo que leo es una fábula:

Quando entramos en un bosque narrativo se nos pide que suscribamos el pacto ficcional con el autor, y estamos dispuestos a esperarnos lobos que hablan. [...] al leer historias de ficción, nosotros suspendemos la incredulidad con respecto a ciertas cosas, y no con respecto a otras. [...] Tal es, en el fondo, el encanto de toda narración, ya sea verbal o visual: nos encierra dentro de las fronteras de un mundo y nos induce, de alguna manera, a tomarlo en serio.

[En ello incide que está] tomando prestadas las características geográficas del mundo real (Eco, 1996: 87-88).

El pacto ficcional, siguiendo este fragmento, apunta a las acciones, pero también a los espacios, que pueden diferenciarse de la realidad o, por el contrario, remitir a ella. Cuando esto sucede los elementos *reales* se nos imponen en el texto; en cuanto más representada consideremos la realidad y su funcionamiento en la ficción se ve condicionada la lectura por un conjunto de elementos que conducen a lo que Roland Barthes define como efecto de realidad (1968):

[...] (la littérature réaliste est, certes, narrative, mais c'est parce que le réalisme est en elle seulement parcellaire, erratique, confiné aux «détails» et que le récit le plus réaliste qu'on puisse imaginer se dé-

veloppe selon des voies irréalistes). C'est là ce que l'on pourrait appeler *illusion référentielle*. La vérité de cette illusion est celle-ci: supprimé de renonciation réaliste à titre de signifié de dénotation, le «réel» y revient à titre de signifié de connotation; car dans le moment même où ces détails sont réputés dénoter directement le réel, ils ne font rien d'autre, sans le dire, que le signifier: le baromètre de Flaubert, la petite porte de Michelet ne disent finalement rien d'autre que ceci: *nous sommes le réel*; c'est la catégorie du «réel» (et non ses contenus contingents) qui est alors signifiée; autrement dit, la carence même du signifié au profit du seul réfèrent devient le signifiant même du réalisme: il se produit un *effet de réel*, fondement de ce vraisemblable inavoué qui forme l'esthétique de toutes les œuvres courantes de la modernité (88).<sup>1</sup>

En los textos que se proponen como punto de partida las tramas desarrollan temas asociados a la migración y la situación fronteriza: el viaje, la pérdida, el desarraigo, la incomunicación, las violencias. En ellos la realidad es remitida, entre otros elementos, a partir de marcas de dos tipos: la violencia como práctica habitual y la frontera como lugar de conflicto (Insley, 2004; González Reyes, 2009 y Salazar Gutiérrez, 2010). Sin embargo, vale precisar que las fronteras, utilizadas como *geografías* de la acción narrativa se formulan en términos de su lectura y visibilización como territorio de conflicto.

En referencia a la frontera norte, no todo es criminalidad o cárteles en los territorios nacionales li-

<sup>1</sup> “(la literatura realista es, sin duda, narrativa, pero lo es porque el realismo es en ella sólo parcelario, errático, confinado a los ‘detalles’ y porque el relato más realista que sé pueda imaginar se desarrolla según vías irrealistas). Aquí reside lo que se podría llamar la ilusión referencial. La verdad de esta ilusión es la siguiente: suprimido de la enunciación realista a título de significado de denotación, lo ‘real’ reaparece a título de significado de connotación; pues en el momento mismo en que se considera que estos detalles denotan directamente lo real, no hacen otra cosa, sin decirlo, que significarlo: el barómetro de Flaubert, la pequeña puerta de Michelet no dicen finalmente sino esto: nosotros somos lo real; es la categoría de lo ‘real’ (y no sus contenidos contingentes) la que es ahora significada; dicho de otro modo, la carencia misma de lo significado en provecho sólo del referente llega a ser el significado mismo del realismo: se produce un efecto de realidad fundamento de ese verosímil inconfesado que constituye la estética de todas las obras corrientes de la modernidad” (Barthes, 1972: 100).

mítrofes (Schmidt Nedvedovich, 2010). Más allá de simplificaciones, también se presentan en el espacio fronterizo una serie de circunstancias que propician el repunte de actividades delictivas de diversa índole (Salazar Gutiérrez, 2016, con respecto a la frontera y la violencia que implica a los jóvenes), o bien, de aquellas que conllevan condiciones de vida más difíciles de las acostumbradas en otros territorios donde el conflicto binacional se encuentra ausente.

Esta lectura parte de la comprensión de una frontera dispar: un límite geopolítico entre naciones con distintas condiciones socioeconómicas, y la consideración de que dicha desigualdad propicia circunstancias de mayor vulnerabilidad de los derechos humanos, y de manera específica, la puesta en práctica de distintas formas de agresión contra las mujeres, sin mayores consecuencias, asociadas a una situación liminar.

Además, se reconoce el espacio fronterizo como algo dado, que opera de manera cotidiana con base en distintos parámetros políticos, convencionales, pero no dejamos de apuntar, en términos de Will Kymlicka (2006), el hecho del necesario cuestionamiento de la frontera como límite arbitrario que conduce, justo por esta característica, al desarrollo de ciertas consideraciones sobre las personas que la habitan, y sobre todo, por aquellas que transitan a su través de manera indocumentada o irregular (Chomsky, 2014).

La asunción de la “ilegalidad” de las personas que migran o que intentan migrar a través de estos límites debiera poner en cuestión la propia existencia de las fronteras, de los derechos humanos convenidos internacionalmente, y la necesaria reconfiguración de los distintos puntos de vista de quienes nos aproximamos, desde la práctica o desde la academia, a estos espacios.

La frontera cumple una función específica cuando se utiliza en el texto ficcional como espacio de referencia. Su función es, por una parte, ser el espacio de la oportunidad y de la pesadilla, de la esperanza y de la frustración. Uno de los aspectos más interesantes de la lectura que hacen los textos narrativos sobre la frontera se constituye en su confi-

guración en el imaginario de quienes llegan a ella con la intención de cruzarla (Crosthwaite, 2005), o de quienes habitan en sus inmediaciones y la han asumido o normalizado a partir de una experiencia de la cotidianidad.

Resalta, para quienes la frontera se manifiesta como una oportunidad de vida, que la piensan como límite pero a su vez como una puerta hacia una posibilidad de desarrollo en cualquier ámbito. En cambio, para quienes la frontera es un mero trámite a cumplir, la configuración la sitúa como un espacio de cruce en ambos sentidos, lo que resta este valor negativo de muro defensivo que solemos asociar a ella.

Es curioso que en esta perspectiva dispar la frontera se piensa abierta de norte a sur, y vedada, o cuando menos *vigilada* de sur a norte.

### El cuerpo vulnerado vs. el cuerpo liberado

Para comprender el modo en el que el cuerpo es objeto de la práctica de la violencia, y cómo la narrativa ficcional recrea este hecho, debemos proponer las nociones que sirven como punto de partida. Convenimos en hablar de fuerza (la que se ejerce sobre la otra, el otro), la cual se confunde con la violencia sobre todo cuando se relaciona con la coacción; y definimos la violencia en su carácter instrumental, esto es, de ejercicio de una fuerza, de distintos modos. Al cabo, comprendemos la violencia como una fuerza a la que se somete el cuerpo (diluendo la distinción entre lo psicológico y lo físico), donde el cuerpo vulnerado se configura en signo en cuanto desdibuja al sujeto (Diéguez, 2013: 26 y ss.).

Nuestra lectura parte de un cuento del cubano Rubén Pérez Valero, reconocido por sus narraciones del género negro (el cuento aparece en una antología del autor, publicado en 2010, con prólogo de Paco Ignacio Taibo II), y otro de Liliana Pedroza, cuyo libro fue editado por el Fondo Editorial Tierra Adentro en 2009. Uno de los elementos textuales que nos permiten establecer un parangón entre estos relatos disímiles tiene que ver con la aceptación de la violencia por parte de los personajes femeninos:

Ella nos contó que desde muy niña trabajaba por casi nada juntos a otros chavitos en el basurero y, como pasaban hambre, para ganar unos pesos más ella y los otros chavitos tenían un segundo oficio, pues todos se prostituían en las noches. *La Basurera* nos dijo que *el Zopilote* la trataba mejor que su propio padre, quien la violaba a cada rato, la vendía a otros hombres y después no le daba ni un peso, mientras que su madre no la defendía. Aquí al menos ganaba más en su profesión. (Pérez Valero, 2010: 43)

Esta situación en las ficciones se presenta como parte de un acto no de normalización, sino de visibilización de una realidad que se encuentra más allá, a la que se aspira, con base en una suerte de aceptación de que el fin justifica los medios (como es habitual en las novelas del género negro).

En el caso de las violaciones a las que son sometidas algunas de las protagonistas, hay un esfuerzo claro de explicitar la posibilidad del escape, aunque sea reconociendo la adversidad de una sociedad, de una urbe u de otras personas que se oponen a ello. Sin embargo, de manera paralela a este afán de escapar se presentan, de manera sistemática, una serie de cuestiones no resueltas que incomodan a las protagonistas pero que son límites o redundancias de las que no puede escapar el personaje:

Eso es lo que nos resta, pensé decirle algún día a Cecilia, esta ciudad de fantasmas, con la muerte repetida delante nuestro en todas las esquinas con el rostro de alguien. No somos y no seremos más que esta inercia violenta, esta tristeza anunciada en dos idiomas, esta urbe quimérica con nostalgia de mar, naufragos milenarios, empeñada en extinguirse (Pedroza, 2009: 107).

En el caso que nos ocupa, lo recurrente es la violencia ejercida, fundamentalmente por hombres, contra las mujeres migrantes en México (ya sea que provengan del propio país o de más al sur, de Centroamérica), en la frontera con Estados Unidos de América. Vale acotar, como declara la protagonista de “Querido subcomandante...” tras conversar con otros indocumentados que, como ella, se dirigen hacia el norte subidos de manera subrepticia y arriesgada

en un tren de carga: “Y nos contaron que no eran de México sino ‘sin papeles’ que venían de tierras más pobres, y yo no entendí cómo podía ser eso” (Pérez Valero, 2010: 29). Se presenta una suerte de identidad de la miseria, pero sobre todo se aprecian percepciones que pierden de vista las diferencias socioeconómicas dentro de un país o región. Ante la mirada centroamericana México podría parecer un país con mayores riquezas y un mejor nivel de vida, pero esa visión pierde de vista la situación del ámbito rural, de la periferia de la Ciudad de México, donde las desigualdades y carencias son tan extremas como en cualquier otro punto del orbe.

El cuento de Pérez Valero se presenta como una epístola, la cual es dirigida al padre de la voz narrativa (una mujer joven), pero mediada a través de un sujeto letrado, el estereotipo del subcomandante, con un recuento del proceso migratorio: “Las cosas no me salieron tan mal, y que estoy aquí, junto a las muchachitas” (Pérez Valero, 2010: 25), y luego añade: “Entonces, nos pelamos. Ahora tengo sábanas en vez de sacos sucios [...] Y tengo atl del grifo, frío y caliente, y tlacualli cocinada, y televisión y las muchachitas me arreglan el pelo y las manos. Pero pasé momentos malos, Marcos, dígaselo a Nonan” (Pérez Valero, 2010: 28).

Los “momentos malos” son el recurso eufemístico mediante el cual la ficción, y en muchas ocasiones otros discursos sobre el tema, refieren agresiones contra el cuerpo de los personajes, sobre todo los de los femeninos, en el relato: desde el tráfico de personas hasta el asesinato, desde la tortura y la violación hasta la prostitución forzada. En conjunto, se trata de situaciones que enfrentan a diario personas que migran de manera precaria hacia el norte, pero que en algunos casos se extrapola por una triple condición: se trata de mujeres, menores de edad, de extracción indígena, factores que potencian su situación de vulnerabilidad.

La migración se refiere de manera más o menos general, en el caso entre México y Estados Unidos, al paso fronterizo. Pero esta *simplificación* desdeña la migración interna (referida al inicio del relato “Querido subcomandante...”) que se da entre regiones de

la república mexicana (Sobrino, 2010), y la particular migración (entendida como desplazamiento territorial de personas) a la frontera, esto es, aquella que tiene como meta última la propia línea limítrofe, pero no en un sentido figurado, sino en su concreción espacial, y más precisamente, urbana: llegar a Tijuana, encajonada entre la valla y el mar; vivir en Mexicali y el Desierto (con mayúsculas); cruzar a trabajar cada día a Brownsville desde Matamoros; vivir en la seguridad de El Paso y hacer negocios en Ciudad Juárez (en referencia a varias de las ciudades fronterizas entre México y Estados Unidos): la geografía establece un modo de narrar, o de configurar narrativamente la realidad que se refiere.

La frontera, un sitio de paso (cuyas características referidas acentúan en la ficción el efecto de realidad), se torna de llegada, puerto de arribo, y ésta es la situación que desarrolla Liliana Pedroza en su cuento “Aquello que nos resta”.

La urbe fronteriza conlleva particularidades en el límite, en la contradicción binacional, bicolor, bicultural, bilingüística, donde a decir de Irene, la voz narrativa:

Esto es lo que nos resta, pensé decirle algún día a Cecilia, esta ciudad de fantasmas, con la muerte repetida delante nuestro en todas las esquinas con el rostro de alguien. No somos y no seremos más que esta inercia violenta, esta tristeza anunciada en dos idiomas, esta urbe quimérica con nostalgia de mar, naufragos milenarios, empeñada en extinguirse. A veces me pregunto si todavía existimos o sólo flotamos en este territorio de nadie (Pedroza, 2009: 107).

Ciudad Juárez se define a sí misma a partir de su confrontación con el *otro lado*, pero a su vez se posiciona frente (contra) el resto del país al sur, tan extraño a sus ojos (o quizá más) que los propios Estados Unidos; la distancia geográfica, cultural y económica es mayor de la distante capital mexicana que del mundo anglo (esto tiene un origen de siglos sobre lo que es posible reflexionar).

El texto de Pedroza reflexiona sobre una problemática que subyace y estructura su relato: el ros-

tro al que hace referencia es el de los anuncios de mujeres desaparecidas. El asesinato sistemático de mujeres en Ciudad Juárez, el cual en ocasiones invisibiliza el asesinato sistemático de mujeres, feminicidios, en el resto del país. De acuerdo con cifras oficiales de un informe del Senado de la República (Kánter Coronel, 2016: 17-22), podemos hablar prácticamente de 6 mujeres asesinadas a diario en México; y dicha cifra, relacionada con la violencia de género, se enmascara y difumina en el contexto de la violencia social y criminal en el país; sin embargo: “Las estadísticas muestran otro patrón: la violencia que se ejerce contra las víctimas [mujeres] es mayor. En 40% de los casos [entre 2013 y 2016] los detalles del asesinato tienen características como estrangulamiento, lesiones con objetos punzocortantes, quemaduras, entre otros. Mientras que en el caso de los hombres, el principal método es el arma de fuego” (Guazo, 2016: 1).

Pareciera que el feminicidio en Juárez no es un caso de violencia contra migrantes, pero el hecho es que la mayor parte de las mujeres violentadas proceden de otros territorios, y habitan en los cinturones de miseria que llenan el horizonte fronterizo. Las agresiones se configuran en un discurso normalizado que además valida una y otra vez la violencia contra el cuerpo femenino, tal y como refiere Rita Segato:

Es en la exclusión y su significante por antonomasia: la capacidad de supresión del otro, que el capital se consagra. ¿Y qué más emblemático del lugar de sometimiento que el cuerpo de la mujer mestiza, de la mujer pobre, de la hija y hermana de los otros que son pobres y mestizos? ¿Dónde podría significarse mejor la otredad producida justamente para ser vencida? (Segato, 2019: 43).

Ya las figuras femeninas ficcionales que atestiguan (en el cuento de Pedroza, la antropóloga y la protagonista, una artista visual) y *sufren* de manera tangencial dicha violencia son también migrantes, mujeres del bórder (por su formación, por su preferencia sexual, por su visión sesgada de un mundo en el extremo de un territorio y en el extremo de un

conjunto de condiciones sociales que se explicitan y se extrapolan en la frontera, entendida como “laboratorio de la posmodernidad” en palabras de García Canclini, 1989: 293).

La frontera, en tanto situación particular, es tanto destino y paso de flujos migratorios, no desarrolla una violencia (en tanto práctica) distinta a la del interior de México. Entre otros aspectos la sistematiza, la torna hiperbólica en tanto suma distintos elementos: el desarraigo, la discriminación interna, la idealización del otro lado, la esperanza de trabajo (miserio, casi esclavo) pero cierto de las maquiladoras (al respecto puede revisarse el testimonio de Rivera Garza, 2011).

Y en la mayor parte de los casos, la violencia *no* es sorpresa, sino que se asume como parte de la normalización del propio ejercicio de la migración por las ideologías imperantes, en la cuales la mujer se construye y define como un cuerpo disponible, vulnerable y, al cabo, prescindible. Señala la protagonista de “Querido subcomandante...”, antes de iniciar su periplo a lomos de La Bestia: “No lo guardamos [el dinero] en los chones míos o los de Mariíta porque si por el camino nos violaban, nos quitaban el *tomín* y eso iba a ser un problema.” (Pérez Valero, 2010: 28). Lo amenazante y que se teme no es la agresión sexual, sino la pérdida del dinero, lo que denota las prioridades de una persona que, orillada por las circunstancias al interior del relato, decide probar fortuna en “el gabacho”.

En muchos testimonios de mujeres migrantes, ellas mismas no reconocen la violencia que se ejerce en su contra, la trivializan o sitúan en un segundo plano, del mismo modo que en la ficción: “Muchas mujeres dijeron que no habían vivido la violencia sexual pero durante la entrevista describían conductas que la implicaban [...] Los conceptos del papel de la mujer en los ámbitos público y privado y las relaciones de poder son factores comunes en los patrones de violencia contra las mujeres migrantes” (Kuhner, 2011: 24)

El cuerpo es objeto sexual, herramienta de uso, donde la violencia se ejerce (Segato, 2019), se ejecuta, donde *habita* una sistematización, de fondo justificada, del ejercicio de la violencia contra la mujer

migrante (situada *fuera* de su contexto de origen, que se desplaza o que llega) y que, al cabo, sigue siendo una extraña (Asakura, 2019: 107-140). Como relata la joven chiapaneca en “Querido subcomandante...” cuando se descubre su origen en el prostíbulo donde es explotada:

[...] se convirtieron en mis clientes, porque cuando les hablaba les parecía que estaban allí donde nacieron, y lloraban sobre mí, pobrecitos [...] Y a algunos hasta se les olvidaba hacerme eso, o casi ¿no?, porque al final, a pesar de los cuentos y del llanto, todos me lo hacían. Unos cuantos hasta me pedían que, mientras los trabajaba, les hablara como si yo fuera la esposa que dejaron en su pueblito. No les importaba yo, sino que me alquilaban para imaginarme con la cara de la mujer a la que querían. Les gustaba más mientras menos fuera yo y más la otra. Y hubo hasta quien me golpeaba porque así le recordaba mejor a la esposa, y lloraba más (Pérez Valero, 2010: 47).

A la mujer migrante se le niega todo empoderamiento, toda voz o acción independiente, en un sentido que trasciende su situación de tránsito ilegal y que se desarrolla con base en premisas de discriminación que anteceden al ejercicio migratorio y que se perpetúan incluso en la llegada o el establecimiento formal. Su rostro se desdibuja y deja de tener sentido, se transforma en un estándar o en parte del paisaje. En “Aquello que nos resta” la voz narrativa escribe:

Y las palabras *Se busca o Desaparecida*. Quizá eran tantos carteles puestos en tantos lados que la gente ya no los miraba. La ciudad parecía coleccionar retratos de mujeres perdidas. Podía verme en ellas, nuestros rasgos generales eran parecidos. Cabello largo, oscuro, ojos castaños, boca grande, alrededor de veinte años ... [y como añade Cecilia, la antropóloga forense] “Cualquiera puede dar cátedra desde su salón de clases, su sueldo fijo y sus miles de kilómetros lejos de la realidad. Lo difícil está aquí, enfrentarse con la muerte, los rostros, los mismos rostros siempre, los del doble infortunio, ser mujeres y pobres”. (Pedroza, 2009: 101-102)

Sin embargo, en ambos cuentos, el de las mujeres en la frontera de Pedroza y el de la joven migrante

de Pérez Valero, la ficción apunta a una transgresión del modelo, no explícitamente consciente pero que, al cabo, posibilita que los personajes femeninos en los textos de referencia se asuman como *sujetos*, y por tanto, como capaces de tomar decisiones sobre sí mismas por sí mismas. Hay experiencias migratorias que trascienden el cruce fronterizo. Esto se aprecia en un cuento de Nadia Villafuerte que complementa la reflexión que hemos propuesto. En “Cajita feliz” se aprecia que para estas mujeres-sujeto siempre puede pervivir un sentimiento de culpa, por lo que se aceptó y lo que se arrostra para llegar al destino del otro lado, a lo que significa la seguridad, el estatus, el sueño que es pesadilla:

Luego llegó el bulto inesperado. Suny. Ese extra innecesario de la cajita feliz.

Se maldijo. ¿Hubiera podido arreglárselas? ¿Tan lejos de casa? No iba a arruinarse sola. Que el mexicano se jodiera también.

No es que no fuera bueno. Valente. Eso que ahora era Su Marido [...] Eso es lo que ha arruinado todo. Lo de afuera sigue, permanece. Es terrible tirarse al suelo y ver que el mundo pasa, con su basura y su belleza. Y es malo que la salpique. A ella. A la Suny que no quiere, que odia un poco, no tan en el fondo (Villafuerte, 2008: 95-96).

La literatura no (sólo) es una fábula, o en otras palabras, no sólo es una fantasía de entretenimiento; a partir del ejercicio consciente para lograr el efecto de realidad construye una estructura que, sin dejar de ser ficcional, propone vías para problematizar la realidad extratextual: la explicitación de la violencia, la consideración del otro, el recuento y la memoria de la violencia contra personajes femeninos considerando las diferencias que presentan frente a la violencia contra los migrantes masculinos (Torres Falcón y Asakura, 2019: 20-21). De este modo, más allá del reconocimiento de un conjunto de problemáticas sociales objetivas, recogidas en informes de distinta procedencia: “Mujeres migrantes [...] relataban la situación de violaciones por parte de elementos de seguridad de los trenes, extorsión y violencia sexual de

parte de oficiales a cambio de la no deportación, condiciones de trabajo forzadas, embarazos no deseados y discriminación. La violencia sexual, en particular, es utilizada por agentes estatales así como por civiles contra las mujeres migrantes en tránsito” (Kuhner, 2011: 21), las cuales han sido entrevistas a lo largo de este texto (Sin Fronteras, 2004; Willers, 2016), la lectura crítica de ciertas ficciones literarias nos hace posible la reflexión y la visualización de alternativas, en ese caso acciones (decisiones) de personajes femeninos, migrantes, que cuestionan el *statu quo* al ejercer cierto poder, fundamentalmente sobre sí mismas (en tanto cuerpo que se asume sujeto) y sobre (en relación con) los *otros*.

El análisis comparado de aspectos nodales de los cuentos de estos escritores nos permite visibilizar una problemática común en sus preocupaciones, pero sobre todo la multiplicidad de enfoques desde los cuales se puede leer, escribir e interpretar la violencia que se ejerce, se vive, se sufre y se transforma en la vida cotidiana de los personajes femeninos de diversos textos de ficción. Al cabo, su lectura crítica apunta a aspectos extratextuales, donde la realidad nos interpela y nos obliga a considerar nuevos mecanismos de interpretación, de autocritica y de reflexión sobre la forma de operar de nuestras sociedades, fronterizas y liminales.

## Bibliografía

- ASAKURA, Hiroko (2019), “Cuerpos femeninos y control territorial: el *continuum* de la violencia sexual contra las mujeres migrantes centroamericanas”, en Hiroko ASAKURA y Marta W. TORRES FALCÓN (coord.) *Entre dos fuegos. Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*, México, UAM / CIESAS, 107-140.
- BARRIOS, Olga (2002), *Realidad y representación*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- BARTHES, Roland (1968), “L’effet de réel”, *Communications*, núm. 11, pp. 84-89, recuperado de: <<https://doi.org/10.3406/comm.1968.1158>>.
- \_\_\_\_\_ (1972), “El efecto de realidad”, en Roland Barthes et al., *Lo verosímil*, trad. Beatriz Dorriots, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 95-101.
- CHOMSKY, Aviva (2014), *Indocumentados: cómo la inmigración se volvió ilegal*, Barcelona, Planeta.
- CROSTHWAITE, Luis Humberto (2005), “Instrucciones para cruzar”, *Letras Libres*, noviembre, pp. 20-21.
- DIÉGUEZ, Ileana (2013), *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, Córdoba, Argentina, DocumentA / Escénicas.
- DONOSO, Ángeles (2006), “Violencia y literatura en las fronteras de la realidad latinoamericana. 2666, de Roberto Bolaño”, *Bifurcaciones: Revista de Estudios Culturales Urbanos* núm. 5, pp. 1-3.
- EAGLETON, Terry (1980), “Text, ideology, realism”, Edward W. Said (ed.), *Literature and Society*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 149-173.
- ECO, Umberto (1996), *Seis paseos por los bosques narrativos*, Barcelona, Lumen.
- FERRO, Roberto (1998), “¿Historia o ficción? La violencia en el orden del referente y en el proceso de la escritura: las novelas de *La guerra silenciosa* de Manuel Scorza”, *Revista Andina de Letras*, núm. 8, pp. 27-40.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989), *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- GONZÁLEZ REYES, Pablo Jesús (2009), “Migración, criminalidad y violencia en la frontera norte de México”, *Revista Criminalidad*, vol. 51, núm. 2, pp. 47-60.
- GUAZO, Daniela (2016), “Persisten asesinatos de mujeres en México”, *El Universal*, 25 de noviembre, recuperado de: <<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-datos/2016/11/25/persisten-asesinatos-de-mujeres-en-mexico>>.
- INSLEY, Jennifer (2004), “Border Criminals, Border Crime: Hard-Boiled Fiction on the Mexican-American Frontier”, *Confluencia*, vol. 2, núm. 19, pp. 38-49.
- KÁNTER CORONEL, Irma del Rosario (2016), *Asesinatos de mujeres en México*, México, Instituto Belisario Domínguez-Dirección General de Análisis Legislativo, Cuaderno de investigación 26.
- KUHNER, Gretchen (2011), “La violencia contra las mujeres migrantes en tránsito por México”, *DFensor. Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal*, junio, México, 19-25.
- KYMLICKA, Will (2006), *Fronteras territoriales: una perspectiva liberal igualitarista*, Madrid, Trotta.
- LOY, Anabella (2009), “Violencia y migración”, Anabella Loy y Daniel Vidart (coord.), *La cultura de la violencia*, Montevideo, Banda Oriental, pp. 84-97.
- MONZÓN, Ana Silvia (2006), *Las viajeras invisibles: mujeres migrantes en la región centroamericana y el sur de México*, Guatemala, Consejería en Proyectos.

- OLVERA, Ramón Gerónimo (2013), *Sólo las cruces quedaron: literatura y narcotráfico*, México, Ficticia Editorial-Instituto Chihuahuense de Cultura.
- PABÓN, C. (2013), “¿Se puede contar?” Historia, memoria y ficción en la representación de la violencia extrema”, Lucero de Vivanco Roca Rey (ed.), *Memorias en tinta, Ensayos sobre la representación de la violencia política en Argentina, Chile y Perú*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- PEDROZA, Liliana (2009), *Aquello que nos resta*, México, Fondo Editorial Tierra Adentro.
- PÉREZ VALERO, Rubén (2010), *Un hombre toca la puerta bajo la lluvia*, México, Plaza y Janés.
- RIVERA GARZA, Cristina (2011), *Dolerse. Textos desde un país herido*, México, Sur+.
- SALAZAR GUTIÉRREZ, Salvador (2010), “El mercadeo de la barbarie: Paisajes de violencia en la frontera norte de México”, *Perfiles latinoamericanos*, vol. 18, núm. 36, pp. 99-119.
- \_\_\_\_\_, (2016), *Jóvenes, violencias y contexto fronterizo*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez / Colofón.
- SCHMIDT NEDVEDOVICH, Samuel (2010), “La frontera vista desde lejos”, Jorge Chávez Chávez (comp.), *Visiones históricas de la frontera*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 165-183.
- SEGATO, Rita Laura (2019), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- SIN FRONTERAS (2004), *Violencia y mujeres migrantes en México*, México, Instituto Nacional de las Mujeres / The Ford Foundation.
- SOBRINO, Jaime (2010), *Migración interna en México durante el siglo XX*, México, Consejo Nacional de Población.
- TORRES FALCÓN, Marta W. (2019), “Migración, violencia y comercio sexual. Apuntes desde el Derecho”, Hiroko ASAKURA y Marta W. TORRES FALCÓN (coords.), *Entre dos fuegos. Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*, México, UAM / CIESAS, pp. 261-292.
- \_\_\_\_\_, y Hiroko ASAKURA (2019), “Introducción”, en Hiroko ASAKURA y Marta W. TORRES FALCÓN (coord.), *Entre dos fuegos. Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*, México, UAM / CIESAS, 17-36.
- VALENCIA, Sayak (2010), *Capitalismo Gore*, Barcelona, Melusina.
- VILLAFUERTE, Nadia (2008), *¿Te gusta el látex, cielo?*, México: Fondo Editorial Tierra Adentro.
- WILLERS, Susanne (2016). “Migración y violencia: las experiencias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México”. *Sociológica*, 31 (89), septiembre-diciembre, pp. 163-195.

Adriana Chamery García\* /  
 Omar David  
 Ávalos Chávez\*\* /  
 Gloria Ignacia  
 Vergara Mendoza\*\*\*

# Consensos y paradojas en el arte de la frontera entre México y Estados Unidos

Consensus and Paradoxes  
 in United States-Mexico Border Art

**Resumen:** Las estrategias y prácticas para representar la realidad en el arte, así como el concepto de frontera, han cambiado en el transcurso de la historia. En el presente artículo se hace un análisis crítico descriptivo de los consensos y las paradojas en las narrativas de tres proyectos artísticos sobre el tema de la frontera entre México y Estados Unidos. Para ello, se retoman los presupuestos de Gilberto Giménez y Jacques Rancière, las formas en que los artistas influyen en los espectadores, ya sea como identidades individuales o colectivas, en cuanto al régimen representacional de la forma de *ver* o *hacer*, estar *juntos* o *separados*, *enfrente* o en *medio*, *dentro* o *fuera*, bajo el supuesto del concepto de frontera en el arte.  
**Palabras claves:** proyectos de arte, frontera, identidades, paradoja y consenso.

**Abstract:** The strategies and practices to represent reality in art, as well as the concept of border, have changed throughout history. This article presents a descriptive critical analysis of the consensuses and paradoxes in the narratives of three art projects on the topic of the border between Mexico and the United States. To do this, the assumptions of Gilberto Giménez and Jacques Rancière are retaken, the ways in which artists influence viewers, either as individual or collective identities, in terms of the representational regime of the way of seeing or doing, being together or apart, in front or in the middle, inside or outside, under the assumption of the concept of border in art.  
**Keywords:** art projects, boarder, identities, paradoxes and consensus.

Postulado: 26.11.2019  
 Aprobado: 09.04.2020

El concepto de frontera —tan cruzado y reinterpretado— reclama su renovación a partir de los últimos acontecimientos en el espacio fronterizo México-Estados Unidos de América. El paradigma ha cambiado: la frontera como “bordes indefinidos”, según la ve Martín Servelli (2010), es considerada “tierra virgen, dispuesta para su incorporación a la cultura occidental, bajo la condición de suponerla tierra de nadie, lo que legitima su apropiación y excluye a sus habitantes” (2010: 32). Como territorio, habitado contiene huellas de todo tipo y es modificada por las prácticas heterogéneas, individuales y colectivas de quienes la habitan. Al ser considerada “tierra de nadie”, “flota” entre las manifestaciones socioculturales de dos naciones colindantes; es una zona articulada, que se rige por leyes, normas, usos y costumbres que forman parte, a su vez, de una identidad cultural, construida de un modo particularmente “distinto”.

Como indica Nora Guzmán en *Todos los caminos llevan al norte* (2009), “en los diferentes espacios que integran los estados del norte (Baja California, Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Tamaulipas, Coahuila y Nuevo León), se palpa una frontera errante, imaginativa” (68). La frontera también es, para Guzmán, “una metáfora pertinente de la época contemporánea que reflexiona acerca del multiculturalismo, la alteridad, la fragmentación” (2009: 68), gracias a cuya porosidad, al “espacio que hay entre las moléculas de los cuerpos en donde todo se filtra; algunas veces

\* Doctorante en Ciencias Sociales en la Universidad de Colima; profesora del Instituto Universitario de Bellas Artes en dicha universidad. <adriana\_chamery@ucol.mx>.

\*\* Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Concepción (Chile); profesor-investigador en la Facultad de Letras y Comunicación de la Universidad de Colima.

\*\*\* Doctora en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana. Profesora-investigadora y coordinadora de la Maestría en Estudios Literarios Mexicanos en la Facultad de Letras y Comunicación de la Universidad de Colima.

fluye sigilosamente, en otras algo se atora, se resiste a pasar” (68).

Hablar de la frontera como territorio exige considerar que, en ese lugar limítrofe, geográfica y conceptualmente activo, ocurren procesos de cambio distintos a los que podemos notar en zonas como la periferia, la metrópoli o los grandes centros urbanos. “En 1985, durante el Gobierno del presidente Miguel de la Madrid, se generó un especial interés del Estado por la frontera, motivo por el cual se creó el Programa Cultural de Fronteras”, advierte Guzmán; sin embargo, “esta situación generó resistencia por parte de los habitantes fronterizos, pues se consideraba que el proyecto buscaba homogeneizar a la población” (2009: 67). El concepto de frontera se concibe, pues, como “una demarcación, una separación, pero también una relación [además de] una costumbre, una actitud, un estilo de vida; que determina identidades y valores socioculturales, [o incluso] como negación de una geografía propia y como espacio de coexistencia entre géneros, etnias y clases sociales diferentes” (2009: 69).

Considerando lo anterior, en este artículo proponemos plantear un análisis descriptivo de la frontera, desde el análisis crítico del discurso, en tres proyectos que se inscriben en esta línea del arte sobre la frontera entre México y Estados Unidos: *DeLIMITations* (2014), de Marcos Ramírez Erre y David Taylor; *Gigantic picnic at the US-Mexico border fence* (2017), de Jean René, y *Land Art en la frontera* (2018), de Christoph Büchel, para identificar las paradojas y divisiones de *tiempo y espacio*, siguiendo los conceptos de identidades de Giménez y de paradoja de Rancière. Así podremos indagar si los proyectos en revisión llegan al consenso a través de las paradojas identitarias como una forma de *ver o hacer*, estar *juntos o separados*, *enfrente o en medio*, *dentro o fuera* respecto del dispositivo utilizado en la noción de frontera.

Como antecedentes de nuestro estudio, reconocemos el artículo de Tony Fisher (2009), quien retoma algunos conceptos de Rancière para examinar la *performance* de Francis Alÿs, caracterizado como un

artista político, que desde acciones simples, irónicas y significativas pone en controversia los lugares de conflicto en las ciudades.

Francis Alÿs, artista belga que trabaja y radica en México desde 1986, presentó en el periodo 2004-2005 un video con una acción performativa titulada *Green Line*, que consistió en recorrer a pie, derramando pintura verde a su paso, la supuesta traza de la antigua línea divisoria de 1948 entre Israel y Jordania, en Jerusalén. “Atravesando calles, muros, baldíos, ante la mirada atónita o indignada de los transeúntes, el artista pretendía restaurar vivamente la memoria de aquella línea verde que se había trazado en el mapa original entre ambos Estados” (Arfuch, 2013: 131). Con esta acción, Alÿs apuntó su disidencia respecto de la demarcación territorial y con el indigno muro que comenzaba a alzarse. Al estar caminando sobre *Green Line*, el artista se hizo una pregunta: ¿Cómo un trabajo de arte puede ser político sin estar inmerso en la política?

Fisher (2009) sitúa esta pregunta en el contexto de una problemática general —la relación entre política y estética—, retomando la distinción entre estética y regímenes de representación de la imagen de Rancière. Fisher describe en su estudio cómo la obra de arte política se enfrenta hoy en día a una doble paradoja, característica de su historicidad específica. Primero, la parte que él llama “el estado de la distinción estética”, que priva al arte de un criterio que garantice un mensaje unívoco y comunicable (es decir, su mensaje es polisémico); y segundo, se enfrenta a una contradicción histórica más amplia que se vuelve sintomática en las reducciones sociológicas señaladas por Bourdieu en la condición del *habitus*:

Delinea la paradoja en el proceso y provee de una respuesta a la pregunta cómo un trabajo puede ser político mientras evade la política. Sugiere, de este modo [que] es capaz de revelar no sólo la lógica de la política sino la contradicción insoluble de cualquier razonamiento constitutiva del poder del acto soberano que la funda. Básicamente, el acto de delimitar una frontera en forma de representación artística encara lo ridículo de los límites fronterizos políticos (Fisher, 2009:1).

El segundo estudio que tomamos como antecedente es el de Carlos Ramírez (2015), en donde explica, desde la visión del lenguaje, la obra del artista visual tijuaneño Marcos Ramírez Erre,<sup>1</sup> haciendo una crítica de la exposición *La reconstrucción de los hechos* (2011) que integró los proyectos más representativos de Erre: *Caballo de Troya*, *Democracia 2000*, *Fronteras cruzadas*, *La multiplicación de los panes*, *Cruce de caminos* y *Camino a la perdición*, entre otros.

Los proyectos de Erre consisten en instalaciones con temas sobre la guerra, el lenguaje, la nación, la ciudad, la identidad, la cultura y la frontera. Ramírez propone enfatizar la propia hipótesis de Erre sobre “una apropiación resemantizada de la realidad que presentan los medios de comunicación, otorgando la posibilidad al espectador de proponer una interpretación crítica de esos momentos de ruptura con la vida cotidiana” (2015: 1). Así, Ramírez amplía la comprensión de la producción artística visual de Erre, comparándolo con un pintor del romanticismo, Delacroix,<sup>2</sup> pues Erre retoma temas de la realidad provenientes de fuentes diversas como los *mass media* para reconstruir el hecho o la escena a través de objetos desde la expresión estética y los resemantiza; es decir, le da otro significado al acontecimiento, al tiempo que hace crítica desde la parodia y la ironía en sus instalaciones, generando con ello diversidad de interpretaciones en quien observa la obra.

En nuestro estudio sobre consensos y paradojas en DeLIMITations de Marcos Ramírez Erre y David Taylor, *Gigantic picnic at the US-Mexico border fence* de Jean René y *Land Art en la frontera* de Christoph Büchel, consideramos el análisis crítico del discurso de Teun A. van Dijk (1999), revisando la contextualización de las prácticas y estrategias artísticas fronterizas, donde el trasfondo es la evidencia del abuso de poder, desde el proceso histórico hasta el presente, en

<sup>1</sup> Artista tijuaneño de quien más adelante comentaremos en el proyecto DeLIMITations.

<sup>2</sup> Delacroix fue un pintor y litógrafo francés (1798-1863) emblemático del movimiento romántico del primer tercio del siglo XIX.

los límites fronterizos entre México y Estados Unidos. Así, como mencionamos antes, veremos el concepto de frontera a la luz de las paradojas identitarias, apoyándonos en las ideas de Giménez y Rancière.

### El arte y sus apellidos: contemporáneo, conceptual, procesual y de la tierra

A estas nuevas formas y estrategias, opuestas y divergentes, de representación de la realidad que están usando los artistas ¿se le podría considerar arte contemporáneo? Terry Smith (2012) en su libro *¿Qué es el arte contemporáneo?* nos advierte que no debemos caer en generalidades, con una respuesta obvia hasta la banalidad, afirmando que el arte que se produce en el presente es arte contemporáneo por el supuesto de que “todo arte recién forjado es arte de su momento y de su tiempo” (2012:16). Tomando en cuenta esto, y para definir qué tipo de arte estaremos analizando, revisamos al filósofo español Vázquez Rocca (2013) en su artículo *Arte conceptual y posconceptual. La idea como arte: Duchamp, Beuys, Cases y Fluxus*, donde explica que hoy: “el arte contemporáneo se nos presenta de dos formas: una de ellas es la que muestran los museos y exposiciones, en las que el visitante está formado y sabe lo que está viendo o lo que espera ver. La otra es la de mostrarse a sí mismo como proyectos públicos, directamente dirigidos al espectador en general” (2013: 57).

El filósofo español, en una revisión historiográfica del arte, da cuenta de un fenómeno progresivo, a finales de los años sesenta y setenta, de la desmaterialización del objeto artístico, cuando la obra física de arte se convierte en un residuo documental; la visualidad ya no es indispensable para que el arte siga siendo arte, “la verdadera obra de arte es: la experiencia misma, la idea, el concepto” (Vázquez, 2013: 40). Estamos hablando del arte conceptual, que nace con manifestaciones diversas y fronteras no del todo definidas<sup>3</sup>. En palabras de Lucy R. Lippard,

<sup>3</sup> El arte conceptual, como lo menciona Vázquez Rocca: “Puso en crisis el discurso de la crítica, hasta ese momento hegemónico y supuso el punto de ruptura entre modernismo y pos-

el arte conceptual “trataba de superar los espacios de paredes blancas y sus públicos elitistas [...] tenía como mandamiento la disolución de todos los límites existentes” (2004: 5), pues la idea o concepto suele ser más importante que la obra misma. Incluso, a menudo los bocetos, prototipos, maquetas, notas, diálogos y demás elementos que forman parte del proceso de la creación, tienen más relevancia que el objeto terminado. Además, en “este arte encontramos líneas de trabajo como el: *body art*/ arte del cuerpo, *land art*/ arte del paisaje, *process art*/ arte procesual, *performance art*/ arte performativo, etc” (Vásquez, 2013: 45). En nuestro estudio, revisaremos, sin embargo, únicamente el arte procesual y el arte del paisaje.

Vásquez explica que el arte procesual o arte en proceso no tiene como finalidad objeto alguno, es más bien la interacción, el proceso de hacer y suceder: “es una acción en tiempo real capaz de romper la barrera que separa la expresión del creador de la vivencia del usuario. No se trata de un documento, sino de un acontecimiento que tiene lugar aquí y ahora” (2013: 45).

Mario Perniola, por su parte, menciona que, a partir del *Pop Art*,<sup>4</sup> la idea de que “todos pueden hacer arte” (2016: 8) había llegado para quedarse:

“Hacer” podía incluir acciones mínimas, como extraer un objeto de su contexto de uso e introducirlo en el dominio del arte, disolver el aspecto físico de la obra en un mero flujo comunicativo, delegar en artesanos la ejecución material de un proyecto, o incluso desmaterializar totalmente la obra disolviéndola en una frase, una idea, un concepto. Al mismo tiempo, sin embargo, se mantenía inamovible el principio de que tales operaciones eran artísticamente válidas sólo si eran legitimadas por mediadores institucionales. (2016: 8)

modernismo, señala el fracaso de la hegemonía del arte moderno americano y sus posturas críticas reduccionistas y autorreflexivas” (2013: 40).

<sup>4</sup> Perniola también indica la existencia del Body Art, Post Human, Psychotic Realism, Neurotic Relism, Abjete Art, Cyberpunk Art, arte de los locos, realismo capitalista, realismo socialista, Ludd Art o ludismo artístico, Folk Art, Ready-Made, Appropriation Art, Outsider Art, Art Brut, Art Naïf, surrealismo, arte salvaje, Insider Art, Outsider Art, Bussines Art, entre otras tendencias y movimientos artísticos.

Sin embargo, “lo cierto es que el arte, tal y como ha sido entendido en la modernidad, ya no se vasta a sí mismo. No es ya el centro a cuyo alrededor giran las dinámicas de la revalorización y de la credibilidad” (2016: 42). La interacción y dinámicas que suceden en este tipo de arte dan como resultado su paso por la *artificación*: concepto acuñado por Nathalie Heinich y Roberta Shapiro (en Perniola, 2016: 42) para referirse a “la transformación de una modesta experiencia cotidiana en una actividad institucional reconocida como arte” (42).

Este avance en términos de interdisciplinaridad incluye un “salto”: “Se refiere al modo en que se cruzan las fronteras entre artesanía, vida cotidiana, industria, delito, tiempo libre, deporte [...] y arte [...] Un salto de fronteras discontinuo entre lo que no es y lo que es identificado colectivamente como arte” (2016: 44). Empero, a la “artificación” también se suma la “artistificación”, que engloba el hecho de la visita a la obra por el autor:

El *boom* turístico ha conducido a un disfrute extremadamente superficial y frívolo de las obras de arte, indiscriminadamente convertidas en objetos de la atención insustancial de un público novicio. Así, la visita a un museo o a cualquier lugar dotado de características especiales no es ya el resultado de una elección individual motivada por un interés, un deseo, ni siquiera por una curiosidad, sino un deber con el que hay que cumplir pasivamente por estar incluido en el paquete turístico del consumidor. (2016: 95)

El *arte de la tierra o del paisaje*, también conocido como *Land Art*, “tiene ciertos puntos de contacto con el arte conceptual, ya que propugna una nueva relación con la naturaleza frente a la vida urbana, renunciando a los límites establecidos por los museos y galerías de arte” (Gómez, 2009:1). En el arte de la tierra se utiliza a la naturaleza como material para intervenirla, con elementos que van desde: la madera, tierra, piedras, arena, viento, rocas, fuego, agua etcétera. La obra de arte se genera a partir del lugar en el que se interviene. El *Land Art* y el arte procesual, según Lippard, aspiran a una “especie de clari-

dad franca y es obviamente innovador, estratificado, especializado, con frecuencia atroz, bastante bello, esperanzadoramente fascinante, en el fondo utópico, en el mejor sentido de la palabra” (2004: 5). Algunas veces el *Land Art* parece un cruce entre escultura y arquitectura, en otras un híbrido entre éstas. Algunos de sus creadores: Richard Long, Dennis Oppenheim o Robert Smithson.

Los proyectos que abordamos en nuestro estudio comparten rasgos de lo que se ha considerado arte contemporáneo, conceptual, procesual y de la tierra.

### Espacio fronterizo

Los espacios físicos de la tierra, con su gran diversidad natural, se han convertido en realidades espaciales marcadas por las diferencias culturales y políticas que se han ido estableciendo según las necesidades de los diversos grupos sociales. Así como los “animales tienen un área de dominio y de vinculación o identificación” (Díez, 2016: 5), los seres humanos también tenemos la necesidad de fijar un espacio territorial como base para el florecimiento cultural, religioso, político y militar, obligados a trazar límites de este territorio ideal, para la construcción de una identidad que nos diferencie de otros grupos. Los estudiosos del tema de la frontera, han entendido estos espacios como construcciones sociales en torno a territorios e identidades (Staudt, 2014).

Nora Guzmán explica que hay “marcas, señales o características que expresarán una identidad con rasgos que, aun sin ser exclusivos de esta geografía”, podrían ser “identificados como propios por un número importante de los habitantes de la región” e incluso “aspectos como los valores socioculturales, la migración, el nomadismo y la transculturación con la mirada siempre puesta en la modernidad” (2009: 10). A ello se agrega que “la relación interpersonal con el “otro” —es decir, la alteridad— es un tema pertinente determinado en gran medida por el espacio físico y social”; Guzmán cita al geógrafo José Villanueva Zarazaga, quien explica que “conociendo el territorio se ayuda a comprender temas y problemas [...] como los

nacionalismos, la identidad territorial, los temas de conflictos fronterizos y movimientos irredentistas, y la ordenación territorial en sí” (2009: 15).

Gilberto Giménez, en su artículo “Territorio y Cultura” (1996), nos recuerda que la palabra territorio se deriva del latín “terra”, que nos remite a cualquier extensión de la superficie habitada por grupos humanos y delimitable en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. El territorio es un espacio estructurado y objetivo, estudiado por distintas disciplinas como la geografía, la historia y la antropología representable por la cartografía; es el escenario de la acción social y contenedor de la vida social y cultural. El territorio es valorizado de múltiples maneras, según Giménez: “Como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativo, como belleza natural, como objeto de apego efectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socio territorial, etc.” (1996: 11).

La noción de territorio nos lleva al concepto de “región”, que nos interesa para hablar de región fronteriza o espacio fronterizo, más allá de los elementos constitutivos del Estado-nación, como reconoce Giménez. En este sentido, el territorio como región adquiere, como veremos en los proyectos analizados, esa dimensión simbólica, en tanto “constructo fundado en los más diversos criterios: geográfico, económico, político-administrativo, histórico-cultural...” (1996: 12). El territorio aparece así, en interrelación con la cultura que Giménez ubica en tres dimensiones: 1) el territorio como espacio de inscripción, en tanto contempla los bienes patrimoniales y ambientales: bosques, monumentos, etcétera; 2) el territorio como marco de distribución de las prácticas culturales: vestimenta, ritos, fiestas, aspectos etnográficos, y 3) el territorio como objeto de representación y símbolo de pertenencia: interiorización, memoria, recuerdo. En esta dimensión, Giménez advierte que puede haber desterritorializa-

ción física, pero no subjetiva; lo podemos ver, por ejemplo, en los migrantes que conservan muchas de las formas simbólicas interiorizadas. “La “desterritorialización” física no implica automáticamente la “desterritorialización” en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo, a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva “la patria adentro” (1996: 15).

Con el devenir del tiempo, en el espacio fronterizo el factor político ha servido para fijar la base física del área territorial de un Estado, traducido cartográficamente en mapas que indicaban los territorios adjudicados o perdidos, según el caso. Estas delimitaciones siguen siendo fuente de conflicto, origen de numerosas luchas y guerras. Para constatar estos hechos, se puede ver que “a nivel mundial, sólo en la década de 1980, existían alrededor de setenta estados que mantenían disputas fronterizas, con otros estados vecinos” (2016:11).

Hoy, la realidad de los problemas fronterizos engloba procesos y distintas dinámicas de identidades, fragmentaciones o delimitaciones provisionales, permanentes o interiorizadas en la población. Así se construye el intrincado proceso identitario que ha elevado los conflictos de forma latente y específica en el tema de las fronteras, como lo señalan los estudios de la cultura contemporánea.

### Identidades y espacio

Para Gilberto Giménez, la identidad es un concepto relacional y situado, que forma parte de una teoría de la cultura, definido “por sus límites, no por sus contenidos”. En esos límites multifacéticos que establecemos con los “otros” es donde se da la interiorización de los significados culturales que nos marcan como sujetos. En este sentido, surge lo que Giménez denomina “apropiación distintiva”, en el contexto sociocultural en el que interactuamos. Identidad es, así, “el conjunto de repertorios culturales interiorizados a

través de los cuales, los actores sociales individuales o colectivos demarcan sus fronteras en una situación determinada y dentro de un espacio” (1998).

Para Humberto Félix Berúmen son las prácticas discursivas y los constructos en torno a alteridad cultural los que intervienen en la conformación de una identidad. La discursividad sería entonces aquel “procedimiento que corresponde a la necesidad que tiene toda comunidad para establecer las coordenadas que enmarquen lo que considera como “su mundo” y para hacerlo habitable” (2011: 67). De esta forma, primero “habría que fijar tanto la imagen de lo propio como la imagen de los otros, de los extraños; lo uno sólo se explica frente a lo otro” (2011: 67).

Giménez distingue entre identidades individuales y colectivas, aunque reconoce que “las identidades colectivas son también componentes de las individuales a través de los vínculos de pertenencia a diferentes grupos” (2009: 12). En términos generales, la identidad implica: 1) la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción; 2) una unidad con límites; 3) la distinción de los demás y 4) el reconocimiento de éstos (2009: 12). Este teórico asume como características de la identidad de un sujeto “la voluntad de distinción, demarcación y autonomía respecto de otros sujetos” (2009: 13). En esta consideración entran atributos relacionados con la pertenencia social por un lado y, por otro, los particulares del sujeto, “lo individualmente único”.

En cuanto a las identidades colectivas, Giménez establece una analogía con las individuales, aunque afirma que en las primeras no se puede hablar de autoconciencia, carácter, voluntad o rasgos psicológicos. Las identidades colectivas no son “discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas [...] no constituyen un *dato*, un componente “natural” del mundo social, sino un “acontecimiento” contingente y a veces precario, producido mediante un complicado proceso social” (2009: 16). Pero las identidades colectivas, al igual que las individuales, marcan sus límites y se diferencian y delimitan respecto de otras, a través de los sujetos que los representan, como afirma Giménez, siguiendo a Sciolla y a Bourdieu.

El concepto de identidad, tanto en lo individual como en lo colectivo, es multirrelacional y complejo. Giménez retoma las ideas de Alberto Melucci para afirmar que la identidad debe verse como “un sistema de relaciones y representaciones” (2009: 17). Para Melucci, al hablar de identidad colectiva es necesario considerar una definición común (en tanto conocimiento y modelo a seguir) que responda a las acciones y objetivos del grupo, “para lo cual se le incorpora a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales [y se construye] una historia y una memoria que confieran cierta estabilidad a la autodefinición identitaria” (Giménez, 2009: 17).

En la identidad colectiva es destacable el aspecto relacional, pues “comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera” (2009: 17). Es de suponerse que, en un espacio social determinado como lo es una frontera, existen conflictos étnicos, culturales, raciales —conflicto entre identidades y caos—, como aquellos “conflictos sociales entre colectivos que no implican una disputa sobre la identidad, sino que más bien la suponen, en el sentido de que el conflicto es un reconocimiento por parte de cada colectivo de la propia identidad y de la identidad del otro” en el espacio fronterizo (1997: 25).

Esto se relaciona con lo que Berúmen afirma cuando indica que la construcción de una identidad es “también el resultado de un proceso de construcción simbólica o, si se prefiere, imaginaria. Existe como espacio físico construido y, simultáneamente, como espacio imaginado, representado: toda ciudad [y todo espacio habitado como las fronteras] tiene una imagen de sí misma” (2011: 21). De esta forma también se comprende una paradoja al respecto: el hecho de que “el hombre elabora continuamente las construcciones imaginarias [...] y actúa conforme a esas mismas construcciones” (2011: 22), incluso “pueden representarse por lo que son en sí mismas, por sus cualidades físicas, y aun por lo que pueden llegar a significar en determinadas épocas” (2011: 22).

La concepción de este aparente “caos” en la frontera, ante la convivencia de distintas culturas, es entonces mera coexistencia en un mismo espacio territorial, y esa convivencia se convierte, paradójicamente, en atracción para quienes, desde el arte, pretenden ubicar una identidad específica para la cultura de la frontera entre México y Estados Unidos. A su vez, son varias las identidades culturales que conforman dicha identidad en la frontera e incluyen la concepción que habitantes y artistas locales tienen de sí mismos, y que se suma a la de artistas que aportan, desde su visión externa, a la construcción identitaria y cultural.

Estamos frente a un proceso dinámico donde se conforma “una identidad acuñada por una fuerza externa y en una coyuntura histórica determinada que, sin embargo, se ha prolongado por otros diferentes medios” (Berúmen, 2011: 16), por eso es que la coexistencia y convivencia culturales también deben incluir “la producción permanente de relatos (narrativas), la reelaboración constante de su sentido (semiosis), así como su consecuente plasmación en diferentes textos y discursos” (Berúmen, 2011: 16).

El despliegue de conclusiones y referencias culturales que implica la convivencia entre culturas y su intercambio de códigos y creación de nuevos ejes de sentido y contextos socioculturales apelará siempre a la experiencia de sus habitantes, a sus vivencias y a las nuevas experiencias que se generen durante su estancia en ese espacio territorial llamado frontera. Inclusive el fenómeno podría darse interculturalmente siempre y cuando las referencias identitarias y culturales logren cruzar la “aduanas lingüística” a la que se refería Alfonso Reyes en *La experiencia literaria* (1997: 163-171), y que más adelante puntualiza Ángel Rama en *La riesgosa navegación del escritor exiliado* (1978: 5-15), cuando se refiere a la convivencia entre quienes recién se incorporan a una nueva comunidad, pues ésta se convierte en:

[...] el campo de operaciones donde resuelve los significados y compone los mensajes. [...] El bagaje informativo que en cada una de las coordinadas culturales conforma una tácita complicidad de la

comunidad en torno a su pasado y a sus formas de convivencia, los modos de apropiación y valoración de las obras de arte [...] el discurso coherente que va desarrollando la vida intelectual de un país o un área con su peculiar tendencia a constituirse en un sistema cerrado (1978: 5-15).

Librar la barrera idiomática, cultural e identitaria que habitantes y migrantes establecen en la convivencia diaria en un espacio territorial, dependerá de ese “bagaje” civilizatorio que estén dispuestos a mantener y a reconfigurar, de tal forma que se pueda acceder a él desde cualquier punto de la comunidad.

### Regímenes sensibles y la paradoja en el arte

Andrea Soto, en *El discurso sobre las imágenes, en el pensamiento de Jacques Rancière* (2016), investiga los presupuestos rancierianos, que se entienden como transitorios, para “analizar lo sensible desde esta perspectiva, que desplaza el interés hacia los bordes, hacia las prácticas de repartición donde se marca la frontera entre lo que figura en el campo perceptivo y lo que permanece borroso e invisibilizado” (2016: 22). Para el análisis de la discursividad de estas prácticas y estrategias divergentes se consideran los intervalos densos que se identifican en las paradojas de proyectos de arte conceptual, procesual y arte de la tierra fronterizos; se trazan ciertas designaciones donde no se cierra el consenso, sino que señalan “omisiones”. Así resaltan los momentos de cierta indecisión o indeterminación que los artistas representan en sus prácticas, en los lugares de conflicto que posee el espacio fronterizo entre México y Estados Unidos.

La propuesta de Rancière, de acuerdo con Soto, es una propuesta de regímenes tripartita: el estético, el de mediación representacional y el de inmediatez ética. Son las formas en que se configura la sensibilidad para entender lo “irrepresentable”, lo que tiene que ver con un antecedente del proceso histórico, en general, y de cómo se han estructurado estas formas de sentir, hacer y pensar los proyectos de arte fronterizos desde la “formulación contemporánea de una

antiestética”, que alude a las vanguardias artísticas de la primera mitad del siglo XX (2016: 62).

El régimen representacional, desde el cual se hace el análisis es una estética *a priori* que plantea la “cuestión de las prácticas artísticas como maneras de hacer, de ser y formas de visibilidad” (Soto, 2016: 70). Así, la “sustracción” de las imágenes del régimen de representación es replantear la problemática del régimen estético desde la acción; de ahí la cuestión de las “estrategias y prácticas” divergentes como formas de visibilidad y de “hacer respecto a lo común que se establece en relación con la estética y la política (Rancière, 2006: 3). Esto se resume en un *ver* o *hacer*, *estar juntos* o *separados*, *enfrente* o en *medio*, *dentro* o *fuera*, de las identidades que se configuran en el espacio fronterizo entre México y Estados Unidos.

El régimen de inmediatez ética alude a una contrahistoria de la modernidad artística; quiere decir, con ello, “visibilizar” lo “invisibilizado” desde la configuración estética del pensamiento, regresar al pasado para reflexionar en el presente y construir el futuro visibilizando las hendiduras y uniones rotas. El régimen estético del arte (que abordaremos en trabajos posteriores), alude a la “configuración de la poética en la literatura, donde cada arte es un lenguaje específico, con una manera propia de combinar valores [...] donde el lenguaje se ha vuelto indisponible, por eso la ruptura de cada arte con la servidumbre de la representación” (Soto, 2016: 81-83). Por tal razón el arte no es susceptible de ser representado, pues la representación ya no tiene límites. En ese nuevo paradigma de “autonomía estética” (Jiménez, 2001: 117), las prácticas y estrategias divergentes señalan las formas de acción en una especie bufonaría y falta de seriedad; sin embargo, lo que pretenden es desentrañar las acción paradójica del quehacer político (Rancière, 2006: 3).

Al retomar la paradoja en el arte, Rancière da el ejemplo de la descripción de la estatua antigua del *Torso del Belvedere*, que realizó el arqueólogo e historiador de arte Winckelmann y la cual “no se basa en la adición de una característica a la expresión y al

movimiento —como un poder enigmático de la imagen—; por el contrario, en una indiferencia y una sustracción o retirada radical” en términos rancierianos, lo que él llama el “régimen estético del arte, contrasta con el régimen de mediación representacional y con el régimen de inmediatez ética” (Rancière, 2019: 179).

La paradoja en el arte pretende “visibilizar” la “omisión” o “sustracción” del elemento principal de cada proyecto, representada no mediante una imagen sino a través de prácticas y estrategias, al *hacer*, para *ver* con el público aquello que los procesos históricos “invisibilizaron” en el pasado. Es preciso tener un consenso social de ciertas decisiones tomadas por las identidades en el poder desde las paradojas del arte. Identificar el punto de de intersección en la contradicción de ideas opuestas representadas por los artistas en proyectos de arte conceptual, procesual y de la tierra, en el espacio fronterizo, nos llevará, sin duda, a transitar por experiencias nuevas de aprendizaje.

### Selección de tres proyectos de arte

Por su cercanía con Estados Unidos, la frontera al norte de México recibe una clara influencia del país vecino, aunque cada estado mexicano “busca su propia identidad, de tal suerte que presentan una multiplicidad de formas de ser” (Berúmen, 2011: 18). De ahí que este espacio en constantemente movimiento sea motivo de re-presentación por los nuevos creadores: “su influjo, vecindad y simbología imprime estilos, temáticas, tonos que cuestionan desde el fenómeno de la alteridad y las interrogantes existenciales e identitarias, hasta las implicaciones políticas, sociales y económicas de esta situación geográfica (Berúmen, 2011: 18)”.

En el espacio fronterizo entre México y Estados Unidos, donde habitan este crisol de identidades, los artistas utilizan estrategias y prácticas divergentes con la intención de evidenciar las problemáticas actuales, en proyectos de arte de toda índole, en una tierra de todos y de nadie. Por ejemplo: dos artistas delimitan la quinta frontera más larga del mundo en

un viaje que atraviesa la mitad de Estados Unidos para hacernos conscientes de lo que hemos perdido y proponer una manera de sanar la herida; un fotógrafo crea una instalación monumental de los íconos de identidades subalternas de colonias marginadas para mostrar otras visiones y percepciones de un mismo objeto; otro artista propone hacer arte de la tierra con los nueve prototipos del muro fronterizo; una mujer con una escalera y vestida para un coctel pinta los barrotes del cerco fronterizo entre México y Estados Unidos, para imaginar el paisaje sin el cerco; un poeta simula un consulado móvil en una sala de un museo donde emite pasaportes; dos profesores protestan con un subibaja color rosa, en medio del cerco fronterizo, para unir a dos países que cada vez están más distanciados.

Para analizar las formas en que estas estrategias y prácticas, divergentes y opuestas, generan reacciones en los espectadores vistos como identidades colectivas de una comunidad, en un espacio y tiempo fronterizos, consideramos tres proyectos: el primero, *DeLIMITations* (2014), de Marcos Ramírez Erre y David Taylor, consiste en una instalación que cruzó la mitad de Estados Unidos, delimitando la frontera basada en el artículo tercero del Tratado de Adams-Onís del 1821 (Ramírez y Taylor, 2019). El segundo, *Gigantic picnic* (2017), del fotógrafo francés Jean René, es una monumental instalación fotográfica en la colonia Libertad, de Tecate, Tijuana, México (Schmidt, 2017). Y, por último, consideramos la *Muestra de Land Art en la frontera* (2018) del artista Christoph Büchel, por su propuesta de hacer arte de la tierra los prototipos del muro de Donald Trump, ubicados cerca de la frontera en San Diego, California (Walker, 2018).

Estos proyectos fueron seleccionados para nuestro estudio porque re-presentan, re-crean y transforman en sus narrativas la frontera entre México y Estados Unidos, de tal forma que provocan la re-configuración de la realidad en esa parte del territorio, a partir de las propuestas conceptuales de artistas con una trayectoria destacada en su país de origen y a nivel internacional, que han montado numerosas exposiciones y cuentan con un sitio oficial de internet

donde describen sus obras. Estos proyectos tuvieron un impacto mediático en las redes sociales, con notas en periódicos digitales como: *El País*, *The New York Times*, *BBC de Londres*, entre otros, y han sido calificados como arte político relevante.

### **DeLIMITations: la paradoja de sanar una supuesta herida**

El fotógrafo estadounidense David Taylor<sup>5</sup> invitó a Marco Ramírez Erre, conocido como Erre,<sup>6</sup> a desarrollar el proyecto DeLIMITations,<sup>7</sup> que consistió en recrear la planeada delimitación histórica de la frontera establecida en 1821 por el Tratado de Adams-Onís, en la extensión entre la Nueva España y Estados Unidos, firmado por representantes de Estados Unidos y la monarquía española.

Los artistas se propusieron con su proyecto de arte corroborar la omisión de la limitación física de la frontera a cargo del general John C. Fremont, comisionado para encontrar el nacimiento del río Arkansas y efectuar la demarcación territorial descrita en el tratado. Según este documento histórico, Fremont decidió abortar la misión para irse a luchar con los hombres que tenía a su cargo cerca de Monterrey y postergó dicha encomienda, de tal forma que por décadas sólo existió evidencia de tal límite en el mapa de Melish, publicado en Filadelfia y perfeccionado en 1818 (Adams-Onís, 1819).

Taylor y Erre hicieron la instalación en el 2014, con la intención de terminar el trabajo que Fremont nunca realizó. En su momento llegaron a cuestionarse cómo serían México y Estados Unidos si ese límite

se hubiera desarrollado por completo. Para responder a esto, los artistas emprendieron un viaje de cinco semanas en promedio donde instalaron físicamente cuarenta y siete obeliscos a través de parques nacionales y propiedades privadas, colocando el primero en la costa Pacífico en Brookings, Oregon y el último en Port Arthur, Texas.

Como conclusión del proyecto DeLIMITations, Erre y Taylor “documentaron la inmensidad del paisaje, cuestionaron la propiedad del territorio y volvieron a visitar una historia que sigue relevante hoy en día” (Erre y Taylor, 2018). En una segunda parte de la actividad, montaron varias exposiciones en México y Estados Unidos, en las que presentaron fotografías, videos y maquetas de los obeliscos que utilizaron para hacer la delimitación.

La paradoja del proyecto DeLIMITations consiste en que Estados Unidos, representado por David Taylor, invita a un mexicano, como debió ser desde el principio —en este caso Erre—, para recrear el suceso histórico de la delimitación fronteriza del territorio que le fue arrebatado a la recién independizada nación: México. Con ello no sólo se actualiza el discurso histórico, sino el contexto geopolítico y cultural que involucra este proyecto interdisciplinario, ya que las estrategias y prácticas del proyecto DeLIMITations contienen las dos formas del arte contemporáneo que menciona Vásquez (2013): la primera fue la instalación que desplegaron en la mitad del territorio estadounidense, donde interactuaron con algunas identidades individuales como parte de proceso de la instalación de los obeliscos para la delimitación de la frontera. La segunda parte corresponde a las exposiciones en los museos donde se exhibieron los resultados de la instalación para un público interesado en el tema.

Desde el arte conceptual, el proyecto nace de la idea de señalar físicamente la frontera entre la Nueva España (México) y Estados Unidos a partir del mapeo de 1821, lo que resultó en una intervención polémica porque invita a reflexionar a propósito de cómo nació y se hizo la delimitación de la frontera. DeLIMITations pone en evidencia una parte del “proceso histórico” que ha sufrido dicha frontera al movilizarse

<sup>5</sup> David Taylor monta instalaciones de multimedia y elabora libros de artista. Actualmente es profesor de la escuela de Bellas Artes de la Universidad de Arizona (Taylor 2019).

<sup>6</sup> Marco Ramírez Erre es un artista nacido en Tijuana que cuenta una trayectoria de varios años. Se graduó de abogado por la Universidad Autónoma de Baja California y en 1983 emigró a Estados Unidos, donde trabajó en la industria de la construcción por 17 años. Ha participado en exposiciones, conferencias y residencias en varios países (Ramírez, 2019).

<sup>7</sup> En la exposición realizada en Puerto Vallarta, Jalisco, en 2017, se anota el nombre del proyecto como DeLIMITations, dando lugar a un juego lingüístico que refiere las acciones de límites, de fronteras o demarcaciones.

de su delimitación inicial anunciada en el Tratado de Adams-Onís<sup>8</sup>, hasta donde se encuentra hoy la frontera internacional que se estableció en el río Bravo con el Tratado de Guadalupe-Hidalgo.<sup>9</sup>



Figura 1. En la fotografía se encuentra el artista tijuaneño Marcos Ramirez Erre, mejor conocido como Erre, armando uno de los 47 prototipos de los obeliscos que utilizaron para delimitar la frontera entre México y Estados Unidos, basada en el mapeo de 1821 por el Tratado de Adam-Onís. Fuente: fotografía tomada por David Taylor, obtenida de: <<https://delimitationsblog.tumblr.com/post/90956026101/assembling-monuments>>.

<sup>8</sup> El tratado fue firmado en París por representantes de Estados Unidos y la monarquía española en 1821. En el caso de John Quincy Adams (1767-1848), era secretario de Estado, descrito como uno de los hombres más capaces y asiduos que hayan pisado La Casa Blanca. Él dio su golpe más temerario con el Tratado de 1819, al extender la frontera hasta la Costa Pacífico. Lo que permitió que fuera el sexto presidente de Estados Unidos, después de James Monroe (Tindall y Shi, 1993). Y Luis de Onís (1762-1825) fue un diplomático español sumamente preparado, pero sobre todo leal representante de los intereses de Fernando VII ante el presidente y el Congreso de los Estados Unidos, entre los años de 1815-1819. Eran tiempos complicados para la monarquía hispánica, ya que se estaba fraguando la independencia de México y había continuas invasiones y guerras de Napoleón a España. Bastante presionado Onís, su principal función en el Tratado fue contemplar de primera mano y dar testimonio de los idearios expansionistas desarrollados por las autoridades estadounidenses y percibir la política más que favorable por parte de los Estados Unidos respecto de los independentistas hispanoamericanos (Ruiz Rodríguez, 2015).

<sup>9</sup> Este tratado firmado y ratificado en 1848, estableció que México cedería más de la mitad de su territorio, que comprende la totalidad de lo que hoy son los estados de California, Nevada, Utah, Nuevo México, Texas, partes de Arizona, Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma.

Respecto a los límites, el propio nombre del proyecto lo indica: trata sobre los límites del territorio estadounidense para constituirse como un Estado moderno, como se puede evidenciar en el artículo 3 del Tratado del Adams-Onís, cuando se mencionan los dos tipos de límites fronterizos: El límite “natural”, con la mención de redes fluviales para la navegación: con demarcaciones en la embocadura del río Sabina en el mar; siguiendo la afluente por el norte hasta el grado 32 de latitud para conectar con el río Rojo de Natchitoches o *Red River*, para continuar hasta el nacimiento del río Arkansas. Y el límite “artificial”, con una línea divisoria sugerida a partir del trazado geométrico de rectilíneas en el paralelo 42, hasta que encuentre el mar del sur, hoy ubicado en la costa Pacífico de Oregon, donde iniciaron Erre y Taylor a delimitar esta frontera con su primer obelisco.

La función del proyecto DeLIMITATIONS y de Erre y Taylor como identidades individuales para sus respectivos países es paradójica también en cuanto a que ambos artistas fungen como *identidades diplomáticas* de Estados Unidos y México. La dupla Adams-Onís de 1821 se actualizó a Taylor-Erre en 2014. En el caso específico de Taylor, su función como representante de Estados Unidos al invitar a Erre a delimitar la frontera, por un lado, subsana “la omisión” diplomática de “invisibilizar” a la nueva nación de México. Taylor, ante la terrible falta, considera a un representante mexicano, Erre, para que *juntos*, en consenso, terminen el trabajo que Fremont nunca concluyó: delimitar físicamente el límite fronterizo en beneficio de México. La función de Erre en DeLIMITATIONS (2014) fue la oportunidad de “sanar la herida” al ser invitado y financiado<sup>10</sup> por los propios estadou-

<sup>10</sup> En la charla inaugural que dieron David Taylor y Erre en el auditorio Alfonso Michel, de la Pinacoteca de la Universidad de Colima, el 28 de abril del 2018, comentaron que el proyecto tuvo un costo de cuarenta mil dólares, aproximadamente, y fueron financiados por la Fundación Solomon R. Guggenheim, creada por él en 1937, para la promoción del arte moderno. Solomon

midenses al proyecto. Además, de forma premonitoria, se adelantaron a la campaña de Donald Trump, en 2016, relativa a levantar un muro fronterizo entre ambos países, tomando como base el límite original.

### Desafiar el cerco fronterizo por unos instantes

La frontera entre México y Estados Unidos, más habitada del lado mexicano, es considerada un espacio teóricamente “intermedio” y ha sido abordada, desde el punto de vista artístico, como una forma de visibilizar su habitabilidad y la identidad cultural de quienes ahí establecen dinámicas sociales e identitarias propias. En este espacio geográfico, intermodal e intermediario, confluyen culturas y costumbres diversas; es considerada zona de paso, pero también área de espera: un limbo, un hogar temporal para quienes buscan el cruce a Estados Unidos, esperando una segunda oportunidad. O no. Hay quienes habitan la zona limítrofe una vez agotadas sus posibilidades, su dinero, sus esperanzas y deciden quedarse. Ellos y ellas, habitantes de un vacío, un área “sin importancia”, son parte de la idiosincrasia y la vida cultural de la frontera. Eso nos lleva a pensar en la diferencia entre espacio y territorio que hace Hubert Mazurek, quien afirma que el espacio “se caracteriza por un sistema de localización mientras el territorio [...] por un sistema de actores” (2009: 31), y agrega que “no todos los espacios son territorios, solamente los [...] que son vividos pueden pretender una apropiación; pero todo territorio tiene sus espacios” (2009: 31). También Giménez, como anotamos antes, aborda esta idea de que el territorio se puede “desterritorializar” físicamente, pero no en lo subjetivo, en lo que se lleva interiorizado como parte de la identidad.

Jean René,<sup>11</sup> mejor conocido por su seudónimo JR, montó una instalación fotográfica monumental

es uno de los diez hijos del patriarca Meyer Guggenheim, de origen judeoalemán, quien emigró a los Estados Unidos en 1847. Sus primeros negocios fueron relacionados con la importación, pero labró su fortuna en la minería y la metalurgia.

<sup>11</sup> Nació en Francia en 1983. Es el popular “fotógrafo clandestino”, el mago que conjura a las personas en las paredes en

titulada *Kikito*, en la frontera de Tecate, Tijuana en México, en septiembre de 2017. La idea nació de un sueño que tuvo el francés acerca de un niño mirando la frontera, un año antes presentar la instalación. Pero a raíz de la noticia de que el gobierno de Estados Unidos anunció el fin de DACA,<sup>12</sup> el fotógrafo francés viajó a México para llevar a cabo el proyecto de arte.

JR utilizó de modelo a Kikito, el más pequeño de una familia humilde, tomándole una fotografía en blanco y negro, con su habitual estilo de retratar rostros de personas a gran escala, y realizó una instalación del lado mexicano en el terreno propiedad de esta familia, respetando la prohibición de no tocar la malla metálica colocada por los estadounidenses.

Después de un mes, durante el último día de la exposición de su enorme instalación ubicada en el lado mexicano, JR organizó un gigantesco picnic con la familia de Kikito y otros asistentes que llegaron del lado estadounidense para convivir en una especie de día de campo. Las personas se reunieron alrededor de la fotografía de gran formato en blanco y negro, que representaba “los ojos de un soñador, donde todos comían la misma comida, compartían la misma agua, y disfrutaban de la misma música (la mitad de la banda en cada lado) para que el muro fuera olvidado por unos instantes” (René, 2017).

A través del gigantesco día de campo, el artista francés, como entidad extranjera, en primera instancia puso en evidencia la identidad dominante, para recordarle que todos somos personas con identidades individuales, sueños y expectativas. Con esto hizo visible la paradoja de que un cerco que divide y separa es tan sencillo de olvidar como hacer un día de

gran formato; se caracteriza por seleccionar lugares en que sus residentes son habitualmente ignorados por la retórica de la política de sus países y sus vecinos, en sitios como: Irán, Palestina, las favelas en Río de Janeiro, Cuba y México.

<sup>12</sup> El fiscal general de Estados Unidos, Jeff Sessions, anunció que el gobierno de Donald Trump pondría fin a la Acción Diferida para los Llegados en la Infancia (Deferred Action of Childhood Arrivals, DACA, por sus siglas en inglés), programa de Barack Obama que protegía de la deportación a unos 800 000 jóvenes que llegaron ilegalmente a Estados Unidos en su niñez (BBC, 2017).

campo, donde todos están invitados, proponiendo a la vez un desafío ante la cancelación del DACA.

La instalación *Gigantic Picnic* (2018), ubicada exactamente en medio del cerco fronterizo entre México y Estados Unidos, se puede considerar como *arte procesual* porque tuvo la finalidad de realizar una interacción en tiempo real, de las identidades en conflicto que crea la malla metálica. El proyecto consistió en *hacer* un picnic capaz de romper las barreras entre identidades y desvanecer, al mismo tiempo, el cerco fronterizo, al formar una identidad colectiva compuesta por varias identidades individuales. Al estar *juntas*, estas identidades, en torno a la gran fotografía de los ojos del soñador, se llega a estar *en medio*, en un consenso inducido en una colonia marginada en Tijuana, México.

Por otro lado, como parte del “proceso histórico”, es interesante recordar la intervención de Francia para legitimar políticamente la independencia de Estados Unidos, así como en la concepción del Estado-nación de dicho país. En 1783, el ejército de colonos estadounidenses en alianza con los franceses derrota al ejército de las casacas rojas inglesas, firmando los Tratados de Amistad y Comercio,<sup>13</sup> en los que Francia reconocía a los Estados Unidos y ofrecía “concesiones comerciales” (Tindall, 1993: 141). Éste es el argumento principal de la paradoja: Francia siempre ha tenido interés por los territorios en América Latina, desde colonizar e intervenir para reafirmar su posición “geopolítica” dentro del continente americano. El sentido de la paradoja identitaria es desafiar a la identidad dominante en el poder, a favor de las identidades subalternas; es decir: Francia se ha caracterizado por su afán intervencionista y militar, hecho que se realiza con la representación de la identidad nacional del fotógrafo JR, quien ahora lo hace desde el discurso artístico y critica la carrera armamentista y bélica de su patria. Su interven-

<sup>13</sup> La Guerra de Independencia estadounidense ocurrió en el marco de la rivalidad entre las dos grandes potencias del momento: Inglaterra y Francia. Benjamín Franklin, en su función diplomática, firmó en París el inicio de una serie de los primeros tratados estadounidenses.

ción artística logra el consenso de quienes habitan en ambos lados de la frontera, en torno a una actividad cotidiana: un picnic o día de campo en el que los participantes están *juntos* aunque *separados*, *enfrente* los unos de los otros o *en medio* de la frontera, *dentro* o *fuera* de México o de Estados Unidos.

Con esta acción desafía las identidades dominantes del poder en turno, al hacernos *ver* que lo único que hizo falta en el *picnic gigantesco* de un soñador fue la policía. Paradójicamente, la “omisión” de la presencia de la patrulla fronteriza evita el consenso de la convivencia, el intercambio, la comunicación y el enriquecimiento cultural que se genera en un “espacio” fronterizo tan diverso. JR destaca la visión del soñador, para que la obra se “sustraiga” de patrullas fronterizas, presencia de militares y un cerco, para sustituirlas por una banda de música y mesas con comida, con el “único fin” de convivir en paz, en consenso con los participantes. Aquí, la paradoja identitaria revela, en esa aparente “paz”, la pugna entre las identidades del grupo político frente a los inmigrantes.

### Diseños de muros fronterizos propuestos para un arte de la tierra

Christoph Büchel<sup>14</sup> es el artista intelectual que busca evitar la demolición de los nueve prototipos o estructuras del muro, que Donald Trump, en su cargo como presidente estadounidense, mandó construir a lo largo de la frontera de San Diego, California, en octubre de 2018. Büchel argumenta “que las estructuras, diseñadas bajo las especificaciones de Aduanas y Protección Fronteriza de Estados Unidos son una muestra importante de *Land Art* de valor cultural significativo” (*La tempestad*, 2018). Respecto a las

<sup>14</sup> Nació en Suiza en 1966. Alrededor de 2007 se trasladó a Islandia. Es conocido por sus instalaciones contemporáneas, hiperrealistas, a gran escala, que desafían supuestos sociales y artísticos. En 2015 causó un especial escándalo por construir una mezquita en una iglesia de Venecia. En 2019 rescató para la Bienal de Venecia un pesquero que naufragó, mientras transportaba a más de 700 migrantes que en su mayoría perecieron en el mar.

directrices del diseño,<sup>15</sup> los nueve prototipos presentan una agradable fachada de piedra por el lado de Estados Unidos, y un despiadado muro de concreto con alambre de púas del lado mexicano:

Se diseñaron con especificaciones de la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza de los Estados Unidos para soportar ataques de treinta minutos con armas que van desde mazos hasta sopletes de acetileno, además de ser difíciles de escalar o de pasar por debajo mediante túneles. Las consideraciones estéticas son en su mayoría secundarias a la fuerza bruta, pero, al mirarlos de cerca, los muros en conjunto poseen una majestuosidad innegable como escultura minimalista (Walker, 2018).

La obra de Büchel asesta un golpe fulminante en el corazón de la propuesta estadounidense, al diluir la función política de las estructuras del muro fronterizo y considerarlas como parte del paisaje, invalidando su efectividad en la vida real.

Al respecto, Rancière (2019) menciona la paradoja entre los políticos y los artistas en tanto que los dos crean espacios que modifican el modo de *ver* y *hacer*, estar *juntos o separados, enfrente o medio, dentro o fuera* de los objetos (dispositivos), creados o diseñados para cambiar o movilizar a los sujetos (identidades) en cuestión. Pero en el caso de la política, se entiende como “el ejercicio del poder y su modo de legitimación” (2019: 12), al situar en conflicto a las identidades (Giménez, 1996); mientras el arte busca el consenso de las identidades desde una “experiencia política pero no litigiosa y común” (1996: 23). Es aquí donde subyace la efectividad de cada actividad, ya sea política o artística.

La idea de Büchel, al sugerir como *arte de la tierra* o *Land Art* las nueve estructuras de muro fronterizo, transforma al proyecto en arte conceptual que concibe a “la verdadera obra de arte [como] la experiencia misma, la idea, el concepto” (Vásquez, 2013: 40).

Además, los nueve prototipos funcionan como la representación de la demarcación o límite de la continuidad geográfica, territorialmente expresado en un límite “artificial” como es el muro (Díez, 2016). Aquí la identidad en el poder<sup>16</sup> se empeña en utilizar el muro para mantener el control, de la forma que ocurría cuando Estado Unidos comenzó a forjarse un Estado-nación poderoso, respecto a México y los demás países de América Latina.

El proyecto de arte de Büchel convierte a los nueve prototipos del muro fronterizo en un espacio de consenso estético. Las identidades individuales y colectivas que habitan el espacio fronterizo entre México y Estados Unidos se presentan ante la propuesta de *Land Art* para *ver* los prototipos como objetos estéticos, *junto* a otras identidades diferentes, en una forma de estar *en medio y dentro* del espacio fronterizo ahora cultural, anulando con ello la función política real que representan las nueve estructuras del muro fronterizo, diseñado para causar conflicto.

En este sentido, la paradoja identitaria que propone Büchel se ubica precisamente en el muro, cuya función primordial es la de delimitar un espacio, un territorio. El muro propuesto por Trump delimita el espacio fronterizo entre México y Estados Unidos, aunque en el discurso, el *Land Art* se apropia de este esfuerzo por separar y une a los habitantes de la frontera, así como a aquellos migrantes ilegales que tienen un objetivo —cultural, económico, personal— conjunto: llegar a Estados Unidos. El proyecto de Büchel consensúa y reúne, mediante el arte, a quienes se encuentran del lado mexicano con quienes habitan en terreno estadounidense. No obstante, en la configuración discursiva cada muro lleva en sí la paradoja que propone Büchel: separa y unifica en el consenso desde lo artístico, aunque las intenciones en el otro lado del muro, desde lo político, sean las de generar cohesión entre quienes están a favor del cierre de la frontera (un tema que polariza a otras identidades colectivas que también habitan en Estados Unidos) y con lo cual Trump pretende

<sup>15</sup> Las estructuras de los muros se construyeron con un costo de 3300000 dólares, provenientes de fondos federales. Los prototipos fueron diseñados por Texas Sterling Construction (Walker, 2018).

<sup>16</sup> En este caso, Donald Trump.

sumar adeptos. La función de un muro es hacia *afuera* y hacia *adentro*: hacia el interior estadounidense y hacia el exterior de México. El proyecto de Trump, recontextualizado por Büchel y el arte, nos propone una lectura en la que es preciso construir y delimitar de nuevo a Estados Unidos, “visibilizar” a un país polarizado y unificado por sus diferencias, construido por migrantes y la interacción de sus habitantes, provengan de donde provengan. Y ese, paradójicamente, es otro consenso, puesto que los migrantes que fundaron las trece colonias en el siglo XVII, poblaron, conquistaron y habitaron porque “visibilizaron” despoblado el territorio. La identidad de Estados Unidos, forjada en el crisol multicultural, apela a una re-construcción ante el riesgo de desaparecer, si no reconoce que la identidad híbrida, diluye, confronta, se moviliza. ¿Delimitar el territorio, devolverá la seguridad que necesitan demostrar en el juego libre del poder?

Büchel propone un “juego libre” —como menciona Rancière— y apuesta discursivamente al contexto: toma la propuesta de la identidad en el poder y la estetiza, pensando en una sala de exhibición museística al aire libre. Se trata de una propuesta que muestra el proceso de cómo el contexto y el tiempo son capaces de contribuir a la configuración de escenarios artísticos o a la creación de obras de arte, aunque en su momento fueron creados para otra función, como ha ocurrido hospitales, clínicas, ciudades, artefactos. Si a muros nos referimos, la Muralla China o el Muro de Berlín, otrora excelentes ejemplos de contención de migrantes y defensa. O el Muro de los Lamentos, devenidos todos en lugares turísticos. Con esto podemos imaginar la exhibición de muros fronterizos en un paquete turístico cultural: “Visite nuestra sala de exhibición en el desierto de California, donde podrá encontrar arcaicos modelos de muros fronterizos que se utilizaron para delimitar el territorio estadounidense a inicios del siglo XXI, con materiales reforzados y diseños únicos en su estilo, los muros fronterizos tenían la función de tener las olas de invasiones de migrantes hacia sus propias tierras”.

## Conclusiones

Las estrategias artísticas son una serie de acciones encaminadas hacia la representación de una idea de mundo, de una cosmovisión. En el caso de los proyectos de arte contemporáneo, en el espacio fronterizo se pueden considerar estrategias: a la delimitación de la frontera histórica de 1821 en DeLIMITations de Erre y Taylor, y, en el arte de la tierra, los prototipos de muro que sirven como modelos para reforzar la frontera entre México y Estados Unidos de Büchel. Singularmente, estos dos proyectos simulan acciones políticas que revelan el conflicto entre identidades individuales y colectivas en el territorio fronterizo. En el caso del *Picnic gigantesco* de JR, lo podemos considerar como una práctica de arte procesual que desafía a la autoridad en el poder a través de su propuesta estética.

Además, estas prácticas artísticas incentivan, con sus estrategias de la paradoja, el consenso de las identidades en conflicto, utilizado todo tipo y cantidad de dispositivos como sea necesario para lograr la identificación y el efecto en los espectadores. Con la crítica de ciertas acciones de omisión por parte de las identidades en el poder, se hace visible el drama cotidiano de identidades subalternas. Por esto, desde el régimen representacional podemos interpretar la posición, lugar y tiempo, en que los artistas sitúan al espectador, quienes interactúan en los proyectos, para establecer el consenso *in situ*, respecto al dispositivo empleado —ya sea muro, cerco, malla metálica— como límites de una demarcación territorial que modifican la visión de la frontera, desde la orientación estética de la relación, al hecho de estar *frente o en medio, dentro o fuera*, respecto del dispositivo en cuestión.

La frontera es vista desde momentos específicos de la historia en DeLIMITations (2014), actualizando un posible pasado en el proceso mismo, pues nos recuerda lo que se omitió e invisibilizó, al investigar cómo y quiénes convinieron la delimitación de la primera frontera de México, entre la Monarquía Española y Estados Unidos. Aunque con la instalación

realizada por Erre y Taylor “se reparó la herida” de la omisión diplomática del tratado de Adams-Onís de un territorio que perteneció a México, también se hizo patente que por más fronteras que se imaginen, construyan y delimiten a costa de invisibilizar las identidades que pueblan esos espacios la cultura, la memoria y los lazos continúan vivos.

En el proyecto *Gigant Picnic* (2017), a través de una acción JR buscó un consenso en la identidad colectiva formada *in situ*, desde la sustracción del cerco fronterizo y omisión de la patrulla fronteriza y militar, con una visión onírica, que estaba en desacuerdo con las prácticas políticas de ese momento, con el programa DACA. Esto provoca en el espectador la esperanzadora idea de espacio fronterizo para la convivencia y negociación, donde ambos países se benefician.

En el caso de Büchel, al proponer la *Muestra de Land Art en la frontera* (2018) como arte conceptual, nos deja ver los prototipos de muro desde una perspectiva de humorada: ante este posicionamiento “geopolítico” en la frontera México, el artista revierte esta finalidad para convertir esos monumentos en parte del paisaje de la tierra, por su alto grado de esteticidad artística de los diseños de las estructuras, eliminando de golpe la separación impuesta de las identidades. Su paradoja muestra la “verdadera” razón de la propuesta del muro fronterizo: remarcar una identidad nacional estadounidense, desde la delimitación territorial, porque ya no existe otra alternativa, en tanto que intenta desatenderse de sus raíces: la multiculturalidad proveniente de los flujos migratorios.

Para llegar a estas prácticas y estrategias, el arte ha tenido que reconfigurarse, provocar nuevas formas de pensar, hacer y ver, moviendo sus propias fronteras y límites hasta la borrosidad en su propuesta estética. Debe entenderse que esta nueva configuración del arte ya no contiene el paradigma de representar “fielmente” aquello que quiere expresar o criticar: el arte pretende, desde el régimen representacional, recrear lo irrepresentable, decir lo indecible, hacer lo impensable; no acepta una contemplación indiferente, sino que busca un *hacer* inmediato, aquello que

las identidades en el poder no atienden desde el régimen de la inmediatez ética.

El porqué y el para qué de las paradojas en el arte de proyectos fronterizos entre México y Estados Unidos consiste en identificar e investigar el origen de la paradoja para conocer dónde se originó el conflicto y visibilizar las omisiones o sustracciones que en su momento las identidades en el poder omitieron, para llevar a cabo las acciones de dominación frente a las identidades individuales y colectivas subalternas. Hoy en día el arte, a través de sus prácticas, establece estrategias para la “reconstrucción” de un futuro que modifica esas prácticas. Es decir, en el tema de la frontera entre México y Estados Unidos, el camino es escudriñar el proceso histórico y desde ahí *hacer* para recrear o construir un consenso social con todas las identidades involucradas.

Con estas propuestas artísticas, el concepto de frontera se revitaliza y actualiza. Lo fronterizo avanza en terreno de lo liminal y la interdisciplinaridad consigue evidenciar rasgos identitarios que reivindican relaciones y estatus de los actores fronterizos.

Al visibilizar su identidad cultural, los migrantes o grupos de migrantes que logran, adaptarse —y los que no lo logran— a la cultura huésped, forman parte también de la identidad de la frontera. Al acercarse a ellos, paradójicamente los artistas no sólo hacen palpable la comprensión cultural de las comunidades y sociedades, sino que también dan cuenta de los cambios que han sufrido los procesos artísticos que buscan reinterpretar la realidad.

En los tres proyectos aquí abordados se establece la paradoja y el consenso en torno a las fronteras: la geopolítica, el arte y las identidades. Estas últimas se involucran en el área espacial determinada en que se situó cada proyecto en oposición y resistencia a las acciones de la identidad política en el poder, al tiempo que definen a las anteriores. La tendencia es *unir* y *no separar* más a las identidades fronterizas de México y Estados Unidos.

Los tres proyectos analizados presentan un alto grado de *ironización estética* puesto que retoman las características del trazado de una línea fronteriza

fundacional cuando ya existe una frontera geopolítica. La frontera, paradójicamente, se suma a la dinámica del afuera y adentro. Establecidos desde *afuera* sus confines por una Federación, desarrolla *adentro* una normatividad conformada por distintas identidades que, a su vez, se integran por el contacto e influencia de los otros a quienes *ven hacer*; individuos que, separados por el muro, saben estar *juntos* en un evento; proyectos artísticos colocados *enfrente* de la normativa y el ejercicio del poder: una frontera cuyos límites no permanecen estáticos ni en *medio* de un territorio, sino que se expanden de *dentro* hacia *fuera* y viceversa.

La ironía y la paradoja operan en el terreno de los contextos y circunstancias, tanto históricas como geopolíticas, sin dejar de lado los procesos identitarios. De esta forma, al afectar el discurso oficial de quienes ostentan el poder, y como una forma de invisibilizar alguna amenaza al sistema imperante, los proyectos artísticos recuperan un espacio que va de lo minoritario a lo mayoritario: logran con ello visibilizar problemáticas, contextos, hitos y situaciones que influyen en la concepción de la realidad desde adentro y desde afuera, uniendo lo que está separado y separando lo que está unido. Con esto, el arte conceptual no sólo provoca nuevas visiones de la realidad fronteriza, sino que a través de las paradojas identitarias que se nutren de la visión crítica y la ironía, construye escenarios posibles para una sociedad mejor, en donde las identidades en conflicto se reconcilien en el espacio estético.

## Bibliografía

- ARCHUF, L. (2013), "El umbral, la frontera", en *Exploraciones en los límites en Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites*, Buenos Aires, FCE, pp. 119-136.
- BBC, N. (2017), "El gobierno de Trump anuncia el fin de DACA, el programa que protege de la deportación a cientos de miles de jóvenes inmigrantes", *BBC News*, recuperado de: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-41167006>>.
- BERÚMEN, F. H. (2011), *Tijuana la Horrible: Entre la historia y el mito*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- DÍEZ, R. A. (2016), *1ª Guía (orientativa). Fronteras y conceptos fronterizos (desde la Historia)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, recuperado de: <[http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2016/01/Fronteras-y-conceptos-fronterizos-desde-la-Historia\\_Alejandro-D%C3%ADez-Torre-2016.pdf](http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2016/01/Fronteras-y-conceptos-fronterizos-desde-la-Historia_Alejandro-D%C3%ADez-Torre-2016.pdf)>.
- FISHER, T. (2009), "Aesthetics and the Political An essay on Francis Aljys's 'Green Line'", vol. 78, núm. 1, pp. 1-26.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1998), "Identidad" [conferencia], Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=6W1QV1R4wjM>>.
- \_\_\_\_\_ (2009), "Cultura, identidad y memoria", *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41, 7-32, recuperado de: <<http://www.scielo.org.mx/pdf/fn/v21n41/v21n41a1.pdf>>.
- \_\_\_\_\_ (1997), "Materiales para una teoría de las identidades sociales", *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, 9-28, recuperado de: <<https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/view>>.
- \_\_\_\_\_ (1996). "Territorio y cultura", *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, vol. 4, núm. 2, pp. 9-31, recuperado de: <<http://www.redalyc.org/pdf/316/31600402.pdf>>.
- GIUDICELLI, C. (2010), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales dinámicas socioculturales en las fronteras norteamericanas*. México, CEMCA / El Colegio de Michoacán.
- GÓMEZ, L. (2009), "Breve introducción a Land Art", *Clasdehistoria*, núm. 47, recuperado de: <<http://www.clasdehistoria.com/revista/index.html>>.
- GUZMÁN, N. (2009), *Todos los caminos conducen al norte*, México, Fondo Editorial de Nuevo León.
- HEINICH N., y R. SHAPIRO (2012), *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*. París, Eehes.
- JIMÉNEZ, M. (2001), *Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LIPPARD, R. Lucy (2004), *Seis años: la desmaterialización del objeto artístico, de 1966 a 1972*, Madrid, Akal.
- MAZUREK, Hubert (2009), *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*, Marsella, IRD Éditions / La Nación (D'Amérique latine), recuperado de: <<https://books.openedition.org/irdeditions/17843?lang=es>>.
- PERNIOLA, Mario (2016), *El arte expandido*, Madrid, Casimiro.
- RAMA, Ángel (1978), "La riesgosa navegación del escritor exiliado", *Nueva Sociedad*, núm. 35, 5-15.
- RAMÍREZ, C. (2015), "La poética de lo inmediato o la apropiación crítica de la realidad de Marcos Ramírez

- Erre”, *Liberia*, núm. 3, recuperado de: <<http://www.revistaliberia.org/3-2015>>.
- RAMÍREZ, Marcos (2019), “Erre Bio”, recuperado de: <<http://marcosramirezerre.com>>.
- RAMÍREZ, Marcos, y Taylor, D. (2018), “DeLIMITations”, *Reseña de la exposición DeLIMITations*, Colima, Galería Alfonso Michel.
- RANCIÈRE, J. (2019 [2015]), “Las paradojas del arte político”, en *Disenso. Ensayos sobre estética y política*, México, FCE, pp. 174-194.
- \_\_\_\_\_ (2009), “La división de lo sensible. Estética y política”, *Centro de Estudios Visuales de Chile, Señas y Reseñas*, pp. 1-22, recuperado de: <[https://issuu.com/facultadlibre/docs/la\\_divisi\\_n\\_de\\_lo\\_sensible\\_est\\_t](https://issuu.com/facultadlibre/docs/la_divisi_n_de_lo_sensible_est_t)>.
- \_\_\_\_\_ (2006), “Diez tesis sobre la política”, en Iván Trujillo (ed.), *Política, policía, democracia*, Santiago, LOM Ediciones
- REYES, Alfonso (1997), *Obras completas. Tomo XVI. La experiencia literaria/ Tres puntos de exegética literaria / Páginas adicionales*, México, FCE (Letras mexicanas).
- RUIZ RODRÍGUEZ, I. (2015), “La monarquía hispánica y los Estados Unidos de América: La línea Adams-Onís”, *Revista de Dret Històric Català*, núm. 14, pp. 53-89, recuperado de: <<https://doi.org/10.2436/20.3004.01.80>>.
- SOTO, A. (2016), *El discurso sobre las imágenes en el pensamiento de Jacques Rancière*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, recuperado de: <<https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/368563/asc-1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.
- SCHMIDT, S. (2017), “What it looks like when the border wall with Mexico becomes an art installation”, *The Whashintong Post*, 11 de octubre de, recuperado de <<https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2017/10/11/what-it-looks-like-when-border-wall-with-mexico-becomes-an-art-nstallation/?noredirect=on>>.
- SERVELLI, M. (2010), “¿Literatura de frontera? Notas para una crítica”, *Revista Iberoamericana América Latina-España-Portugal*, núm. 39, pp. 31-52.
- SMITH, T. (2012), *¿Qué es el arte contemporáneo?*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- STAUDT, K. (2014), “The Border, Performed in Films: Produced in both Mexico and the US to “Bring Out the Worst in a Country”, *Journal of Borderlands Studies*, vol. 29, núm. 4, 465-479, recuperado de: <<https://doi.org/10.1080/08865655.2014.982471>>.
- TAYLOR, D. (2019), “Biografía”, David Taylor Studio, recuperado de: <<http://www.dtaylorphoto.com/>>.
- TINDALL, B. G., y Shi, E. D. (1993), *Historia de los Estados Unidos Tomo 1*, Bogotá, Terecer Mundo Editores.
- VÁSQUEZ, A. (2013), “Arte conceptual y postconceptual. La idea como arte: Duchamp, Beuys, Cases y Fluxus”, *Nómadas. Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 37, núm. 1, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/pdf/181/18127803014.pdf>>.
- WALKER, M. (2018), “Trump, ¿artista conceptual?”, *Reforma*, 24 de noviembre, reucuperado de: <<https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=1293034&md5=e1c78dfa54ecb5c293655385bf33da5b&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>>.

Gilda Alejandra  
Cavazos Castillo\*

*Resumen:* Reynosa, ciudad fronteriza, ha sido un punto estratégico para las actividades comerciales e industriales de la era global. Si bien en siglo XX iniciaron dinámicas que le dieron importancia a la región, no fue sino hasta la década de 1990, con la firma del TLCAN, que la ciudad tuvo un auge económico notorio. Pese a que esa coyuntura confería a la ciudad la condición de próspera y con crecimiento económico, el presente estudio etnográfico parte del estudio sobre los servicios públicos como la salud y el transporte para acercarse a la verdadera situación, con ello se muestra el rezago social y la mala calidad de vida urbana de la ciudad.

*Palabras clave:* frontera, calidad de vida urbana, salud, transporte.

*Abstract:* Reynosa, a border city, has been a strategic point for commercial and industrial activities in the global era. Although dynamics that gave importance to the region began in the 20th century, it was not until the 1990s, with the signing of NAFTA, that the city had a notorious economic boom. Despite the fact that this conjuncture gave the city the condition of prosperous and with economic growth, the present ethnographic study starts from the study on public services such as health and transport to get closer to the true situation, thus showing the social and economic lag and the poor quality of urban life in the city.

*Keywords:* border, urban quality life, health, transport.

# Reynosa como ciudad fronteriza: su dinámica, identidad y procesos históricos

Reynosa as a Border City:

Its Dynamics, Identity and Historical Processes

La frontera entre México y Estados Unidos es un lugar complejo, no sólo se trata de una cuestión geográfica, es también un espacio testigo de sucesos históricos de gran relevancia. Alberga dinámicas que han surgido como manifestación de los procesos económicos, sociales, políticos y culturales. Además, cada ciudad fronteriza posee sus características y dinámicas propias. Es así como la frontera se ha convertido en un complejo objeto de estudio desde la perspectiva de distintas disciplinas. Sobre los estudios fronterizos y su antigüedad, González (1981) afirma que no son recientes, pues surgen a partir de la observación de los problemas sociales y políticos entre las fronteras de México y Estados Unidos, los cuales se remontan a acontecimientos históricos que delimitaron la frontera como se conoce hoy en día. El parteaguas entre una época y otra, entre un espacio y otro y lo que delimitó los espacios fue el Tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1948. Este acuerdo no solo se trató de una cuestión geográfica, contiene además un resentimiento político, porque a ojo de muchos y no sólo de un protagonista de la historia, la guerra entre estos países, con la entera intención de Estados Unidos de ampliar su territorio fue, en palabras de Miguel González (2000): una villanía. El resultado son 3 597 kilómetros que quedaron como frontera norte de México, albergando 34 municipios del lado de México y 24 condados del lado estadounidense (Bustamante, 1981).

Pese a este evento, que para el lado mexicano fue desafortunado, “las intensas relaciones sociales, económicas y culturales, así como institucionales entre gobiernos” que comenzaron a manifestarse en la región fronteriza lograron que, con el paso del tiempo, surgiera una complementariedad y una supuesta hermandad entre las ciudades de ambas fronteras, al grado de llamarlas “ciudades hermanas” (Oliveras, 2014: 13). El mismo Oli-

\* Investigadora independiente. <alejandra.cavazos1311@gmail.com>.

veras (2015) cita a Chatfield (1893), quien para ese entonces ya denominaba a los pares fronterizos como “twins cities” y adjudicaba el papel de la “más fuerte” a la del lado estadounidense, ya que aseguraba que mientras la ciudad mexicana era un lugar exótico, aquella tenía un porvenir económico positivo. García (2007) desde una tesitura geográfica, recurre a Reyes (2001) y utiliza el concepto “ciudades espejo” aplicado a “localidades urbanas contiguas, separadas por un límite administrativo internacional, cuyas interrelaciones, económicas, políticas y sociales presentan un grado de complementariedad” (García, 2007: 43), sin embargo, argumenta que no está del todo de acuerdo con otros adjetivos como ciudades “gemelas” o “pares”, ya que la frontera entre México-Estados Unidos es de las que presenta mayores niveles de desigualdad al compararlas con otras zonas transfronterizas de Estado-nación (Dilla, 2015: 27). Corrales (2012) argumenta que, en las denominadas ciudades fronterizas “pares”, las mexicanas son susceptibles al ciclo económico de Estados Unidos, pero ello no ocurre de manera inversa.

Reynosa forma parte de los 34 municipios fronterizos y de las aglomeraciones urbanas; en efecto, cumple con las características descritas y relativas al papel de la ciudad fronteriza del lado mexicano. Parte de su crecimiento económico está relacionado con su posición geográfica y con el papel que desempeña como ciudad contigua a Estados Unidos, pues los cambios sociales, políticos y los ciclos económicos del país vecino tenían efecto en Reynosa, como es el caso de la pisca de algodón en los años treinta, que fue un detonante para el primer pico de crecimiento económico, como se muestra en la tabla que se ubica al principio del apartado “El crecimiento urbano y sus implicaciones” (figura 3). Otras cuestiones, como la ley seca y las guerras mundiales —que mermaron la mano de obra de Estados Unidos, principalmente para la agricultura—, influyeron también en esta tesitura regional y colocaron a Reynosa como un punto estratégico para continuar con esas actividades, ya sea como un lugar de entretenimiento y de reclutamiento para el sector agrícola.



Figura 1. Mapa de Tamaulipas-Frontera con Texas. Fuente: modificación autoral a partir de: <[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/23/Mexico\\_Tamaulipas\\_location\\_map\\_%28urban\\_areas%29.svg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/23/Mexico_Tamaulipas_location_map_%28urban_areas%29.svg)>.

Después de esos sucesos, en la frontera se dio inicio a programas de industrialización en la década de los sesenta y setenta (como se expondrá más adelante), que se basaban en el aprovechamiento de la mano de obra como ventaja comparativa y llevada a cabo como manufactura para su exportación. Esto fue lo que colocó a las fronteras, incluida a Reynosa, como puntos estratégicos para invertir y para migrar en busca de trabajo. Incluso se intentó promover a Reynosa, más que como ciudad, como una región transfronteriza en conjunto con la ciudad homóloga estadounidense, McAllen, con el propósito de seguir atrayendo grandes inversiones. Coincidiendo con lo que se dice sobre la actividad que existe entre esas ciudades, la ONU-Hábitat (2016) afirma que Reynosa y McAllen son una de las más importantes entre las seis aglomeraciones urbanas en la frontera México y Estados Unidos. El dinamismo que existe allí es

mayor al de otros pares fronterizos (Oliveras, 2015), y es, además, la zona transfronteriza más poblada después de Tijuana y San Diego. De hecho, Reynosa y McAllen presentaron, en el año 2000, las tasas más altas de crecimiento poblacional en comparación con las tasas de crecimiento de su respectivo país. Mientras que la población de Reynosa creció un 48% entre 1990 y 2000 (INEGI, 2000), McAllen creció un 26.65% en el mismo periodo (WPR, 2018).

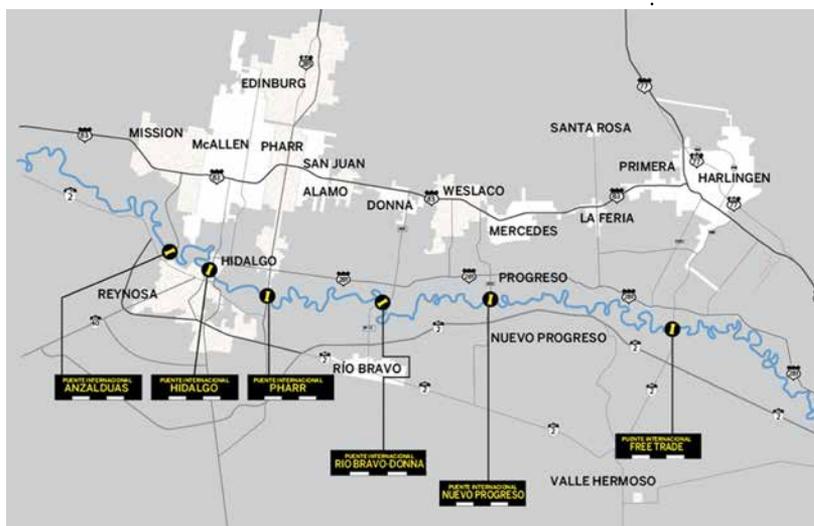


Figura 2. Mapa de los Puentes internacionales en Reynosa y ciudades contiguas. Fuente: Consejo Binacional para el Fomento Económico de Reynosa, Cobifer (2013).

En la década de los setentas inició el uso del *marketing* para darle realce a la zona. Detrás de esas acciones estaban agrupaciones privadas y la McAllen Chamber of Commerce, con la publicación de segmentos y elaboración de folletos que explicaban las oportunidades económicas y de infraestructura que ofrecía Reynosa. Por su parte, los propios gobiernos de Reynosa no mostraban tanto interés en promocionar la ciudad de esta forma (Oliveras, 2015). Este tipo de publicidad se agudizó en la década de los noventa, cuando entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), y fue tan exacerbado el asentamiento de maquiladoras que el empleo era cosa resuelta y diariamente llegaban grupos de migrantes internos en búsqueda de trabajo. Otras actividades estaban relacionadas con la llegada

de los “Winter Texans” en la región, ellos influían en los flujos de comercio ya que llegaban a Texas como el lugar con clima idóneo y servicios de públicos de calidad; el lado mexicano, es decir Reynosa, era considerado un lugar de artesanías, servicios médicos y fármacos baratos (Oliveras, 2015).

El dinamismo económico que comenzó a generarse entre Reynosa y McAllen dio lugar a la creación de más puentes internacionales, por lo que la zona transfronteriza comparte actualmente res puentes para abastecer los flujos de bienes, servicios y personas; el puente Reynosa-Pharr es uno de los más concurridos para la exportación y el más ágil, comparado con los puentes en otras ciudades con el mismo propósito, y ello es un incentivo para la instalación de más maquiladoras en Reynosa (Jurado, 2015).

Debido a esta actividad económica en conjunto surgieron agrupaciones privadas en Reynosa y McAllen, como el Consejo Binacional para el Fomento Económico de Reynosa (Cobifer), el Consejo Nacional para la Industria Maquiladora y Manufacturera de Exportación en Reynosa (Index), la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación de Reynosa, la McAllen Chamber of Commerce y la McAllen Economic Development Corporation. En el historial de los acuerdos firmados, las acciones conjuntas que se encuentran presentes tienen como primicia la cooperación para crecer económicamente y promocionar ambas fronteras como una sola ciudad (Cordova y Nava, 2017). El modo de dar publicidad a la ciudad de Reynosa llevó a crear el lema de “Two Nations, one city”, haciendo alusión a que Reynosa y McAllen se trataban del mismo lugar y había una complementariedad que traspasaba líneas políticas.

A pesar de esa propuesta, el paisaje urbano es bastante distinto entre ambas ciudades. Por mucho esfuerzo que se dirigió a la promoción de la región, la Reynosa comenzó a presentar problemas urbanos que su “ciudad hermana” no (Romero, 2003). De

hecho, en años recientes McAllen ha intentado desvincularse de Reynosa por el tema de la inseguridad (Oliveras, 2015). Esto como consecuencia de la precarización del empleo, ya que casi 30% de la población recibe menos de dos salarios mínimos por día (lo cual es insuficiente para satisfacer las necesidades básicas), sin dejar a un lado que, para mercados ilícitos, también Reynosa tiene una ubicación estratégica: en 2014 se ubicó en la posición 92 entre los municipios con el índice de violencia más elevado de México y en la décima posición en la incidencia de secuestros (ONU-Hábitat, 2016). Ante este panorama han disminuido e incluso desaparecido algunas dinámicas de la región, como el turismo médico, las visitas de los “Winter Texans” que mantenían la actividad económica en mercados tradicionales de la ciudad de Reynosa y el consumo en restaurantes cercanos al puente internacional.

El crecimiento económico e industrial así como el auge que se le brindó a la ciudad como región fue bastante disparaje respecto de aquello que urbana y socialmente estaba ocurriendo en Reynosa: mientras se hacían grandes inversiones y los números de empleos creados eran impresionantes, la calidad de la vida urbana decrecía por la constante falta de estrategia de los gobiernos ante un crecimiento poblacional inevitable, pero predecible. Todo el desarrollo económico e industrial no fue suficiente para que Reynosa se desarrollara como una ciudad próspera, sino todo lo contrario, derivó en una ciudad con grandes problemas urbanos.

La nueva realidad ha sido producto de las etapas que ha vivido la ciudad, con encuentros y desencuentros como frontera y todos los cambios demográficos, lo que condujo a la expansión de la mancha urbana en el intento de abastecer con premura la demanda de vivienda. El crecimiento disperso dejó ver, al paso de pocos años, una carente calidad en los servicios públicos básicos, como agua y drenaje, y dificultó el acceso a instituciones de salud y educación pública, situación que se complicaba más por un mal planeado sistema de transporte urbano. Es a partir de esta situación que se pretende conocer la calidad de vida

urbana de Reynosa, y no a partir de los datos económicos que comúnmente muestran una cara favorable de la ciudad fronteriza.

### El crecimiento urbano y sus implicaciones

El INEGI registró en su Censo de población y vivienda de 2010 que Reynosa albergaba 608981 habitantes. Para el 2015, esta dependencia estimó que la población había incrementado a 646202 habitantes (INEGI, 2015). Esas cifras se alcanzaron por la acelerada tasa de crecimiento poblacional, de 45%, que se acentuó principalmente a inicios del año 2000, de acuerdo con el *Periódico Oficial* de Tamaulipas (Gobierno de Tamaulipas, 2000). Otros datos más recientes con los que se cuenta son los proporcionados por la ONU en su apartado Hábitat (2016), donde expuso, en 2016, que la población había alcanzado los 727000 habitantes. Esto convierte a Reynosa en la ciudad más poblada de Tamaulipas.

Década	Población
1930	4849
1940	9412
1950	34087
1960	74140
1970	140480
1980	211412
1990	282667
2000	420463
2010	608891

Figura 3. Población de Reynosa por décadas. Fuente: elaboración propia a partir de Censo de población y vivienda INEGI, *Breve Balance y Perspectivas de la Industria Maquiladora Exportadora* (Tamayo, 1992), *Periódico Oficial* de Tamaulipas (2000).

En la tabla se observa cómo fue creciendo la población de Reynosa. Cada despunte es consecuencia de los cambios y crecimientos, principalmente económicos, en la ciudad. La primera racha de gran crecimiento poblacional fue durante la Primera Guerra Mundial y hacia su final, cuando Estados Unidos puso en marcha distritos de riego, ello convirtió a la agricultura de la región en factor de atracción de mano de obra (Margulis y Tuiran, 1986). El cultivo

del algodón fue lo que destacó en la región durante la época de los treinta y causó un efecto de atracción, ya que la tecnología para tal cultivo estaba muy limitada, por lo que requería de un trabajo completamente artesanal (Matrín Salinas, comunicación personal, 12 de noviembre de 2017). El siguiente periodo en el cual se duplicó prácticamente la población fue en la década situada entre 1950 y 1960, con la llegada de la Refinería de Petróleos Mexicanos, que requirió mano de obra que venía de varios estados del país, desde obreros hasta especialistas en algunas ingenierías. Con el paso del tiempo se fue expandiendo en tamaño y actividades (Cisneros, 2014). Después hubo planes de industrialización en la frontera, como el Programa Nacional Fronterizo de 1961, que asentó una fábrica de filtros de aceite en Reynosa. En 1965 hubo un relanzamiento de este programa para dar una solución inmediata al Programa Bracero, que terminó en 1964 y que daba trabajo temporal a mexicanos en Estados Unidos, principalmente en la agricultura (Douglas y Hansen, 2003). Tal programa “hizo de esa franja fronteriza una plataforma para la exportación de manufacturas ensambladas en el país con materia prima y componentes importados libres de impuestos en plantas que por lo general eran de propiedad extranjera” (López, 2004: 75). Pese a esos intentos de industrialización, no fue sino hasta la firma del TLCAN que aquélla se concretó realmente y la población incrementó de forma drástica, ya que los efectos del tratado se manifestaron principalmente con la llegada de maquiladoras a la frontera y claramente la atracción de mano de obra.

Se exponen los datos que evidencian que Reynosa forma parte de un corredor urbano identificado, con 8% del 52% de presencia de maquiladoras en la frontera, y este dinamismo industrial ha implicado cambios demográficos. En el año 2000 había en Reynosa 117 maquiladoras, en ese momento la media era de 120.5, incluyendo a Tijuana, que contaba con 788; Ciudad Juárez tenía 308, y además se tomó en cuenta a ciudades como el entonces Distrito Federal, Monterrey y Guadalajara. La principal diferencia entre Reynosa y otras ciudades es que el número de

maquiladoras fue aumentando gradualmente, mientras que otras ciudades tenían declives y repuntes. El crecimiento poblacional se comportó de manera similar. Entre 1990 y el año 2000, la ciudad reportaba un 7.1% de crecimiento poblacional anualmente, cifra bastante alta comparada con Matamoros y Nuevo Laredo, fronteras con maquiladoras también, pero que apenas pasaban el 3% en la misma medición (Garza, 2010).

Año	2000	2006	2011
Reynosa	117	134	146
Tijuana	788	577	564
Ciudad Juárez	308	284	327
Nogales	90	96	97
Nuevo Laredo	54	42	37
Matamoros	119	117	119

Figura 4. Número de establecimientos manufactureros activos por municipio. Fuente: Elaboración propia a partir de la Estadística mensual de la industria maquiladora y de servicio de exportación (INEGI, 2007 y 2011).

Con esa correlación, si las maquiladoras siguieron aumentando su presencia, la población también. Quintero asegura que el porcentaje de migrantes coincide con la época de auge maquilador (2015). De hecho, Reynosa es la ciudad tamaulipeca con mayor número de habitantes nacidos en otra ciudad. De acuerdo con los datos del Censo de 2010, de los 608891 habitantes, 210491 habían nacido en otra entidad federativa, datos que coinciden con las conclusiones de Jurado (2015), quien además especifica que este número de personas provenían principalmente del estado vecino de Veracruz. El crecimiento demográfico en los años noventa y dos mil, derivado de la industrialización, no tuvo precedentes respecto de las tasas de crecimiento del país, argumentando que sólo fue posible por la migración (Richardson y Pagán, 2002), la cual perseguía una cosa: trabajo. Con la generación de empleo y la inversión extranjera, Reynosa lograba colocarse como una ciudad próspera, incluso su mancha urbana creció, durante las épocas abordadas, un 12.2%, muy por encima de la media nacional en ese aspecto, y esta ciudad forma parte de las áreas urbanas que según la OCDE (2015)

crecieron un 50% en cuanto a urbanización desde la aprobación del TLCAN y hasta el año 2000. La misma organización expone que la urbanización ayudó a esas zonas urbanas en el aumento de oportunidades para que sus habitantes percibieran mayores ingresos, tuvieran posibilidades de acceso a la educación y se vio ampliado de acceso a la vivienda formal. Esta última característica y factores como el material de construcción y su durabilidad representan un indicador para la calidad de vida, por lo tanto, al otorgarse viviendas formales que cumplieran con ese estándar de construcción que se basaba a grandes rasgos, en el concreto, incentivó que la calidad de vida de Reynosa aumentara “de forma espectacular” (OCDE, 2015:4).

La ONU-Hábitat por su parte, también propone como factor de medición del crecimiento urbano la cantidad de casas construidas, y la OCDE afirma que el financiamiento por medio de Infonavit fue lo que permitió dicha expansión urbana al promover políticas públicas que otorgaban créditos a los trabajadores para obtener su vivienda. Eso permite tomar como referente los créditos Infonavit que se otorgaron en Reynosa en las últimas décadas para obtener una perspectiva del crecimiento urbano acelerado, ya que, de acuerdo con el INEGI, en 1996 se habían entregado 1 604 créditos Infonavit en Reynosa y la tasa del 2002 fue de 4 041 créditos. En ese periodo el INEGI registraba que en promedio había 4.1 habitantes por casa (INEGI, 2002). Posteriormente se reportan los datos por municipio que publica el Infonavit a propósito de la entrega de créditos para vivienda a partir del 2008 en distintas ciudades de la frontera de Tamaulipas:

La dinámica de crecimiento reflejado en la cantidad de viviendas que por medio de Infonavit se entregaron deja ver que el crecimiento urbano de Reynosa despuntó con mucha diferencia del resto de las ciudades fronterizas de Tamaulipas, que décadas anteriores mostraban un crecimiento poblacional y urbano muy parecido. De manera simultánea al aumento de la cantidad de viviendas entregadas, crecían los problemas en la ciudad. Del Ángel argumenta que, “pese a los halagadores niveles de los índices de marginación y desarrollo humano en el municipio

de Reynosa, los cuales dan una idea de buena calidad de vida, la realidad es otra y se evidencia en vastos asentamientos en zonas de alto riesgo” (2004: 51). Esto debido al repentino crecimiento urbano que terminó por sobrepasar la oferta de servicios y vivienda que otorgaban los gobiernos. Ante estos problemas de urbanización, Padilla desglosa los problemas que se manifestaron en lugares como Reynosa:

Ciudad	Cantidad de créditos
Reynosa	13 561
Matamoros	1 991
Nuevo Laredo	5 526
Río Bravo	3 510

Figura 5. Cierre anual de créditos Infonavit, 2008. Fuente: elaboración propia a partir de Infonavit, cierre anual de créditos, 2008.

Ciudad	Cantidad de créditos
Reynosa	9 013
Matamoros	4 126
Nuevo Laredo	2 051
Río Bravo	1 293

Figura 6. Cierre anual de créditos Infonavit, 2010. Fuente: elaboración propia a partir de Infonavit, cierre anual de créditos, 2010.

Ciudad	Cantidad de créditos
Reynosa	6 725
Matamoros	3 589
Nuevo Laredo	1 476
Río Bravo	585

Figura 7. Cierre anual de créditos Infonavit, 2015. Fuente: elaboración propia a partir de Infonavit, cierre anual de créditos, 2015.

La urbanización se relaciona con el fenómeno de la densificación poblacional y tiene repercusiones claras sobre las características de generación de vivienda, como son la mala utilización de los recursos naturales y capitalización de su producción; situación que se ha agudizado como una problemática eminentemente urbana. En este tipo de asentamientos se introdujeron de manera generalizada [...] las tuberías para el agua y la energía eléctrica, el drenaje, y se debe obedecer a ciertas normas [...] estar incorporado a un sistema de recolección de basura. La urbanización no planificada [...] genera grandes presiones al medio ambiente (2002: 79).

De hecho, este tipo de viviendas se construyeron principalmente en la zona sur y poniente de la ciu-

dad, cerca de la carretera federal a San Fernando y de la carretera federal a Monterrey, respectivamente. Las colonias que se encuentran en esas zonas presentan actualmente problemas graves de servicios públicos como agua y drenaje, lo cual ya se preveía desde finales de los años ochenta y principios de los noventa, a lo que Rafael Ramírez, quien participó en los estudios previos que tenía a su cargo la Secretaría de Planeación y Desarrollo, agrega:

Reynosa iba bien, era de muy buena calidad el sistema de agua potable, por ejemplo, y pues te digo a raíz del crecimiento desproporcionado que ha tenido Reynosa se perdió el control de esto. A la par, nosotros teníamos un contacto con SEDUE, o sea nosotros íbamos a promover la elaboración de los planes de desarrollo municipal y SEDUE por su parte, iba a promover el plan de desarrollo urbano, o sea de crecimiento urbano. Ellos tenían definido hacia dónde se debería crecer toda la frontera, ¿cómo? Pues identificando los suelos, o sea eran arquitectos, uno de ellos tenía una maestría en desarrollo urbano, y él fue el encargado de hacer los planos de crecimiento y desarrollo urbano, pero desgraciadamente no se usaron. Por ejemplo, las colonias del sur: Balcones, Almendros, ahí se supone que no se debió haber construido, hasta las calicheras se podía por la estabilidad del terreno; de hecho, se había hecho una pavimentación como para delimitar hasta dónde, la colonia Villas de Imac, pero de ahí en fuera las otras colonias iban a tener problemas (Rafael Ramírez, comunicación personal, 19 de febrero 2018).

Sobre la situación en rezago en temas de servicios que sufre Reynosa, el investigador y experto en la franja transfronteriza entre Tamaulipas y Texas, expresa: “El crecimiento urbano fue muy rápido. La mitad de las colonias prácticamente son irregulares y es difícil proveerles los servicios. Los habitantes de ahí tienen años pidiendo servicios, pero los prestadores argumentan que mientras sigan en la irregularidad no les otorgarán los servicios” (Xavier Oliveras, comunicación personal, 12 de mayo de 2018, Matamoros).

Así, una gran cantidad de colonias en Reynosa paga las consecuencias de esa mala planificación, y

trae consigo otro tipo de problemas sociales relacionados con la inseguridad y violencia, poniendo en foco rojo las colonias que Ramírez (2018) menciona, pues los medios de comunicación sitúan la mayor parte de esos problemas en dichas colonias.

### La calidad de vida urbana y sus variables

El escenario de ciudades como Reynosa es muy complejo, y un denominador común entre las ciudades de la frontera norte de México es una disparidad entre lo industrial y el desarrollo de la región. Guillen argumenta que “los contrastes sociales de la frontera norte plantean como tema fundamental la pregunta sobre la *calidad* de su desarrollo y las consecuencias de éste en la vida de sus residentes” (2007:11) y agrega que pese al tono vanguardista que intentan preservar, retratan los nodos sociales de un subdesarrollo.

Reynosa, a pesar del posicionamiento y la importancia dada por ser estratégicamente conveniente para aspectos de tipo industrial y comercial, cuenta con pocos estudios sobre la calidad de vida urbana de sus habitantes. Además de enfrentarse a la escasez de éstos, se debe de contraponer a las limitantes de los estudios cuantitativos, pues los resultados estadísticos, no siempre ofrecen un retrato cercano a la realidad. Entre los referentes significativos que existen de los cuales se pueden obtener datos de la calidad de vida de Reynosa se encuentra la Encuesta sobre Calidad de Vida, Competitividad y Violencia Social (Ecovis), organizada por el Colef y Sedesol en 2006; lamentablemente, no existe una versión actualizada y los resultados no tienen un acercamiento que los trabajos cualitativos sí permiten, y que para esta ciudad se cree son necesarios. Corbin y Strauss (1998) explican que los estudios cualitativos producen hallazgos a los que no se llega por medio de procedimientos estadísticos o de cuantificación y que puede tratarse de investigaciones sobre la vida de la gente, las experiencias vividas, los comportamientos, las emociones, así como los movimientos sociales, fenómenos culturales y la interacción entre naciones.

Es así que se elige el método cualitativo con herramientas etnográficas para conocer la *calidad de vida urbana* después de un análisis de la literatura de ésta y la elección de sus variables.

Puente (1988) advierte que para analizar la calidad de vida “el referente central es el individuo” (1988: 20), y que la apreciación de esta tiene que ver con la salud psicosomática y el sentimiento de satisfacción. La calidad de vida urbana, por su parte, plantea un estudio más objetivo, basándose en parámetros que ofrece el entorno urbano y que son materialmente parte de él, y aunque su función sea pública, no existe un vínculo de pertenencia por parte de los individuos, sino uno de servicio. Para una idea más clara sobre la diferencia y desprendimiento entre ambas, Cortés (2001) asegura que las percepciones generales que la gente tiene sobre calidad de vida están efectivamente en los considerandos que se usan para medir real u objetivamente los índices de calidad de vida (Cortés, 2001: 91). Por otra parte, Delgado (1998) había anticipado que la necesidad de medir la calidad de vida urbana surgía del objetivo de la planificación y gestión local, y plantea dimensiones relevantes, como educación, salud, participación económica, vivienda y servicios básicos, recreación, seguridad personal y ambiente físico natural.

Por otro lado, el Banco Interamericano del Desarrollo realizó un estudio entre los años 2011 y 2014 llamado “Voces emergentes: percepción sobre la calidad de vida urbana en América Latina y el Caribe”, tomando en cuenta las siguientes temáticas, directamente, sin hacer agrupaciones:

- Agua
- Saneamiento
- Drenaje
- Gestión de residuos sólidos
- Energía
- Mitigación del cambio climático
- Vulnerabilidad ante desastres naturales (lluvias fuertes)
- Calidad del aire
- Ruido

- Uso del suelo
- Vivienda
- Inequidad urbana
- Transporte (movilidad)
- Empleo
- Conectividad
- Salud
- Educación
- Seguridad ciudadana
- Transparencia
- Gestión pública moderna
- Gestión pública participativa

Al considerar esos aspectos, aseguran los autores del estudio (Juan *et al.*, 2016) que tienen la posibilidad de indagar ampliamente, ya que el análisis se basa en la opinión y la percepción de la propia ciudadanía sobre la calidad de vida con base en temas relativos a los servicios urbanos. Con los resultados se pudieron detectar y jerarquizar las principales preocupaciones de los ciudadanos.

Otra perspectiva es la de Delgado (1998), quien asegura que, para la medición de la calidad de vida urbana “se debe considerar las necesidades socioeconómicas de educación, salud, participación económica, vivienda, servicios básicos, recreación, seguridad personal, sin obviar aquellos aspectos de calidad físico ambiental [...] Es decir, se incluyen [...] necesidades cuya satisfacción puede ser más impactada por las acciones políticas del Estado” (Delgado, 1998: 3). La calidad de vida urbana, por lo tanto, está ligada al acceso de la población a esos servicios o satisfactores otorgados directamente por las instancias gubernamentales. La misma autora cita a Liberali y Massa, y afirma que “es incorrecto tomar ciertos indicadores como universales” (Delgado, 1998: 4). Es evidente que el método de medición dependerá del ámbito espacial utilizado, la disponibilidad de la información y el enfoque.

Delgado (1998), además, desarrolló una propuesta metodológica para la medición de la calidad de vida urbana, y señala puntos muy importantes, como la identificación de las dimensiones necesarias

para lograr una calidad de vida de acuerdo con el contexto donde se mide, y aclara que “la selección de los indicadores queda a juicio de los investigadores especialistas, teniendo en cuenta el ámbito espacial utilizando la información disponible en fuentes indirectas y la facilidad de levantamiento de información y por supuesto, su pertinencia a los fines que se proponen” (1998: 5). En referencia a ello, se encuentra como complemento la posibilidad de someter indicadores para cada componente de necesidad, el análisis de los componentes principales y la selección de los que resulten más significativos (1998: 5).

González y Jiménez (2013) recurrieron a otro método para la medición de la calidad de vida urbana con base en el Índice de Pobreza Multidimensional, metodología que fue propuesta por Alkire y Foestar (2011), y que Gonzáles y Jiménez (2013) retomaron para un estudio en Colombia por medio del Departamento Nacional de Planeación. Dicho método “está compuesto por tres dimensiones principales: salud, educación y nivel de vida” (2013: 167). Estos autores aseguran que “factores como [...] la vivienda digna, el consumo de bienes básicos, tales como [...] transporte, salud y educación” (2013: 162).

Con las recomendaciones de los expertos en el tema de calidad de vida urbana, con base en estudios previos que se tomaron como referencia y con la libertad mencionada sobre la elección y delimitación de los indicadores, para la ciudad de Reynosa y para fines de este estudio se han elegido como marcadores la salud y el transporte, por ser la primera más que un indicador un derecho humano, y el segundo, un servicio público primordial de cualquier ciudad.

### La salud como servicio público en Reynosa

Ante la necesidad de garantizar salud a los individuos, surgió la salud pública, que enfoca sus estudios y atenciones en la población general. Por su parte, la salud pública se define como “el esfuerzo organizado global y local para promover y proteger la salud de las poblaciones y reducir las inequidades en salud” (Franco y Álvarez, 2009: 543) lo cual se establece

como un derecho y garantía social. Tabima (2012) hace énfasis en la redacción del derecho a la salud que está implícito en los derechos humanos: “El goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano, sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social” (Tabima, 2012: 110).

Los gobiernos de los Estados que ratificaron la Convención de los Derechos Humanos en 1948 deben garantizar el goce de esos derechos a todos sus ciudadanos, por ello existen en su modalidad pública como el caso de la salud y la educación. La salud pública, pese a ser responsabilidad de los gobiernos, es un tema de competencia global, por eso los esfuerzos por alcanzarlos son de carácter supranacional, internacional y de otras agencias, no sólo intersectoriales. Se ha buscado la universalidad de este servicio con el objetivo de una fuente de seguridad global, un determinante para el desarrollo e instrumento para el buen gobierno (Frenk y Gómez, 2007). En materia global destacan algunos criterios, como el comercio internacional de bienes y servicios (la relación entre las políticas comerciales y sanitarias y la calidad de vida de los ciudadanos), los convenios mundiales y la legislación sanitaria internacional (Álvarez y Franco, 2009). La OMS (2014) afirma que, después de la provisión de estos servicios, será necesario asegurar que el individuo tenga acceso a los siguientes determinantes:

- El derecho a un sistema de protección de la salud que brinde, a todos, iguales oportunidades para disfrutar del más alto nivel de salud
- El derecho a la prevención y el tratamiento de las enfermedades, y la lucha contra ellas
- El acceso a medicamentos esenciales
- La salud materna, infantil y reproductiva
- El acceso igual y oportuno a los servicios de salud básicos
- El acceso a la educación y la información sobre cuestiones relacionadas a la salud
- La participación de la población en el proceso de la adopción de decisiones en cuestiones relacionadas con salud a nivel comunitario y nacional

Para poder evaluar estos aspectos en Reynosa se requiere contar con datos estadísticos específicos de la ciudad; sin embargo, lo más cercano a ellos son estadísticas estatales que otorgan una idea al respecto, como el promedio de esperanza de vida de Tamaulipas, que es de 76 años, ligeramente por encima de la media nacional; además, el estado se encuentra entre los cinco con mayor esperanza de vida al nacer (INEGI, 2016). Según el Diagnóstico de Salud (2013) del gobierno del estado, el 22.45% de la población no contaba con derechohabiencia a la salud en 2010, lo que representa unos 720 000 habitantes de los 3 268 554 habitantes contabilizados en el anuario del estado, elaborado por el INEGI (2015). Tal porcentaje resulta alentador si se contrasta con el 33% desfavorecido de acuerdo con la media nacional. De 646 202 habitantes de Reynosa contabilizados al 2016, el 82.38% tiene algún tipo de servicio médico; de ese porcentaje, 59.1% de los afiliados pertenecen al IMSS, 28.63% tienen Seguro Popular y un 4.93% tienen algún seguro médico particular. Se sabe que 445 522 habitantes es la suma de derechohabientes de las instituciones del sector público de salud, con una mayoría predominante en el IMSS, que atiende a 416 996 derechohabientes. En proporción, la cobertura en servicio de salud que tiene Reynosa está por encima de los promedios de Tamaulipas y más aún de la media nacional. Este número de personas registradas como dependientes de un servicio de salud público son atendidas por un personal médico de 1 227 profesionales, que equivale a 2.5 médicos por cada 1 000 habitantes (INEGI, 2016), y aunque se encuentra por encima de la media nacional, que es de 2.2, la cifra sigue muy alejada del promedio de la OCDE y de las recomendaciones de la OMS.

### El transporte como servicio público en Reynosa

El propósito del transporte público, independientemente si se trata de una zona urbana o no, es acceder a destinos, a las actividades, a los servicios y a los productos. La planificación y diseño urbano de las

ciudades deben tomar en cuenta factores para reducir las distancias, aumentar la accesibilidad y mejorar el transporte público urbano. Por ello, la relevancia de acercar a las personas y lugares por medio de un sistema de transporte (ONU, 2013). El mismo informe señala que la construcción de ciudades zonificadas es lo que ha provocado infraestructuras y transporte ineficiente debido a que la gran mayoría “se desplaza en la misma dirección y al mismo tiempo” (ONU, 2013: 6).

De acuerdo con la CEPAL (2013), el Banco Mundial había propuesto que para mediar la falta de infraestructura y de los medios de transporte, era mejor alternativa llevar los servicios a la comunidad. La ONU (2014), en sus apartados de movilidad urbana, asegura que el tema del transporte por sí mismo es vital para los habitantes de las grandes ciudades. En esos mismos apartados, se dice específicamente sobre México que: “la falta de planeación o decisión y la mala o nula coordinación entre los diferentes órdenes de gobierno ha tenido como resultado ciudades dispersas que afectan la productividad del país, así como la salud y calidad de vida de sus habitantes, quienes tienen que realizar traslados largos, agotadores, inseguros y costosos” (ONU-Hábitat, 2014: 8).

Gutiérrez (2013) asegura que, en América Latina, pese a la importancia y lugar que ocupa el transporte público como servicio urbano, no cuenta aún con la prioridad y el reconocimiento como derecho al igual que la educación y salud. García (2013) a propósito de esto, afirma que la movilidad y el transporte público son elementos facilitadores en el proceso de expansión de oportunidades de desarrollo local, y que, desde luego, es lo que facilita y permite el acceso a un puesto de trabajo, un lugar de educación, a unas instalaciones sanitarias y a todo tipo de servicios. Posteriormente recurre a la Unión Internacional de Transporte Público (2007) y cita que, “al proporcionar movilidad a todos los ciudadanos el transporte público contribuye al éxito de las políticas de inclusión social” (García, 2013: 37).

Dentro de la poca información que existe sobre el servicio público del transporte en Reynosa se encuentra la recogida en el Índice de Ciudades Prósperas de

ONU-Hábitat (2015). Para visualizar las condiciones del transporte público se toma en cuenta la dimensión de infraestructura de desarrollo, que es necesaria para considerar una ciudad próspera que sea capaz de sostener la economía y para mejorar la calidad de vida de un lugar. A su vez, se revisan las subdivisiones de Movilidad Urbana y Forma Urbana, al tiempo que se indaga en los indicadores de Longitud del Transporte Masivo y Densidad Vial, respectivamente y pertenecientes a las subdimensiones. En el caso de la longitud transporte masivo o transporte público, para fines prácticos tal factor se determinó como un indicador extremadamente débil, ya que el municipio no cuenta con una red de transporte público de alta capacidad con tecnología y calidad. El servicio con esta calificación (técnicamente de cero) dificulta la movilidad, conectividad e integración del territorio, y disminuye la productividad, sustentabilidad y la calidad de vida. Tratándose de la densidad vial, aunque no es tan extremadamente negativa la calificación, se determinó que es moderadamente débil, ya que no hay calles suficientemente cortas y directas que mejoren la movilidad motorizada y no motorizada como caminar o andar en bicicleta. De acuerdo con información no oficial de páginas electrónicas, creadas para proporcionar información a los usuarios, hay de 42 a 51 rutas establecidas. Según información brindada en la subdelegación de transporte en Reynosa, hay 48 rutas. Hasta el momento no hay una base de datos que otorgue la información exacta y oficial.

Al acudir a la delegación municipal que se desprende de la Secretaría de Transporte, no resultó fácil obtener información al respecto, ya que recurrentemente el servicio de transporte público es criticado, expuesto y denunciado, generalmente por la población y el periodismo local. La primera aclaración a propósito del tema es que el sistema se trabaja por medio de concesiones que se autorizan a nivel estado. Una persona puede ser dueña de varias concesiones y tener a choferes trabajando o puede rentarles la concesión, es decir, tener una de ellas otorga el permiso de poner en operaciones como transporte público a una unidad en una ruta estipulada de las 48 registra-

das, y sus trayectos serán vigilados por los jefes de ruta que llevan un seguimiento sobre el itinerario. La administración es propia de cada concesionario, pues se estipula una tarifa como cobro, pero los ingresos y ganancias dependen únicamente de lo obtenido por el número de pasajeros. Con esa poca injerencia del gobierno sobre las operaciones del transporte urbano, se observa claramente que no existe como tal un servicio de transporte público, pues la única fase en que el gobierno interviene es al otorgar los permisos y al vigilar el cumplimiento del reglamento.

### **Etnografía para un acercamiento a la realidad y la percepción como medio**

Los estudios de calidad de vida urbana facilitan un acercamiento objetivo a la verdadera realidad que vive un entorno, ya que toma en cuenta elementos que van más allá de factores macroeconómicos; ello se acentúa más si este tipo de estudios se enfoca de forma cualitativa, ya que en conclusiones de algunos autores que llevaron a cabo análisis cuantitativos al respecto expresaron que los resultados fueron limitados al obtener únicamente cifras. Tales investigadores aluden a la necesidad de un acercamiento hacia las experiencias de vida de quienes hacen uso de los elementos que conforman la calidad de vida urbana. Señalan también que la construcción teórica de calidad de vida implica una valoración de los individuos de acuerdo con sus condiciones materiales propias, permeadas por el entorno y la interacción social; y que, en efecto, para medir las variables se requerirán componentes objetivos y subjetivos. Estos autores, reforzando el aspecto cualitativo de la medición de calidad de vida urbana, apuntan que no es suficiente el acceso a los bienes necesarios para la existencia (normalmente en lo que se basan los estudios cuantitativos): “Sino en la manera de percibir el entorno social y económico. A partir de ese supuesto, la medición de las percepciones de los individuos se lleva a cabo indagando la experiencia de vida de las personas respecto a sus condiciones materiales, las cuales responden a un conjunto de normas legítima-

das por las instituciones de la sociedad donde viven” (Acosta *et al.*, 2012: 13).

Por su parte, Camarena (2004) expone en su investigación aspectos relativos a la calidad de los servicios de salud y la necesidad de abordar ésta cualitativamente, y además afirma que se conoce el significado de la experiencia de las personas y agrega que es necesario este conocimiento para la implementación de políticas públicas. Covas *et al.* (2017) opinan que el conocimiento, registro y análisis de la percepción de los individuos sobre su *calidad de vida urbana* dota a los gobiernos locales de herramientas para la toma de decisiones y distribución de recursos.

Así, el diseño de esta investigación ha sido completamente cualitativo, para ello se recurrió a un estudio etnográfico con el objetivo de conocer la realidad de la ciudad de Reynosa mediante entrevistas con expertos e informantes clave respecto de temas de salud y transporte. En primera instancia Omar Rodríguez, jefe de la Secretaría de Salud en Reynosa, confirma que la salud es un principio fundamental, más allá de lo evidente que es el bienestar humano, sino también de forma social y económica: “Yo creo que la salud y la educación son prioritarios para el desarrollo humano. Si no hay salud no hay nada, no somos productivos, somos una carga prácticamente. La salud es prioritaria más que cualquier otra cosa” (Omar Rodríguez, comunicación personal, 4 de agosto de 2018, Reynosa). En Reynosa el servicio en respuesta a esta necesidad es limitado, lamentablemente, y asegura que el principal obstáculo es la insuficiencia en el servicio:

Sí, la población es demasiada, es la ciudad más poblada de Tamaulipas y evidentemente los servicios de salud de primer nivel son insuficientes. Se han realizado acciones como unidades médicas pero la población donde se encuentran es muy densa. Estas unidades cuentan con dos médicos, por lo que no nos damos abasto, entonces muchos quedan sin atención porque es demasiada la demanda. Hablamos de la zona sur, por ejemplo, la colonia Balcones de Alcalá, Juárez. Ahí nos hacen falta unidades, en cantidad y también porque es difícil para los habitantes de esas colonias trasladarse

hasta otras unidades de salud (Omar Rodríguez, comunicación personal, 4 de agosto de 2018, Reynosa).

Además, Rodríguez habla de los problemas a los que una ciudad fronteriza se enfrenta:

Reynosa se enfrenta a mucha migración, hay mucha población flotante del mismo país y de otros, principalmente de Centroamérica. Llegan aquí con la intención de cruzar a Estados Unidos y muchas veces no lo logran, se quedan en Reynosa e inician con los asentamientos irregulares y ese tipo de colonias nos propician muchos problemas de salud, como en este caso el dengue, porque están en condiciones de un saneamiento básico muy deplorable y viene como consecuencia brotes de enfermedades. Si, principalmente la migración. Pueden traer enfermedades para las que no estamos preparados y nos sobrepase [...] Nos ha golpeado la crisis económica, porque muchas personas se han quedado sin empleo, entonces hay un desabasto en la SS porque muchas personas, al quedarse sin empleo, también se quedan sin una protección de salud, pierden por el ejemplo el IMSS entonces aumentan el volumen de consultas y la demanda de medicamentos, y pues como te comentaba no tenemos las suficientes unidades ni médicos (Omar Rodríguez, comunicación personal, 4 de agosto de 2018, Reynosa).

Al respecto, nos relata Salvador Banda, quien es periodista especializado en temas urbanos de la ciudad de Reynosa:

Cuando terminaron la construcción del hospital del seguro social, lo veía enorme, creía que no se podía llenar. Pero ahorita ve, por ejemplo, al área de urgencias y ves a la gente en el piso porque no hay camillas y vas a piso y pues no, no hay camas suficientes. La construcción del 270 vino a resolver un 15 o 20% del problema porque sigue habiendo deficiencias. No hay médicos especialistas; desde agosto del año pasado estoy pidiendo cita y no hay especialistas. Pero ahora nadie quiere trabajar ahí porque tiene miedo a la inseguridad. (Salvador Banda, comunicación personal, 18 de octubre, 2018)

Banda (2018) evidencia los problemas de abasto y una demanda muy por encima de la oferta, y termi-

na exponiendo otros factores que afectan el servicio de salud: la inseguridad. Por otro lado, el doctor Oschiel Chapa, quien lleva toda su vida moviéndose en una región transfronteriza y ha hecho investigaciones de aspectos micro y macroeconómicos de la frontera, nos otorga su punto de vista respecto al servicio de salud pública en la ciudad de Reynosa.

El asunto es que la medicina en México tiene un modelo público-privado y lo que es real es que somos una población que va envejeciendo y la respuesta gubernamental ante esta realidad es una respuesta limitada, además de otros problemas de salud como la diabetes, la obesidad, crónicos degenerativos como el estrés y otras enfermedades digamos modernas, y ante esta respuesta limitada hemos visto el crecimiento de una oferta de salud privada que tiene una gama de alternativas desde aquella dirigida a segmentos de altos ingresos hasta la que toca la clase media y la clase media baja. Estoy hablando de medicamentos y consultorios como el caso de las similares, hay desde consultas de 20 pesos hasta 1 000 pesos, ése es un poco el espectro de lo que hay en términos de las que ofrecen empresas del sector privado. Como quiera que sea, también como respuesta —aunque insuficiente— tenemos el Seguro Popular, que busca de algún modo atenuar esta tremenda condición de rezago, de falta de cobertura de atender a los que no tienen los medios. Se acentúa muy grave en el entorno rural, pero es aún más preocupante en las ciudades, a grandes rasgos ése es el tema en cuanto a percepción sobre la salud. Sentimos que el presupuesto para la salud no crece, creció sólo el 1% en 2017, es el más bajo en la historia y en todos los rubros (Oschiel Chapa, comunicación personal, 8 de enero, 2018, Reynosa).

En cuanto al tema del transporte público, se obtuvo información en el diálogo con Eduardo Luján, delegado en Reynosa de la STM, quien afirmó ante las interrogantes que las rutas de transporte existentes no obedecen a ninguna lógica urbanística y se van agregando nuevas rutas conforme se crean colonias, pero tampoco de una forma planificada que haga interconexiones. Esas rutas están designadas para satisfacer mayormente la demanda de movilidad de los trabajadores de maquiladoras; de hecho, llevan por nombre el parque industrial o maquiladora a la que se

dirigen. De igual forma, algunas rutas suspenden su itinerario en horarios intermedios, ya que sólo operan en las horas de entrada y salida de las maquiladoras, pues, pese a la necesidad de muchos habitantes de trasladarse, para ellos no es redituable emprender un trayecto con bajo pasaje (Eduardo Lujan, comunicación personal, 14 de julio de 2018, Reynosa).

Sobre el transporte público, los expertos coinciden en varios aspectos negativos, como las condiciones de los camiones, la insuficiencia de las unidades y la mala planificación de las rutas. El doctor Chapa se expresa respecto de las necesidades actuales del transporte en Reynosa:

Se requiere un transporte público más moderno, eficiente y seguro para los usuarios. Se requiere regularlo, paralelo a ello está la necesidad de tener calles y carreteras en buenas condiciones, señalización. Los ciudadanos toman más tiempo ahora, quienes toman dos camiones o si toman taxi gastan una parte considerable de sus ingresos en transporte. Sentimos que no estamos avanzando en ese aspecto. Los costos se han elevado o no hay taxis disponibles en algunos centros educativos, eso es un retroceso. Además, la calidad del transporte, pues son aspectos que saltan a la vista (Oschiel Chapa, comunicación personal, 8 de enero, 2018, Reynosa).

A propósito de las limitantes del servicio y la poca accesibilidad para el acceso a otros servicios como la educación, directivos en el tema educativo aseguran que el mal servicio de transporte entorpece el recibir una educación de calidad, ya que los costos impiden a los estudiantes asistir ininterrumpidamente a la escuela:

La mayoría de las familias que están en la periferia son trabajadores de maquiladoras, entonces no les alcanza para darle al niño nueve pesos de ida y nueve de regreso y a veces tienen que tomar dos peceras. Imagínate, tienen un salario de 1 000 pesos por semana o 1 200 y de ahí tienen que comer, vestirse, pagar la casa. No alcanza y ya no tienen un niño, tiene dos o tres, por eso pelean la escuela que está cerca de su casa y, aunado a eso, la inseguridad, el riesgo en el traslado y el costo (Oschiel Chapa, comunicación personal, 3 de noviembre, 2018, Reynosa).

Sobre estas afirmaciones se agrega lo que María Hernández (2018) ha presenciado como directora de una institución educativa: “Padres que vienen a pedirme: ‘Maestra, ¡Por favor! Inscríbase a mi niño. Mi hijo no está yendo a la escuela’. Y te dicen eso, lo deje de mandar porque no tengo para pagar el transporte. En la periferia el transporte público si es un motivo de deserción escolar” (María Hernández, comunicación personal, 6 de noviembre, 2018).

La lejanía de las colonias a los principales servicios públicos de la ciudad como salud y educación, aunado a un mal servicios de transporte público, agravan la situación del acceso y aumentan el grado de vulnerabilidad de las personas que lo utilizan, privándolos, por ejemplo, de los servicios mencionados. Sobre esto, Orlando Gutiérrez, arquitecto reynosense y ahora miembro del Comité Histórico de McAllen, expresa su posicionamiento ante el servicio de transporte público de Reynosa. “Lo veo muy mediocre, lo veo hasta aberrante. Mueven a la gente como si fueran ganado, a un grado de que los camiones no son ni con el diseño que deberían de tener. No ostentosos, pero si con el diseño, la calidad y la seguridad que deben de dar al viajante” (Orlando Gutiérrez, comunicación directa, McAllen, 8 de noviembre, 2018).

Además, las notas periodísticas que surgen como resultado de la búsqueda de información sobre transporte público en la ciudad de Reynosa muestran en su gran mayoría información negativa y quejas por el servicio. A la par que se realizaba el análisis de resultados se publicó una nota con el título: “Pésimo, caro y deficiente: transporte público” (Hernandez, 2018). En esa nota se hace hincapié en el uso de unidades desechadas por Estados Unidos y se pide al gobierno, por parte de los miembros de cámaras empresariales, que tomen cartas en el asunto y que en realidad se haga cumplir la ley que existe. Supuestamente el 70% de las unidades cumple con las condiciones solicitadas, y las que no, es porque debido a no ser rutas tan demandadas los dueños no tienen el capital para invertir en nuevas unidades, ello de acuerdo con el delegado de la Secretaría de Transporte y Movilidad en una entrevista para *El Mañana* (2018). Sin

embargo, en el trabajo fenomenológico desarrollado por la investigadora y las entrevistas que entabló, se detecta que la proporción de unidades en mal estado representa la mayoría y no al revés.

## Conclusiones

Las ciudades mexicanas de la frontera norte tienen una dinámica muy distinta a las del interior del país. Se cree que por su cercanía con Estados Unidos y el grado de inclusión con los procesos globales han alcanzado un nivel de desarrollo más elevado que el resto. Y, por una parte, en efecto la globalización ha dejado su huella en el aspecto industrial y comercial y ha tenido impactos positivos en materia económica; sin embargo, en lo que concierne a desarrollo y calidad de vida de los habitantes que experimentan y que son parte del fenómeno global los resultados no han sido tan favorables. Algunas fronteras, como es el caso de Reynosa, muestran un rezago grave visto desde la experiencia y opinión sobre los servicios públicos de salud y transporte. Los habitantes se enfrentan a la mala planificación urbana, y de forma más específica, quienes se desplazaron a causa de elementos clave de la era global como lo fue TLCAN son quienes sufren por la lejanía de las colonias, ya que fueron asentados mayormente en zonas que actualmente concentran la mayor cantidad de problemas en materia de servicios públicos.

Respecto del servicio de salud, los expertos e informantes clave lo describen como insuficiente y limitado, percepción que coincide con las descripciones de los usuarios, además de que la infraestructura de los institutos de salud pública deja ver que las opiniones al respecto son atinadas y objetivas. La insuficiencia va desde los servicios básicos de consulta hasta los de primer nivel o altas especialidades. Aunado a esto, Reynosa se enfrenta al fenómeno migratorio, que presiona aún más a un ya saturado servicio de salud, y es que de este fenómeno se derivan asentamientos irregulares con adecuaciones de saneamiento básico muy deplorables, lo que otorga condiciones favorables para la proliferación de enfer-

medades para las cuales no se cuenta con un protocolo ni medicamentos para enfrentarlas.

En lo que toca al tema del transporte, es evidente, dada la información obtenida, que el diseño del transporte público no conllevó planificación ni logística. Las rutas de transporte existentes han partido de brindar servicio a las colonias conforme se van creando, como una respuesta espontánea a la necesidad en puerta. Los objetivos de esas rutas son garantizar ganancias por el modelo privado al que pertenecen. Con esa lógica se van agregando nuevas rutas de manera no planificada, sin interconexiones para satisfacer necesidades de movilidad más concurridas, que regularmente llevan nombres de parques industriales o maquiladoras. En general, el transporte público es antiguo, ineficiente, inseguro y caro para los usuarios. Además de no cumplir con su tarea de movilizar eficazmente a los habitantes, es un obstáculo para que ellos ejerzan su derecho al acceso de otros servicios como son la salud y la educación.

Visto desde estas dos variables, la calidad de vida urbana de la ciudad de Reynosa es muy baja. Este resultado es obtenido mediante un estudio etnográfico que ha otorgado una visión más clara y cercana de la situación que se vive, lo cual no hubiera sido posible desde la mera obtención de datos duros, que son escasos y dispersos.

La problemática lleva décadas presentándose y es el resultado de la improvisación para satisfacer necesidades de un fenómeno previsto: la migración interna. Todos los cambios estructurales que trajo consigo el neoliberalismo y los tratados que colocaban a Reynosa como un punto de referencia para llevar a cabo actividades que la nueva realidad global demandaba apuntaban a un crecimiento demográfico, el cual requeriría evidentemente de soluciones anticipadas en materia urbana. En su momento no hubo un plan estratégico y las visiones posteriores de la agenda a nivel local, estatal y federal tampoco lo instrumentaron. Ha sido notorio en las ciudades fronterizas que las decisiones políticas que impactan la región son de carácter federal, pero las consecuencias sociales y urbanas que se presentan a raíz de di-

chas decisiones pasan a ser parte de los problemas por resolver por parte del gobierno local. Hoy en día los problemas lejos de solucionarse se han agravado. La mancha urbana ha continuado expandiéndose y la fórmula —a pesar de conocer su fracaso— sigue siendo la misma.

Aunado a los problemas que llevan presentes más de dos décadas, Reynosa se enfrenta a nuevas adversidades que la toman por sorpresa. Hasta hace unos pocos años, los investigadores afirmaban que la migración interna era la única que tenía impacto en este municipio, ya que la migración proveniente de otros países que elegía esta frontera como antesala para llegar a los Estados Unidos era relativamente pequeña y transitoria. Sin embargo, fenómenos sociales y políticos contemporáneos han dejado fuera del juego a esta teoría, como lo es la Caravana Migrante, que fue un movimiento masivo de centroamericanos con el objetivo de llegar a territorio estadounidense. Además de los espacios limitados para dar albergue y apoyo humanitario a un grupo tan grande, decisiones políticas como las del vecino país del norte de reducir la flexibilidad de las políticas migratorias e impedir la llegada de migrantes a su territorio y así evitar la posibilidad de otorgarles asilo, sumado a la respuesta del gobierno mexicano con el programa Permanecer en México para todos aquellos retornados que no desean regresar a su país o que aún esperan respuesta para sus peticiones de asilo, colocan a la ciudad como Reynosa en un estado de mayor vulnerabilidad.

Por encima de los problemas de calidad de vida urbana que ya sufre Reynosa, ahora se enfrentará a este nuevo paradigma. Se enfrenta al hecho de que gran parte de esos grupos decidan establecerse en Reynosa, para lo cual se requiere desde ahora mismo contar con un plan estratégico para su inserción social y laboral, satisfacer necesidades de vivienda con condiciones dignas y servicios básicos, salud, educación, transporte, entre otros. La respuesta se ve bastante lejana cuando se tiene en cuenta la historia de crecimiento improvisado de esta ciudad, la misma que nos acerca a la predicción de los problemas sociales que se pueden derivar de un ambiente de po-

breza y precariedad. No conforme con el grave rezago en materia de calidad de vida urbana que sufre Reynosa, ahora se plantea la interrogante sobre las problemáticas que están en puerta y por llegar.

## Bibliografía

- ACOSTA, Félix, Marlene SOLÍS, y Guillermo ALONSO (2012), “Grado de apropiación de la ciudad y percepciones sobre la calidad de vida en ciudades de la frontera norte de México” *Revista del Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social (Cofactor)*, vol. III, núm. 6, recuperado de: [http://cofactor.edomex.gob.mx/sites/cofactor.edomex.gob.mx/files/files/cofactor%206/cofactor\\_pdf\\_cof6\\_art1.pdf](http://cofactor.edomex.gob.mx/sites/cofactor.edomex.gob.mx/files/files/cofactor%206/cofactor_pdf_cof6_art1.pdf)
- ÁNGEL, Jazzmin Ahyko del (2004), “Emergencia de un ‘Regimen Urbano’ en Reynosa, Tamaulipas: actores que inciden en la planeación y gestión urbana”, tesis, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- CAMARENA, Lourdes (2004), “Calidad de la atención prenatal y parte de la ciudad de Chihuahua: Un enfoque basado en la usuaria”, tesis doctoral. El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, recuperado de: <https://www.colef.mx/posgrado/tesis/98410/>.
- CISNEROS, F. (2014), “La refinera de Reynosa”, *El Mañana*, 16 de febrero, recuperado de: <https://www.elmanana.com/la-refineria-de-reynosa/2382773>.
- CORRALES, S. (2012), “Comercio al menudeo y cruces fronterizos: México-EUA”, *Revista Análisis Económico*, vol. 27, núm. 65, pp. 123-150 recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41324594007>.
- COVAS, DaylÍ., Gilberto HERNÁNDEZ y Daisy LÓPEZ (2017), “Evaluación de la calidad de vida urbana en la ciudad de Cienfuegos desde una dimensión subjetiva”, *Universidad y Sociedad*, vol. 9, núm. 2, pp. 193-201, recuperado de: <http://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus>.
- DELGADO, María Teresa (1998), “Propuesta de medición de la calidad de vida urbana como objetivo de planificación y gestión local”, ponencia presentada en el IV Seminario Latinoamericano de Calidad de Vida Urbana, Septiembre de 1998, Tandil, Buenos Aires.
- DOUGLAS, Lawrence, y Taylor HANSEN (2003) “Los orígenes de la industria maquiladora en México”, *Comercio Exterior*, vol. 53, núm. 11, pp. 1045-1054, recuperado de: [http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/59/10/CE\\_NOVIEMBRE\\_2003\\_VOL\\_53\\_NUM\\_11\\_MEX.pdf](http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/59/10/CE_NOVIEMBRE_2003_VOL_53_NUM_11_MEX.pdf).
- COLEF y SEDESOL (2006), Encuestas en ciudades mexicanas sobre Calidad de Vida, Competitividad y Violencia Social (Encovis) 2005-2006, México, Colef, Sedesol, recuperado de: <http://bdsocial.inmujeres.gob.mx/index.php/encovis-50/encuestas-en-ciudades-mexicanas-sobre-calidad-de-vida-competitividad-y-violencia-social>.
- FRANCO, Giraldo, y Álvaro ÁLVAREZ (2009), “Salud pública global: un desafío a los límites de la salud internacional a propósito de la epidemia de influenza humana A”, *Revista Panamericana Salud Pública*, vol. 25, núm. 6, pp. 540-547, recuperado de: [http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1020-49892009000600011](http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1020-49892009000600011).
- FRANK, J., y D. Gómez (2007, marzo-abril), “La globalización y la nueva salud pública”, *Salud Pública de México*, vol. 49, núm. 2, pp. 156-164, recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0036-36342007000200011](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342007000200011).
- GARZA, Gustavo (2010), “La transformación urbana”, en Gustavo GARZA y Martha SCHTEINGART, *Desarrollo urbano y regional*, vol. II. México, El Colegio de México, recuperado de: <https://2010.colmex.mx/16tomos/II.pdf>.
- GONZÁLEZ, Jorge, y Giovanni JIMÉNEZ (2013), “Calidad de vida urbana: una propuesta para su evaluación”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49, pp. 159-175, recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81530871013>.
- GONZÁLEZ SALAZAR, Roque (1981), “Los estudios fronterizos: significado y alcance, en Roque González (comp.), *La frontera norte: integración y desarrollo*, México, El Colegio de México, pp. 1-16, recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv26d8jg>.
- GONZÁLEZ QUIROGA, M. (2000), “La guerra entre Estados Unidos y México”, en Richard V. FRANCAVIGLIA y Douglas W. RICHMOND (eds.), *Dueling Eagles: Reinterpreting the US-Mexican War, 1846-1848*, Fort Worth, Texas Christian University Press.
- GUILLÉN, Tonatiuh (2007), “Frontera norte: los contrastes de la calidad de vida”, *Revista Mexicana de Política Exterior*, recuperado de: <https://revistadigital.sre.gob.mx/index.php/numeros-antteriores/118-rmpe81>.
- HERNÁNDEZ, Rubén (2018, julio 31), “Pésimo, caro y deficiente: Transporte Público”, *El Mañana*, 31 de julio, recuperado de: <https://www.elmanana.com/pesimo-caro-deficiente-transporte-publico-pesera-condiciones-deplorables-servicio-vialidad/4503378>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2007, febrero), “Industria maquiladora de exportación”, INEGI, recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825000337>.
- \_\_\_\_\_ (2011), “Estadística mensual del programa de la industria manufacturera, maquiladora y de servicios de exportación (Immex)”, INEGI, recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/temas/manufacturasexp/>.

- \_\_\_\_ (2008), "México en cifras. Tamaulipas", INEGI, recuperado de: <<https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/>>.
- INSTITUTO DEL FONDO NACIONAL DE LA VIVIENDA PARA LOS TRABAJADORES (INFONAVIT) (2003-2017), "Indicadores operativos de crédito", Portal Infonavit, recuperado de: <[http://portal.infonavit.org.mx/wps/wcm/connect/Infonavit/El+Instituto/Infonavit\\_en\\_cifras/Indicadores\\_operativos/Credito/?sa\\_fac=/Infonavit/El%20Instituto/Infonavit\\_en\\_cifras/Indicadores\\_operativos/Credito/Cierre%20anual%20de%20creditos%20otorgados/2008yip=15yWCM\\_Page.ResetAll=TRUE](http://portal.infonavit.org.mx/wps/wcm/connect/Infonavit/El+Instituto/Infonavit_en_cifras/Indicadores_operativos/Credito/?sa_fac=/Infonavit/El%20Instituto/Infonavit_en_cifras/Indicadores_operativos/Credito/Cierre%20anual%20de%20creditos%20otorgados/2008yip=15yWCM_Page.ResetAll=TRUE)>.
- JUAN, Ellis, Horacio TERRAZA, Martín SOULIER, Bernardo DEREGIBUS, Ignacio Ramírez, Alejandra SCHWINT y Guiado MOSCOSO (2016), *Voces emergentes. Percepciones sobre la calidad de vida urbana en América Latina y el Caribe*, Banco Interamericano de Desarrollo, recuperado de: <<https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/7672/Voces-emergentes-Percepciones-sobre-la-calidad-de-vida-urbana-en-America-Latina-y-el-Caribe.pdf>>.
- JURADO, Mario A. (2015), "Aspectos laborales de la inmigración en Reynosa, Tamaulipas", en Rodolfo CRUZ y Cirila QUINTERO (coords.), *Ires y venires. Movimientos migratorios en la frontera norte de México*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 453-486.
- LÓPEZ, Víctor, (2004), "La industrialización de la frontera norte de México y los modelos exportadores asiáticos", *Comercio Exterior*, vol. 54, núm. 8, pp. 674-680, recuperado de: <<http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/72/3/RCE3.pdf>>.
- MARGULIS, Mario, y Rodolfo TUIRAN (1986), *Desarrollo y población en la frontera norte: el caso de Reynosa*, México, El Colegio de México.
- MCALLEN ECONOMIC DEVELOPMENT CORPORATION (2014), *Two Nations, One City*, recuperado de: <[http://www.McAllen-edc.org/downloads/medc\\_brochure.pdf](http://www.McAllen-edc.org/downloads/medc_brochure.pdf)>.
- NAVA, Karla, y Gustavo CÓRDOVA (2018), "Paradiplomacia y desarrollo económico en la región transfronteriza de Reynosa-McAllen", *Estudios Fronterizos*, vol. 19, núm. 4, recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-69612018000100104&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-69612018000100104&lng=es&nrm=iso)
- OCDE (2015), *Estudios de políticas urbanas de la OCDE*, México, OCDE.
- OLIVERAS, Xavier (2014), "La acción transfronteriza de los gobiernos locales en un contexto de endurecimiento fronterizo y crisis económica. El caso de la región Tamaulipas-Texas. *Carta Económica Regional*, vol. 26, núm. 113, pp. 13-35, recuperado de: <<http://www.cartaeconomicaregional.cucea.udg.mx/index.php/CER/issue/view/570>>.
- \_\_\_\_ (2015), "Estrategias de marketing territorial en una región transfronteriza: Tamaulipas-Texas", *Sí Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, vol. 15, núm. 2, pp. 97-122, recuperado de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337946327005>>.
- ONU-Hábitat (2016), *Informe final municipal: Reynosa, Tamaulipas, México*, México, ONU-Hábitat / Sedatu.
- PADILLA Y SOTELO, L. S. (2002), *Aspectos sociales de la población en México: vivienda*, México, UNAM, recuperado de: <<http://www.publicaciones.igg.unam.mx/index.php/ig/catalog/view/125/118/410-1>>.
- GOBIERNO DE TAMAULIPAS (2000), "Plan Municipal de Desarrollo del Municipio de Reynosa, Tamaulipas", *Periódico Oficial*, 11 de marzo, recuperado de: <<http://po.tamaulipas.gob.mx/wp-content/uploads/2018/10/cxxv-21-110300F-Anexo-Reyosa.pdf>>.
- PUENTE, Sergio (1988), "La calidad material de vida en la zona metropolitana de la Ciudad de México: hacia un enfoque totalizante", en *Medio ambiente y calidad de vida*, México, Plaza y Valdés, pp. 13-107.
- QUINTERO, Cirila (2015), "Migración en la frontera norte: una realidad compleja y cambiante", en R. CRUZ y C. QUINTERO, *Ires y venires, movimientos migratorios en la frontera norte*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 489-504.
- RAMÍREZ, Rafael (19 de febrero, 2018), comunicación personal, Reynosa, Tamaulipas.
- RICHARDSON, Chad, y José PAGÁN (2002), *Human and Social Aspects of Cross-Border Development in the McAllen/Reynosa Area*, Edinburg, Texas, Center of Border Economic Studies, recuperado de: <[http://www.academia.edu/21257486/Human\\_and\\_Social\\_Aspects\\_of\\_Cross-Border\\_Development\\_in\\_the\\_McAllen\\_Reynosa\\_Area](http://www.academia.edu/21257486/Human_and_Social_Aspects_of_Cross-Border_Development_in_the_McAllen_Reynosa_Area)>.
- ROMERO, Simon (2003), "Mexican wealth gives Texas City a new vitality", *The New York Times*, 14 de junio, B1, recuperado de: <<https://www.nytimes.com/2003/06/14/business/mexican-wealth-gives-texas-city-a-new-vitality.html>>.
- TABIMA, D. (2012), "La salud pública en Colombia: un derecho en vía de reconocimiento", *Revista Médica de Risaralda*, vol. 18, núm. 2, pp. 109-111.
- TAMAYO, Jesús (1992), "Breve balance y perspectivas de la industria maquiladora de exportación", *Estudios Fronterizos*, núms. 27-28, pp. 9-28.

Javier Rodríguez Sánchez\*  
 Martha Milena  
 Cuellar Chaves\*\*

*Resumen:* Los acontecimientos violentos ocurridos en regiones rurales de México manifiestan una historicidad de conflictos que pueden relacionarse con la intromisión o inacción del Estado, que ha llevado a la fragmentación y destrucción del tejido social, y que a su vez permiten confrontaciones intercomunitarias, propiciatorias de cacicazgos o liderazgos faccionales. Ese tipo de conflictos puede suceder sobre los límites internos de una comunidad o fuera de ella, según los escenarios y actores involucrados, como da cuenta este estudio que aborda un conflicto, que data de 2004, entre dos comunidades vecinas en el estado de Tlaxcala, motivado por la instalación de topes en su línea divisoria territorial.

*Palabras clave:* territorios, comunidad, conflicto y violencia.

*Abstract:* The violent events that occur in rural regions in Mexico manifest a history of conflicts that can be related to the interference or inaction of the State, which has led to the fragmentation and destruction of the social fabric, and which in turn allow inter-community confrontations, propitiating chiefdoms or factional leaderships. This type of conflict can occur on the internal limits of a community or outside of it, depending on the scenarios and actors involved, as this study shows, which deals with the conflict that occurred in 2004 between two neighboring communities in the state of Tlaxcala, due to the installation of buffers on their territorial dividing line.

*Keywords:* territories, community, conflict and violence.

# Dos comunidades tlaxcaltecas en los límites de la violencia. Un conflicto por “los topes”

Two Tlaxcalan Communities on the Edge of Violence. A Conflict over “los topes”

*La erección del majano por los dos parientes en el lugar de su separación era un monumento no a su amistad y afecto sino a su desconfianza y recelo mutuos: el montoncillo de piedras era la garantía material del cumplimiento del pacto: era como si se tratase de una escritura o documento de piedra, en el que habían puesto mano las dos partes contrastantes y del que se esperaba que, en caso de que alguna de ellas faltase a lo acordado, sirviese como testigo en contra del traidor*  
 (J. G. FRAZER, 1907: 328).

En el pasado, como ahora, las sociedades han entablado una diversidad de conflictos: ritos y sacrificios, turbas que ejercen la justicia por propia mano, intervenciones por grupos del crimen organizado y las guerras entre comunidades y naciones, por mencionar algunos. Cada uno de ellos reúne procesos singulares que entrañan sus ambientes sociopolíticos internos o tienen una provocación externa. Algunos se vinculan con aspectos que propalan la inseguridad, la violencia, el miedo y la incertidumbre manifiesta y con la sociedad mayor; también ocurren ante el déficit o la ausencia de intervención del Estado en las organizaciones comunitarias, que conducen a la confrontación; otros son latentes en el dominio local porque han instaurado caciques y liderazgos que configu-

\* Doctor por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; profesor *HC* en Antropología en la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Correo electrónico: <rosanjav@hotmail.com>.

\*\* Maestra en Educación; profesora-investigadora de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia de Colombia.

Postulado: 29.11.2019  
 Aprobado: 08.09.2020

ran las interacciones sociales en la constitución del ejercicio y la dinámica del poder formal e informal; unos más se deben a la motivación de conflictos intercomunitarios por los espacios, los recursos estratégicos y simbólicos, que ocasionan disputas violentas en los territorios contiguos.

A través del caso extendido,<sup>1</sup> en este artículo se describe el continuo espacio-temporal<sup>2</sup> de un conflicto socioterritorial; la crisis de las diferencias en las relaciones sociales, los actos violentos y la intervención de liderazgos en la arena política entre dos comunidades vecinas del municipio de Chiautempan, Tlaxcala. El nuevo milenio inició con una disputa intercomunitaria en las faldas del volcán la Malinche, en 2004: los pobladores de Texcacoac pusieron “topes de concreto” cuando se había renovado el acceso carretero a Tlalcuapan; la acción de ir a quitarlos fue conminada por los transportistas de las empresas USU, Colectivas y Verdes. Respaldados por el presidente de la comunidad, “más de seiscientos habitantes entre hombres y mujeres, con trascabos y vehículos”, armados con palas, palos y machetes, por la noche del 12 de noviembre bajaron a los límites de la comunidad de Texcacoac para quitar los

<sup>1</sup> Un estudio de caso extendido es descubrir “primero un as” para ubicar los rasgos de la costumbre o de relación social entre actores y grupos en el entramado social y político de una comunidad, entre más complejidad mayor análisis. Este método ordena los sucesos en las interacciones y prácticas colectivas de los conflictos como los lugares y los actores, los procesos del cambio, el equilibrio y el conflicto, sobre el dinamismo de sus instituciones y la intervención de actores involucrados, retrocede en el tiempo y atiende en el presente casos concretos “que afectan a las mismas personas o grupos, a lo largo de un periodo de tiempo extenso” (Gluckman, 1975: 144-149).

<sup>2</sup> El continuo espacio temporal es un campo dinámico; el investigador debe centrarse en el proceso del equilibrio o del cambio de las sociedades. Estudia el conflicto en su contexto histórico y temporal: a) la evolución de sus estructuras políticas, la ocurrencia de la violencia en diferentes momentos y desenlaces, y el tipo de conflicto; b) reconoce que su profundidad y orientación de las acciones de los actores es la lucha por el poder y la violencia, en un terreno político que suscita relaciones y la toma de decisiones públicas, las participaciones colectivas. Señalan el límite de las estructuras sociales y los puntos de conflicto, en el que se superponen, atenúan y desvanecen, y c) distinguir el conflicto entre un nivel local o amplio (región, nación, etcétera) donde muestre los cambios, adaptaciones y conexiones (Turner, 1988: 147; Lewellon, 1994: 12).

topes. La defensa del territorio delimita el orden público, el control social, las relaciones económicas y las convivencias religiosas y festivas, pero también las vecindades en conflicto. Años después, la noche del martes 17 de julio de 2012, a consecuencia de la muerte de un ciclista que cayó trágicamente en el asfalto se originó una confrontación entre habitantes de Texcacoac y Tlalcuapan, por la colocación de “topes metálicos” y el derribamiento de un anuncio.

Por ende, la revisión conceptual y la metodología que se considera, aunque tiene la esencia procesualista del conflicto extenso, debido a los antecedentes que ha inaugurado en la discusión antropológica, también se enriquece con estudios del poder, la violencia y con la mención de las etnografías del conflicto en el contexto mexicano. Los casos guían a los datos de primera fuente de los lugareños y se apoyan con la información hemerográfica para relatar las características genuinas, en dos momentos de confrontación; Tlalcuapan *versus* Texcacoac.

### Los conflictos cerrados o abiertos como reveladores del drama social y público

En la segunda mitad del siglo XX la antropología política fue pionera de los estudios del conflicto en África con Max Gluckman (1973) entre los *zulúes* y Víctor Turner (1988) con los *ndembu*, que situaron el conflicto como “la hora de la verdad” y un “drama social”, semejante es lo que ocurre en los rituales como en las guerras tribales e intercomunitarias, donde se revela el proceso holístico e histórico de lo público, con prácticas del cambio, el consenso, la violencia y el restablecimiento social. Su análisis partía de comprender el campo, la arena política, las facciones y los liderazgos, en la complejidad de las relaciones colectivas, el tiempo, el espacio y las circunstancias sociopolíticas (Lewellon, 1994: 122). Consideraban la acción política radical como un *quid* de contradicciones, disputas y acuerdos donde los actores apelan a la confrontación y las resoluciones. Por eso algunas comunidades superan sus discrepancias o enfrentan a sus enemigos a partir de los con-

sensos políticos, cunden en la lucha para alcanzar soluciones. Con una organización simple o compleja, éstas experimentan conflictos: *cerrados*, los que se resuelven adentro, y los *abiertos*, que implican tensiones entre dos o más comunidades (Kuper, 1973: 27). Los últimos pueden originar disputas violentas que visibilizan la crisis intra o intercomunitaria de las diferencias sociales y la lucha política, las cuales se apoyan en la organización y la cultura. Con estos conceptos preliminares se busca, si es que la hay, dar inteligibilidad al continuo de conflictos limítrofes entre las comunidades tlaxcaltecas aludidas.

### **El campo, la arena política y los liderazgos faccionales en los procesos desarmónicos**

**E**n las convivencias cotidianas y excepcionales, los agentes eligen y deciden los procesos de la acción colectiva que necesitan una “resolución pública”. El campo configura un espacio macro de lo territorial, social y político; el entorno natural, poblacional y espacial, donde confluye el tejido sociopolítico de los actores y grupos que intervienen los recursos materiales, simbólicos y normativos con vínculos de cooperación o conflicto. Y una arena es lo micro, el área finita en la que suceden la confrontación de carácter público; en la que los líderes jerárquicos y sus facciones propugnan por el control de los recursos y espacios, los cuales se apoyan de elementos como la legitimidad política, la coerción, la persuasión y la violencia física (Swartz, Turner y Tuden, 1980; 65 y Gluckman, 1973).

Una arena política reúne tres aspectos: *a*) un antagonismo —simbólico o factual— con formas diversas según sus rasgos socioculturales; *b*) surge en un marco explícito, y *c*) pretende una decisión pública, a través de la persuasión, la amenaza o la fuerza. Sus procesos derivan de situaciones “armónicas” a “las desarmónicas o a-harmónicas”. Interesa seguir el curso de los conflictos abiertos, cómo las comunidades motivan arenas políticas, situaciones desarmónicas que afectan las relaciones sociales y las normas, acentúan la crisis de convivencia, polarizan diferen-

cias y engendran rivalidades faccionales. No obstante, puede ser que se promuevan acciones políticas de “reintegración”, atrayendo actores locales y externos como autoridades, funcionarios y las fuerzas armadas del Estado para limitar o extremar la violencia. Evitan, aunque no siempre, que los conflictos internos provoquen escisiones y alienten autonomías, que deterioren los vínculos entre ellos, ya que comparten nexos de unidad, cooperación, solidaridad y participación (Lewellon, 1994: 12; Turner, 1974: 133-134).

Por facción(es) se va a entender a los grupos políticos informales que actúan en torno a una autoridad formal o el líder, que se organizan para ciertas metas y obtienen fines deseados. El poder de éstos sobre la colectividad tiene implicaciones públicas, capaces de instrumentar la fuerza y la coerción para afectar a otros e influir sobre el control de acciones y bienes, principalmente cuando crecen las diferencias internas o con otras comunidades en un “conflicto extendido”. Una arena pública tiene lugares y momentos, es el espacio de la tensión, el antagonismo, la rivalidad, la oposición de intereses y la violencia; esos escenarios son aprovechados por las autoridades tradicionales o los líderes informales para alentar metas de intereses y defensa común, con ello buscan involucrar al resto de la colectividad, con resultados heterogéneos a los que se vieron convocados (Swartz, Turner y Tuden, 1980: 104-107). Los primeros son las autoridades civiles o religiosas, los segundos refieren a los liderazgos faccionales que compiten asiduamente por los recursos, bienes y espacios, ya que éstos les otorgan poder y privilegios en el dominio público y la instrumentación violenta.

Las disputas intercomunitarias, como los conflictos limítrofes, representan una “ruptura de la paz” entre la vecindad en el espacio y el tiempo (Gluckman, 1973), están rodeados por una dinámica de la fuerza o presión antagónica, instituyen la hostilidad en acontecimientos de la transgresión socioterritorial, la diferenciación social y la realineación del poder, son provocados, regulados, concertados y resueltos en una arena política de violencia o se negocian efímeramente. Surgen de una provocación y evidencian

ambigüedad de relaciones críticas, en la que los actores arreglan una red de relaciones sociopolíticas, de amistad, filiación de parentesco, militancia partidista y con la facción.

Las prácticas de violencia se apoyan en la organización colectiva, porque se consideran trasgresiones a su convivencia, las costumbres o la aplicación de la ley local, en aras de defender la pertenencia común. La experiencia de un conflicto abierto orienta la convivencia armónica y el cambio, pero sin que la reivindicación necesariamente resuelva las contradicciones, porque pueden replicarse parecidas situaciones desarmónicas. Ante las relaciones políticas deterioradas por un conflicto entre comunidades, las autoridades y los líderes formulan mecanismos de obediencia e injerencia para tener el control de sus recursos y la movilización de su capital político faccional y clientelar. Fortalecen la convicción entre sus seguidores de que las decisiones y el apoyo atañen al interés colectivo, se involucran con habilidad en la arena de una asamblea, en situaciones críticas, favorables a su protagonismo del poder y la persuasión de la violencia contra otros, sobre todo cuando se alienta la defensa del territorio y frente a la vecindad hostil que las amenaza.

### **La liminidad, la crisis y la violencia interminable**

Hay comunidades que experimentan situaciones de interacción y conflicto, a ese momento intermedio Turner (1988: 25) lo designa como *liminidad*,<sup>3</sup> y

<sup>3</sup> En los procesos del conflicto, según Turner (1988: 104) hay cuatro momentos: *a) agregación*: es la integración de sus miembros a las prácticas bajo una constelación de significados o normas sociales, los cuales al transgredirse llevan hacia lapsos de ruptura; *b) liminal*: es el momento en que la gente sobrepasa limitaciones que establecen sus colectivos, son situaciones de crisis o estados experimentados de confrontación, pero conscientemente reconocidos por los actores; éstos pueden alcanzar importantes niveles de expresión de violencia física y se alcanzan al romperse el orden de la estructura social; *c) la reagrupación* se genera cuando surge nuevamente las condiciones de alejamiento de confrontación entre los grupos y todos se someten a un orden de prácticas e ideas que dinamizan la vida en comunidad, y *d) la reintegración* es el estado final de una comunidad transformada

constituye la ambigüedad de la crisis política que genera irrumpir la paz, y más que dramas sociales, es la respuesta evidente a una desavenencia intestina, externa y estatal. Contrarrestadas mediante la coerción, la fuerza física o para alcanzar consensos temporales. Es cierto que una muchedumbre exacerbada está dispuesta y es capaz de confrontar violentamente a los adversarios y transgresores. Pero esa “violencia real” necesita fortalecerse de “apoyos” como los discursos y las normas o por “la fuerza” se institucionaliza, es parte de las prácticas y “las mentalidades”, se desencadena cuando las comunidades experimentan profundas crisis de acusaciones públicas, que exhiben lo oculto de las diferencias, y tales antagonismos provocan rivalidad y afectan parcialmente o destruyen a toda la comunidad (Girard, 1989: 88).

A esas proposiciones teóricas primarias de los clásicos de la antropología política ya citados se abonan otras ideas generadas en el contexto mexicano. Desde 1960 en adelante se investigó el conflicto en las entrañas del poder local y regional (De la Peña: 1984). Fue Nicholas (1966: 30) quien, retomando los conceptos de la escuela británica, abordó los procesos del faccionalismo económico y político en las comunidades indígenas de Puebla. Los aportes de este autor llaman la atención porque designan la articulación del poder público, el control que un actor, gobierno o grupo dispone sobre los recursos humanos o materiales de un campo político para promover la polarización colectiva y el conflicto organizado, donde sus líderes buscan metas políticas como la competencia y uso diferenciado del poder mediante el recurso de la violencia. Y también señala que la disputa faccional confirma la crisis sociopolítica perdurable que vive una o más comunidades.

Se coincide y se amplía el argumento, efectivamente: las comunidades con una organización jerár-

por el conflicto, aparece al disuadirse las acciones de disputa, y cuando se ha resuelto la exacerbación de los climas de violencia mediante la reagrupación, o bien, la confrontación ha llevado a la escisión, donde los grupos disidentes conforman nuevas comunidades

quica de poder<sup>4</sup> mantienen diferencias relacionadas con el control de objetivos públicos, quienes lideran las facciones son los que persiguen y alcanzan esas metas de beneficio, y otros, los seguidores, únicamente acatan decisiones y son seducidos a protagonizar la lucha contra otros. A medida que mantienen una organización sociopolítica jerarquizada y con fuertes lazos comunitarios, el conflicto resulta un recurso de intermediación al que recurren para lo que afecta a su orden y control del espacio y el territorio. Cuando despliegan la violencia colectiva es porque se fortalece la subjetividad de sus actores en contextos marcados por la conflictividad y la desconfianza social, circulan miedos, rumores, surgen las turbas y facciones mediante la movilización armada o de reclamo entre comunidades vecinas (Tomasini, 2002: 26 y Santillán, 2008: 59).

Wolf (2002: 42-4) hace una clasificación de las comunidades en conflicto como “cerradas” o de “organización semicompleja”; en las que ubica a las indígenas y campesinas, puesto que constituyen campos con interacciones políticas en los que la polarización interna y externa exacerba las interacciones y conduce a la violencia interpersonal. No habla de una ausencia estatal, su presencia puede aparecer en el momento del surgimiento de las hostilidades, inmiscuirse en la arena de los disensos, en la concertación de las presiones y el arreglo de los acuerdos públicos, o cuando sus funcionarios son blancos de reclamos e imposición de lo que demandan las facciones en pugna.

Y por último, en la recuperación textual de Korsbaek (39: 2005) hay una oportuna revisión a los planteamientos originales del procesualismo, alude a que la resolución, la continuidad del conflicto y el tiempo son tres aspectos que refieren una paradoja. Plantea el antropólogo de nacionalidad danesa en forma de cuestionamiento y aseveración con los datos en el texto, que no hay solución definitiva de éste y

ello se debe a que cada acontecimiento polariza la “asimetría en la relación”, prevalece “la deuda” y el ánimo de venganza es latente en “las mentalidades colectivas”, tal y como lo relata en su trabajo etnográfico de la comunidad indígena en Oxtotilpan, en el centro de México. Posiblemente intentó demostrar que los conflictos se destraban y agencian relativamente, pero las ideas colectivas y los intereses de los actores locales formales e informales siguen vigentes en el continuo espacio temporal, como el de las autoridades políticas, la jerarquía religiosa y otros liderazgos faccionales: hombres y mujeres encumbrados en el poder establecido en su comunidad o la región.

Por lo anterior, interesa aducir las características propias del conflicto extenso en las comunidades, acudiendo a la actuación de personajes públicos para describir el poder instituido en sus organizaciones y las tramas de la violencia intercomunitaria.

### **Chiautempan, un municipio entre comunidades de las faldas del volcán**

Las comunidades rurales o semicomplejas constituyen un campo político en una región, además de integrar un entorno natural limítrofe, se sujetan a relaciones sociales, económicas, culturales y políticas. Algunas más que otras tienen una amplia determinación sobre lo organizacional, el acceso a los recursos significativos, el control del orden y el espacio socioterritorial, con injerencias fuera de sus dominios. Hay momentos en que el contexto está rodeado de escenario críticos. A veces son disputas internas: por los recursos estratégicos, el poder religioso y político-electorales, o externas, producidas por la desconfianza estatal y la inseguridad ciudadana, enardecidas que disponen una arena política sitiando el conflicto, cuyos procesos son propicios a la violencia colectiva o la resolución pública, donde se involucran sus actores. Los sucesos sumarios en el continuo permiten observar una fragilidad de relaciones interpersonales y políticas, a la menor afectación entre antagónicos, es un caldo de cultivo para cundir en una lucha intestina o intercomunitaria.

<sup>4</sup> Se entiende el poder como la revelación de la estructuración y el despliegue de éste, en los “esfuerzos del hombre por ejercer influencia sobre otro” con una intención de enfrentarse a su medio y garantizar su control (Adams, 1978: 19).

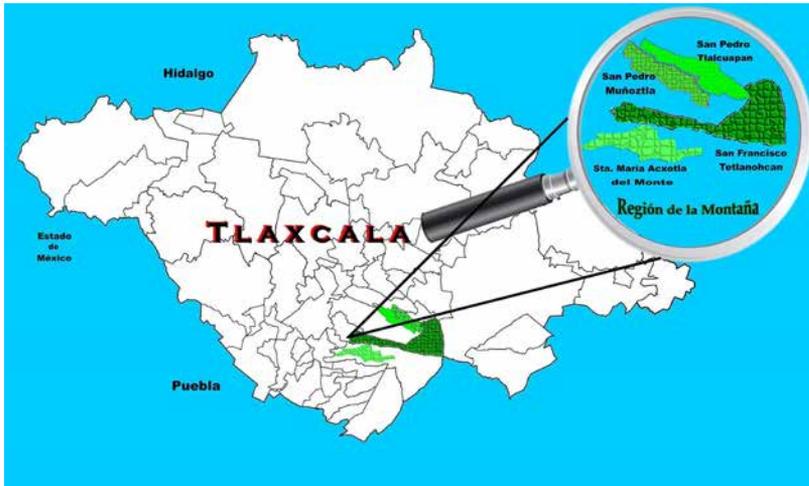


Figura 1. Mapa de la región nahua de la montaña del volcán la Malinche. Fuente: INEGI (2015) y readecuaciones propias.

Santa Ana Chiautempan es un municipio del estado de Tlaxcala que funciona como entidad política desde 1864; la ciudad sigue siendo un importante núcleo urbano, laboral y de servicios para sus comunidades aledañas, pero también de influencia comercial regional y nacional en el ramo textil; “La ciudad sarapera”. Su estructura de gobierno se constituye por un Ayuntamiento,<sup>5</sup> que gobierna a 70011 habitantes (INEGI, 2015), una población que suma a los de la cabecera municipal y sus cerca de 15 presidencias de comunidad como San Bartolomé Cuahuixmatlac, San Pedro Tlalcuapan de Nicolás Bravo, San Pedro Muñoztla, San Pedro Xochiteotla y San Rafael Tepatlaxco, Guadalupe Ixcotla, Chalma, El Alto, Buenos Aires, Xaxala y Santa Cruz Tetela (INEGI, 2015). Estas comunidades se ubican dentro de la región étnico-nahua del volcán la Malinche, específicamente en la subregión de “la montaña”,<sup>6</sup> cerca de los 4461 msnm; sus realidades socioeconómicas promueven actividades agroforestales, en los servicios, con experiencias migratorias nacionales e internacionales y mantienen una organización festiva;

<sup>5</sup> Éste se renueva cada tres años mediante comicios electorales partidistas y arbitrados por el Instituto Tlaxcalteca de Elecciones. La organización municipal es jerárquica, incluye un presidente municipal, un síndico, un secretario y un cuerpo de regidores (elegidos por los partidos y los presidentes de comunidad). Además de contener múltiples puestos administrativos e instituciones de seguridad y servicios públicos.

<sup>6</sup> Osvaldo Romero (2002: 93) retoma el modelo de Palerm y redefine “la región étnico nahua del volcán La Malinche en tres subregiones: El somontano, la llanura y la montaña”.

en cuanto a sus jerarquías, se establecen con la elección de sus autoridades por “usos y costumbres”, aunque ahora las contiendas locales son intervenidas por el Estado y con injerencia político-partidista.<sup>7</sup>

Desde Santa Ana Chiautempan el paisaje retrata una simbiosis geográfica de las comunidades de la montaña, entre la zona urbana, comercial e industrial en donde se visualizan las torres de la capilla e iglesias, las casas y los caminos asfaltados que se pierden en un

fondo verde grisáceo de los cultivos, las barrancas, la vegetación del bosque y la pronunciación volcánica de la Malinche. El ascenso va de Chiautempan a las comunidades de Texcacoac y San Pedro Tlalcuapan.

Texcacoac es un barrio periférico de Santa Ana Chiautempan, una población semiurbana cuya cercanía con el municipio le genera una mayor dependencia económica, política y sociocultural con el área comercial, laboral y de servicios. Cuenta con una organización política y religiosa fundada en los sistemas de cargos, la cual preserva bajo elecciones por “tradición y costumbre”; una que dinamiza la presidencia de comunidad y otra religiosa, ligada a las mayordomías, su cohesión social a través de las jerarquías tiene funcionalidades, que son más para los trámites administrativos en el primer caso, mientras que en el otro gestionan el patrocinio de las festividades del barrio. También como colectividad se resiste a perder su autonomía limitada: algunas decisiones y servicios públicos como el agua potable y el cobro del predial todavía son controlados municipalmente.

Y San Pedro Tlalcuapan es una comunidad campesino-migrante de origen nahua, con una población de 3613 habitantes; 1895 mujeres y 1718 hombres (INEGI, 2015); a pesar de adaptarse a una dinámica

<sup>7</sup> Las notas periodísticas dan cuenta de la migración transfronteriza de estas comunidades: Fueron a Estados Unidos y no regresaron (*Síntesis Puebla, Tlaxcala e Hidalgo*, 2009). Marchan contra Ley de Arizona SB-107 SB-1070. Como muestra de rechazo absoluto a la Ley de Arizona SB-1070, ciudadanos de Tetlanohcan efectuaron una marcha pacífica (*El Sol de Tlaxcala*, 2010).

de cambio e influencia externa, conserva elementos de organización e identidad colectiva. El territorio y el espacio comunitario conforman un terreno dinámico del entorno natural y social, su población, los intereses económicos y las decisiones políticas. Sus relaciones amplias son con las comunidades de la montaña o se limitan en su entidad local, y sus actores son protagonistas en la interacción y convivencia pública, entre el consenso y lo desarmónico.

En este lugar confluyen prácticas comunitarias sobre la reafirmación autonómica y sin rehuir a los cambios, salvaguardan un reconocimiento territorial, una estructura organizacional y un orden normativo en el que se alienta la cohesión integrativa “con el pueblo”, cumpliendo cargos honoríficos y aportando monetariamente para el común, pero también son proclives a participar en los conflictos violentos y los intentos de linchamiento.

En momentos armónicos, la comunidad figura en invierno con un resplandor nocturno “en las faldas de la Malinche”. La metáfora se explica porque desde 1990, a la par que se multiplicaron los flujos migratorios de los lugareños hacia las ciudades mexicanas y estadounidenses: Los Ángeles y Oxnard, California, Nueva York y Connecticut, comerciantes, migrantes y campesinos establecieron una tradición navideña que se ha hecho extensiva a su población para una atracción turística anual. Las celebraciones de la ornamentación con luces y nacimientos en Tlalcuapan denotan los procesos de transformación material y las vivencias contemporáneas. Son evidencias de las apropiaciones culturales urbanas, insertadas sucesivamente en la organización local que adopta y adapta una práctica más, fiestas que en esas fechas mantienen implicados a la mayoría de los pobladores.

### Orden territorial, espacios y servicios públicos en San Pedro Tlalcuapan. Control y disputa

San Pedro Tlalcuapan de Nicolás Bravo; el apellido no es fortuito, porque desde 1940 fue denominado por el H. Congreso del Estado de Tlaxcala, justamen-

te en una separación territorial y poblacional violenta con Muñoztla. Se sitúa sobre las faldas del volcán La Malinche a unos 2260 y 2300 msnm. Su superficie semeja una franja alargada, dividida por arroyos y montes; 540 hectáreas, tierras cultivables; 510 hectáreas de monte y lo demás es la zona poblada, las calles urbanizadas y la presidencia de comunidad (Bello, 1994: 7; INEGI, 2015: 178).

El territorio como espacio conjunta orden, organización comunitaria y delimita vecindades.<sup>8</sup> Tlalcuapan, al poniente; en la cercanía del almacenamiento de agua potable, colinda con los barrios de Xaxala y Texcacoac, territorios absorbidos por el crecimiento urbano del municipio de Chiautempan. En noviembre de 2004 y en julio de 2012 los pobladores de Tlalcuapan se liaron a golpes con los de Texcacoac por poner topes sobre el filo limítrofe, entre la carretera 16 de Septiembre, donde está el panteón y un anuncio de lámina azul: “Bienvenido a San Pedro Tlalcuapan, Patrimonio Cultural de la Humanidad”, que ubica la entrada principal a la comunidad. En el siguiente mapa se observa la ubicación y el área física del conflicto sobre las limitaciones de estas comunidades.

La geografía es un enclave de montaña orientada sobre un área boscosa y una zona con cultivos adyuntos a los caseríos. Lo socioterritorial comprende calles, colonias, lugares o parajes, espacios y arenas públicas donde se han originado confrontaciones.<sup>9</sup> Hoy ya no existen los barrios, las calles principales son Reforma y Diego Martín; los parajes que todavía se mencionan son La Colonia, Tezontle y Machincuepas. Cerca de este último, en febrero de 2009 un

<sup>8</sup> En el nororiente, en el paraje de bosque de *Tres Cruces*, limita con San Francisco Tetlanohcan; y en el sur, sobre el área poblada, las parcelas y la barranca de Temazingo con el antiguo barrio que perteneció a Tlalcuapan y que en 1949 alcanzó el rango político religioso de comunidad autónoma: San Pedro Muñoztla (Rodríguez, 2007: 73).

<sup>9</sup> En el siglo xx la comunidad se conformaba por los barrios de San José, San Juan, Melendetzla y Muñoztla, así como por las colonias Vicente Guerrero, en el paraje de Calputitla, y La Libertad, en el paraje de Ixtekaotl, habitado por la parentela de Margarito Bello, ambas colonias se fundan alrededor de 1929 (Bello, 1994: 24).

grupo de vecinos promovió, bajo presión violenta, la apertura de una calle y realizó una expulsión comunitaria. Una persona foránea que había comprado el predio se negaba a ceder el área que atravesaría la nueva calle para beneficiar a sus vecinos, pero “al ver a una multitud dispuesta a todo emprendió la huida al igual que abogados defensores y la policía municipal de Chiautempan”.

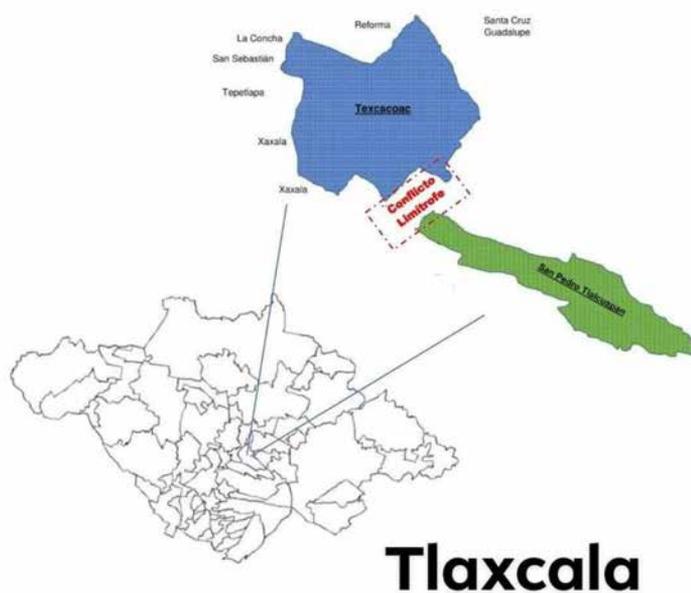


Figura 2. Mapa de los límites geográficos entre San Pedro Tlalcuapan y Texcacoac. Fuente: INEGI (2010) y readecuaciones propias.

Todavía es común ver a las mujeres entre las cinco y siete de la mañana barrer el frente de su casa, se orgullecen de tener calles sin topes, privilegio que defienden no sólo en la comunidad, sino con las circunvecinas. El acceso a ellas instituye un orden, en su travesía los señalamientos viales advierten: “30-50 km/h, evítese topes, disminuya su velocidad”. La estructura y los servicios públicos como pavimentación y alumbrado representan un enclave de paisaje semiurbano moderno, con un orden espacial entre calles asfaltadas y adoquinadas, las señales del servicio de autotransporte circundan el área poblada, la plaza principal y los cultivos, con letreros de ascensos y descensos de peatones y las salidas a otras comuni-

dades. Si una familia afectará una calle para habilitar el servicio de agua potable o drenaje doméstico debe solicitar permiso a las autoridades y hacer la restitución material; a quienes intentan evadir esa responsabilidad se les sanciona con una multa de 2500 pesos o son detenidos en la improvisada cárcel local. Los servicios públicos son de usufructo común y se apoyan de la organización, las normas locales y tienen la injerencia de actores que están al frente de un puesto

público o una comisión. Por ejemplo: el agua, como recurso de control y poder, representa una fuente donde constantemente campean los liderazgos y los conflictos faccionales que han motivado crisis intestinas y la violencia contra los morosos, dicho servicio considera cuotas mensuales “por cabeza de familia”, se exenta a “las madres solteras” y a las personas de más de 60 años, pero quienes se demoran en el pago sufren el embargo de sus bienes materiales y la restitución económica por parte de los integrantes de la comisión y la autoridad política de la presidencia de comunidad.

También en esta comunidad los procesos sociopolíticos ocurren sobre instituciones y autoridades que mantienen interacciones concertadas entre el poder

formal y el informal. Aunque reciben influencias externas, su organización se sostiene a través de un sistema de cargos, entre las jerarquías políticas y religiosas; la presidencia de comunidad y las fiscalías de “la iglesia de San Pedro y la capilla de La Defensa”, que fusionan el orden, las normas, las costumbres y el poder jerarquizado. Además, hay mayordomías que patrocinan a los santos de adoración local, una comisión de vigilancia, un comité de agua potable, una comisaría ejidal, los comités comunitarios —que promueven obras públicas— y las comisiones de padres de familia para el apoyo a las escuelas. Aunque pareciera que cada uno tiene poderes, autoridad, normas y control exclusivo sobre ciertos espacios y recursos, en la práctica se intervienen y funcionan para la coope-

ración y la resolución en las asambleas. El vaivén de poderes de las autoridades y liderazgos se enfoca en la consecución de las metas públicas, con un margen de amplia injerencia en ellas.



Figura 3. Elección de la jerarquía religiosa por usos y costumbres. Fuente: fotografía de archivo propio. Renovación de la fiscalía a través de plebiscitos. Trabajo de campo 2007-2020.

El poder es una relación que se da entre los hombres, deriva un espacio de orden y tensión, una capacidad de turbar el comportamiento de otros, propiciar arreglos e influir en el control de las acciones en una comunidad. En San Pedro Tlalcuapan la construcción de obras públicas todavía exige el cumplimiento del *kuatekitl* o faena comunitaria entre sus habitantes; el espacio de gestión y control de sus coterráneos genera frecuentes disputas entre los actores del poder local, donde los liderazgos instituyen dominio y protagonismo a través de la representación de comisiones y el manejo de recursos económicos, materiales y humanos, además de maniobrar vínculos políticos con funcionarios del Estado.<sup>10</sup> Participar, representar o gestionar una obra como la fundación de una escuela o calles es un atributo que ellos controlan y capitalizan políticamente.

<sup>10</sup> “Quien carece de poder se siente como oveja hasta que a su vez llega a la situación de tener poder y entonces asume el poder de lobo” (Schmitt, 2010: 10). En una comunidad hay actores del poder que ostentan cargos y ejercen funciones de autoridad política o religiosa, representan a las instituciones, los ávidos de los recursos y protagonistas de la violencia.

En la edificación de obra pública han figurado comisiones de representatividad comunitaria, eslabones de apropiación y gestión que asumen sus líderes. Quien fue la primera presidenta de comunidad, en 2008, reconoce su intervención para la fundación de escuelas y puentes.

Como muchos asuntos se vuelven de índole pública, también ocurre ello con los permisionarios de la flotilla de la ruta de autotransporte Tlalcuapan-Santa Ana; y debido a que todos son oriundos de la comunidad, han sabido utilizar apoyos colectivos para convocar actos violentos. En la década de 1980, en un autobús del servicio público acusaron a un supuesto “maleante”, a la que una turba intentó linchar.

Un conflicto más lo enfrentaron los vecinos de Texcacoac, cuando atrajeron a los integrantes su población, quienes fueron transportados en sus vehículos para quitar los topes en la zona limítrofe. Un chofer comentó que “a las 10 de la mañana la gente bajó con palas, azadones y picos, hombres, mujeres y niños llenaron los autobuses, fueron a mandar en territorio de otro pueblo”.

Con los datos anteriores puede observarse cómo, a través del poder formal e informal y mediante la coerción, las autoridades jerárquicas y los líderes faccionales manipulan públicamente el conflicto influyendo en las interacciones, el orden y las instituciones locales, hay una instrumentación de la persuasión y la fuerza, o en el uso de ambas,<sup>11</sup> con prácticas e ideas, porque la intención es disponer de los recursos y encumbrar su prestigio como rasgo real o simbólico, que les posibilite establecer relaciones diferenciadas entre sí y contra otros.

<sup>11</sup> La obediencia motiva la idea de que en algún momento el funcionario, la agencia o el gobierno a quienes obedece el grupo o la facción debe satisfacer sus expectativas. Las jerarquías de autoridades o funcionarios con legitimidad de poder hacen cumplir obligaciones y se imponen a los demás. Por otra parte, la obediencia por influencia, no consensual ni coercitiva, es cuando hay creencias de que un líder ayudará a satisfacer sus demandas (Swartz, Turner y Tuden, 1980: 110-113).

## Una cronología de acontecimientos y relatos

En la historia de una comunidad se conservan prácticas y subjetividades en la oralidad, las cuales sintetizan sucesos de conflictividad interna y abierta. En San Pedro Tlalcuapan los lugareños relatan acontecimientos del pasado sobre violencia, defensa, aversión y miedo contra lo externo; los hacendados que los despojaron de sus territorios, los intrusos revolucionarios que delinquirían, los forasteros que irrumpían el orden y la confrontación diferenciada entre los barrios. A continuación se mencionan eventos significativos que revelan el conflicto en el *continuum* comunitario.

Si bien algunos sucesos conectan el pasado prehispánico y colonial de México, al mismo tiempo muestran sus especificidades locales. Durante el proceso de la colonización española hubo territorios en lid entre comunidades y haciendas, mujeres indígenas mancilladas por los hacendados; en el contexto de la Revolución mexicana, hambrunas, escasez de agua, el miedo al *Cuaxepo* o “ser sobrenatural”, insurgencias, alianzas, repartos y expropiaciones territoriales que llevaron a la desintegración de las haciendas, como la de San Juan Tzitzimapan, cuyo casco rehabilitado aún pervive en el poblado. Entre 1940 a 1980, un conflicto entre San Pedro Tlalcuapan, San Pedro Muñoztla y San Francisco Tetlanohcan generó la confrontación y la ruptura entre las dos primeras, que involucró una lucha sangrienta intercomunitaria en la montaña (Bello, 1994: 64).

Hacia el último tercio del siglo XX (1980 al 2010), la violencia en la comunidad experimentó intentos de linchamiento: robo de caballos, el despojo del ramo de la novia, rescate de una joven periodista secuestrada y a punto de ser violada, la afrenta por los topes, el atraco a los puestos de la feria, el abigeato (una vaca), por escandalizar la vía pública, la apertura de un camino y la sustracción de una camioneta. A esos eventos, que tuvieron expresiones violentas, les antecedieron crisis y disputas por el control de recursos como el agua potable o los problemas de transporte, y se dirigieron contra foráneos, los “otros” que cometieron agravios.

Pero no siempre son las mismas circunstancias las que favorecen el campo y la arena política, los conflictos tienen sus contextos críticos en el espacio y el tiempo, se desencadenan por varios aspectos. Las luchas intercomunitarias son campos de batalla abierta entre dos o más que se apoyan de arreglos sociopolíticos y muchas otras prácticas de la organización local, sus actores intervienen en facciones bajo los liderazgos y las autoridades políticas o religiosas, para manipular, convocar, perseguir, exhibir, castigar e incitar a la violencia contra sus adversarios, y ocurre entre la ausencia o presencia del Estado, como se describe en las siguientes páginas.

## El nuevo milenio en la crisis de la primera confrontación limítrofe por los topes y la tregua

La magnificación de la violencia colectiva extrema le anteceden condiciones críticas y sumarias, pequeños robos de bienes a los particulares o disputas faccionales por los espacios y recursos del poder religioso y político. En un ambiente colectivo de percepción diferenciada, las irrupciones a la convivencia y la exacerbación creciente detona formas de organización para la defensa común, más cuando la amenaza es foránea. Existe y funciona un comité de vigilancia en Tlalcuapan “porque robaron en las casas, se robaban el cobre [...] se meten [...] donde no viven, se atrevían a robar. No recuerdo cuántos, pero fueron a investigar los comandantes; los de seguridad [...] hay dos patrullas y se reparten [...] una acá y otra allá”, arguye la portera que cuida y hace la limpieza de los bienes de la iglesia local. Una transgresión al orden se vuelve explosiva cuando la procedencia es externa a la comunidad, la afectación al espacio socioterritorial motiva a una lucha al límite de la contigüidad con todos los riesgos y consecuencias de la violencia extrema.

En 2004 hubo una disputa intercomunitaria, cuando vecinos del poblado de Texcacoac “pusieron topes” sobre el renovado asfalto y acceso carretero a Tlalcuapan. El malestar devino entre los transportistas de la ruta Tlalcuapan-Santa Ana de las empresas

USU, Colectivas y Verdes. Los oriundos de Tlalcuapan incitaron a otros, y acudieron con trascabos, tractores y vehículos, “al frente con el presidente Concepción Cahuantzi Ayapantécatl”, en muchedumbre y armados, por la noche del 12 de noviembre fueron a liar-se para quitar los topes. Un chofer, que participó en esos sucesos, cuenta que:

Esa tarde con los autobuses llenos, la gente bajó [...] Apenas habían terminado de pavimentar cuando los de Texcacoac ya empezaban a poner topes. Entonces informamos a la presidencia de comunidad y repicaron las campanas para que la gente se juntara. Una vez reunidos se decidió que bajáramos a quitarlos, pero la gente ya venía armada con palos y machetes, los subimos a los carros, iban llenos de mujeres, hombres y niños, todos los autobuses pararon momentáneamente el servicio [...] Al llegar a Texcacoac estaban unos cuantos vecinos de ese lugar y unas patrullas de la presidencia de Chiautempan, empezaron a discutir y a querer resistirse, pero cuando veían que los carros llegaban con más gente que se meten a sus casas, las patrullas que se escapan porque la gente decía que si no se iban las quemaban [...] La gente hizo cachitos los topes, nos quedamos en la noche un buen rato y ya de madrugada subimos al pueblo. De ahí no existen topes en ninguna parte de las calles del pueblo, porque por eso hacemos valer nuestras advertencias con los anuncios que dicen no manejar a más de 60 kilómetros por hora, el que no respeta se le castiga. También cada noche la salida del pueblo al monte se cierra con cadenas para que no se escapen los rateros.

El anterior acontecimiento se fortalece de más referencias, entre ellas la de un campesino que a la fecha de la entrevista tenía 63 años. Su énfasis ofrece una aguda comprensión a las formas de respuesta ante una transgresión comunitaria externa, cuya percepción es la alusión del “fuereño” que representa una amenaza latente. Toda crisis sociopolítica provoca reacciones excepcionales por ser de afectación y resonancia colectiva. El breviarario del jornalero explica que:

Hace poco, en la comunidad siguiente, en Texcacoac, quisieron poner unos topes y que vienen a avisarnos, bajaron micros llenos de gente con machetes y palos para impedir que los pusieran. Nosotros no queremos

topes porque luego hay coches bajitos, rozan y dañan el carro, esa vez si quitamos los topes, aquí todos nos cuidamos de los fuereños, así que se atenga el que va a hacer perjuicio por aquí porque no sabe con quién se mete. La mayoría que comete delitos son de fuera, ya cada vez son menos delitos, antes había más, ya no lo hacen tanto porque ya saben que aquí castigamos [...] Yo también he participado en esos conflictos porque hay que saber qué hacer y no tener miedo, si no se burlan de uno y eso no lo vamos a permitir.

Al correr esos primeros años del nuevo milenio, la disputa intercomunitaria violenta por el espacio limítrofe entre Tlalcuapan y Texcacoac muestra que, aunque el conflicto parece devenir espontáneamente no es así, suscita respuestas de fuerza donde la organización comunitaria favorece la convocación multitudinaria, porque permite desplegar la violencia faccional y el anonimato de la culpa. En un “pleito es mejor ir entre la gente porque se confunde uno [...] sólo nos defendemos de la gente que causa males o nos quiere hacer daño, pero no somos conflictivos ni salvajes [...] nos gusta hacernos respetar, esa es nuestra justicia”, así lo expone efusivamente una jovencita mientras degustábamos una comida en su casa con los demás miembros de la familia. El zafarrancho por la puesta de topes cerca del panteón dejó vivencias críticas en una arena pública de violencia recién experimentada, preferida en muchedumbre porque encubre la participación personal.

La violencia *sine qua non* refiere a los acontecimientos del conflicto limítrofe, sus procesos, actores y formas de resolución, además focaliza las formas de participación comunitaria y la lucha faccional, pues en la conflictividad al calor de lo desarmónico, se suscitan esquemas de negociación y forjan escenarios públicos de sujeción condicionada con el Estado. En Tlalcuapan, la crisis sociopolítica generada por el conflicto contra Texcacoac por la puesta de topes en 2004, veló prácticas de violencia y las intervenciones del poder de liderazgos faccionales, autoridades políticas de la presidencia de comunidad, la jerarquía de fiscales, el comisariado ejidal y muchos otros habitantes que cundieron en la batalla campal. Ese con-

flicto abierto atrajo la presencia de los funcionarios y los cuerpos de seguridad policiaca del municipio de Chiautempan y Tlaxcala; la actuación tardía de los representantes estatales fue propicia para trabar convenios políticos presionados por las demandas de las multitudes y autoridades comunitarias. La tregua a ese conflicto violento fue consolidándose en las siguientes semanas a medida que se aproximaban las fechas en las que los tlalcuapeños hacían sus preparativos para los festejos decembrinos de incumbencia colectiva: ornamentar las casas para resplandecer con las luces navideñas y pregonar ahora la hospitalidad y la atracción turística en la comunidad de las “faldas del volcán la Malinche”. Para ello fueron colocados señalamientos viales: “No maneje a más de 30 km evítese los topes”, sobre el principal acceso carretero que es la calle Diego Martín.

**La muerte de un ciclista,  
derribamiento del espectacular,  
colocación de vados y reductores metálicos**

En los procesos desarmónicos hay conflictos que por sus características no son “dramas sociopolíticos” pasajeros, sino acontecimientos reales duraderos, que vuelven a manifestarse con similitudes en otro tiempo, esto ocurre porque el campo político, el *quid*, queda interrumpido y enconado de diferencias, exacerbado de afrentas sumarias a pesar de los consensos públicos concertados en su momento por sus autoridades formales y las estatales.

Fue en 2012: “Días antes de la pelea por los topes, había mucha inseguridad en Texcacoac; robaban en las casas y negocios, hubo asaltos a los estudiantes por los celulares, la gente decía que subían por los terrenos [...] los camiones que van a San Pedro no han querido que entren nuevas rutas por esta calle, y además porque manejan con imprudencia. Pero desde hace muchos años ya había ocurrido una pelea por los topes”. Meses antes, en San Pedro Tlalcuapan persistía una crisis interna entre “los de abajo” y “los de arriba”; en los días de junio, sobre las fechas cercanas a la celebración de las fiestas pa-

tronales, se habían acalorado las discusiones de los vecinos, autoridades políticas y religiosas y transportistas por la instalación de los juegos mecánicos. Regularmente los juegos y puestos de venta, durante la semana que duran los festejos, son ubicados entre la plazuela y una calle adjunta a la presidencia de comunidad y la iglesia, o en la calle Diego Martín. Esta última es objeto de permanentes reclamos vecinales y de los transportistas cuando queda obstruida, ya que es la entrada principal a la comunidad y el punto de desviación hacia la comunidad de San Pedro Muñoztla.

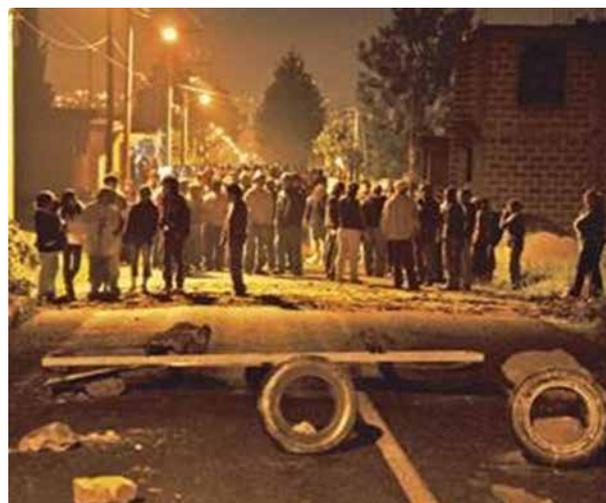


Figura 4. Una disputa en los límites de la violencia. Fuente: *El Sol de Tlaxcala*, 17 de julio de 2012. Enfrentamiento entre pobladores de San Pedro Tlalcuapan y Texcacoac.

La información preliminar, enriquecida con datos y detalles en los anteriores relatos son: el primero por un habitante de Texcacoac, y el segundo de un profesor de San Pedro Tlalcuapan, quienes dan las pistas, los escenarios y actores en un continuo de circunstancias críticas que dominaban el campo y el espacio limítrofe, lo cual vivenció otra confrontación intercomunitaria entre Texcacoac y San Pedro Tlalcuapan, por la puesta de topes.

Las versiones verosímiles e inverosímiles de los habitantes de ambas comunidades, así como la nota periodística estatal, acercan el proceso de conflictividad por el territorio contiguo, pero no sólo seña-

lan las recurrencias organizativas, sino las prácticas violentas y las formas de su resolución pública. La tarde del día lunes 17 de julio de 2012 “se mata un ciclista, ya que maniobra sin manos su bicicleta, cae porqué chocó con una piedra, su muerte fue inmediata al caer de cabeza. El ciclista “era de la comunidad de Ixcotla, practicaba ciclismo en las calles de Tlalcuapan con rumbo a la Malinche, ese día venía de bajada, había una piedra y sale volando”.<sup>12</sup> *El Sol de Tlaxcala*<sup>13</sup> redactó ambiguamente un detonante de la posterior disputa: “La colocación de los topes fue emprendida por los habitantes de Texcacoac, después de que la madrugada del pasado lunes, resultó muerto un joven ciclista presuntamente por atropellamiento por parte de una unidad de transporte público de la Ruta Chiautempan-San Pedro Tlalcuapan”.

El conflicto fue tergiversándose por los lugareños y los medios periodísticos, los rumores y la exacerbación se propaló. Los habitantes de Texcacoac atribuyen que la falta de topes fue lo que causó el accidente; otras versiones de habitantes de Tlalcuapan indican que “un vehículo mató al ciclista por bajar a alta velocidad”, y otra más, la de un escritor de la comunidad, señala que “el ciclista se mató por conducir y distraerse con un teléfono celular en la mano”. En el lugar donde sucedió el accidente se colocaron tres topes, abruptamente elaborados con cemento y con un ancho de 50 centímetros.

La noche del día lunes 16 de julio, vecinos de la comunidad de Texcacoac pusieron topes en la calle 16 de Septiembre; en la limitación socioterritorial con San Pedro Tlalcuapan, que es la entrada principal que conduce a la segunda comunidad. Por la mañana del día martes 17 de julio de 2012, los choferes de la ruta Tlalcuapan informan a los permisionarios de las unidades de transporte, los cuales se organizan con otros vecinos y solicitan que los atienda el pre-

sidente de comunidad Sidronio Camacho Garza, el cual convoca a una “asamblea” extraordinaria en la plazuela de la comunidad para que se discuta el tema por la colocación de topes en el área limítrofe con Texcacoac. “La mañana de este martes habitantes de esta población se apostaron en las instalaciones de la presidencia de comunidad para ratificar sus postura de permitir la instalación de topes, bollas o vados” (*La Jornada de Oriente*, 2012a).

Como otros eventos de injerencia colectiva, el llamado fue a través del tañido de campanas de la iglesia; en tumulto, más de 200 personas entre hombres, mujeres, niños, y en presencia de sus autoridades políticas y religiosas de la jerarquía de fiscales, rechazaron unánimemente la colocación de topes. Bajo el calor de las reclamos e indignación mayoritaria, se eligió entre los presentes una comisión, encabezada por el presidente de comunidad de Tlalcuapan, cuya encomienda fue dar una misiva a su similar de Texcacoac; Julio Ipatzi Cuecuecha, en la que informaban que debían quitar los topes en los límites de ambas comunidades. Los momentos en que fue que desarrollándose ese evento violento en la arena pública los describe textualmente el medio *Comunicare digital.com* (17-07-2012):

Pobladores inconformes cerraron las principales vialidades de la comunidad este martes para evitar la instalación de topes en el acceso principal de San Pedro Tlalcuapan, lo que ha causado suspicacia en la zona, así como un clima tenso, aunado a que en la noche del pasado lunes fueron colocados topes en el tramo carretero, incluso fueron denunciados ante la Procuraduría General de Justicia del Estado de Tlaxcala por ataques a las vías de comunicación [...] pasado el mediodía [...] se mantuvieron firmes en su postura de impedir que sean colocados topes en el tramo carretero que comunica con la cabecera municipal por habitantes de Texcacoac [...] la carretera permaneció cerrada desde la madrugada [...] a las 15:00 horas de este martes vence el plazo para que sean atendidos por el presidente municipal Ángel Meneses Barbosa [...] de no haber un acuerdo entre autoridades municipales y de comunidad habrá de esperar a lo que determine el gobierno estatal, mismo que tiene conocimiento de la problemática y los ha ignorado”.

<sup>12</sup> Entrevista a un profesor, oriundo de la comunidad de San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala.

<sup>13</sup> Véase además “Cierran los pobladores de Texcacoac accesos a Tlalcuapan” (*La Jornada de Oriente*, 17 de julio de 2012).

Ante la negativa de esa petición por parte de los representantes municipales y estatales, y ante la falta de acuerdos políticos entre autoridades comunitarias, por la tarde nuevamente se convocó a vecinos, líderes jerárquicos y transportistas. Como “no hubo arreglo entre presidentes”, apelando a que en San Pedro Tlalcuapan es una comunidad donde se prohíbe poner topes, se organizaron y acordaron ir a derribarlos. Los pobladores en camiones de transporte y autos particulares llevaron herramientas agrícolas como palas y picos, también condujeron un trascabo de uso común y que controla el comisariado ejidal. Por la noche fueron entre 500 y 600 personas, con el presidente de comunidad, los expresidentes —que actúan como verdaderos líderes faccionales y a veces despliegan más poder que las autoridades formales en turno—, la jerarquía religiosa, la comisaría ejidal y, respaldados por la multitud, el punto de concentración fue en el panteón de Texcacoac.

En el lugar del conflicto había aproximadamente cincuenta pobladores de Texcacoac con su presidente de comunidad, “ya que [...] rascaron zanjas para evitar que los pobladores de la comunidad vecina pudieran circular por la zona” (*El Sol de Tlaxcala*, 2012a) y así evitar el acceso a Tlalcuapan. Quienes presenciaron ese evento señalan que por más de una hora hubo violencia verbal; gritos, insultos y reclamos, y cuando ya se oscurecía el día “se calentaron los ánimos” por la discusión de cómo ocurrió la muerte del ciclista y la colocación de topes. “Cabe señalar que la comunidad de Tlalcuapan es la única en la entidad que no permite la colocación de topes [...] debido a una influencia que mantienen sus habitantes de parte de sus paisanos que radican en Estados Unidos” (*La Jornada de Oriente*, 2012a). Las herramientas agrícolas se portaban en manos de los habitantes, quienes sentenciaban “que no habrían de caer en provocaciones [...] pero no vamos a permitir que se pongan topes” (*Comunícate Digital.com*, 2012).

Tras las desavenencias faccionales y la violencia experimentada, la resolución en la arena no consensuó arreglos de carácter político, discurrían acusaciones mutuas por la muerte del ciclista, en la

disyuntiva estaba aceptar o no los topes, abundaban las referencias del pasado y que ya los había confrontado por el primer intento de ponerlos. Ante una mayoría de tlalcuapeños, el presidente de Texcacoac conminó a sus coterráneos que bajo esa presión de la turba y para evitar “derramamiento de sangre” se retiraran, pero no tuvo respaldo unísono de su comunidad, ya que apelaban que “ese lugar era parte de sus territorios y no tenían por qué ceder”. Eso provocó una respuesta inmediata de los habitantes y autoridades de San Pedro Tlalcuapan, que con trascabo y palas derribaron los topes de concreto. El conflicto abierto suscitó un enfrentamiento violento entre las dos comunidades por la muerte del ciclista. “Pobladores de las comunidades de Texcacoac y San Pedro Tlalcuapan, municipio de Chiautempan, se enfrentaron a golpes la noche de ayer tras la muerte de un joven ciclista” (*El Sol de Tlaxcala*, 2012a), la misma nota periodística extendía la descripción:

Ante ello, fue necesaria la intervención de elementos de seguridad pública municipal, quienes utilizaron gas lacrimógeno para dispersar a los habitantes que portaban palos, tubos y hasta machetes”. Incluso, al verse superiormente rebasados por los pobladores, los oficiales solicitaron el respaldo, de elementos de seguridad de los municipios vecinos de Apetatitlán y Tlatelulco, pues se preveía otro enfrentamiento. En esta ocasión no contaron con el apoyo de granaderos.

La participación de sus actores políticos y liderazgos faccionales en el desarrollo de ese conflicto y los momentos violentos fue eminente, más visibles por parte de los pobladores de San Pedro Tlalcuapan que los de Texcacoac. Pero también fue intervenida por funcionarios estatales, municipales y cuerpos de seguridad, que también incurrieron en la violencia, bajo las argucias de controlar el orden público y resolver la situación.

Esos connatos de violencia campal y sentimientos de invasión a sus territorios dejaron recelo y desconfianza recíproca entre los pobladores de Texcacoac con los de Tlalcuapan; los primeros, por la madrugada cavaron zanjas y derribaron el espectacu-

lar: “Bienvenido a San Pedro Tlalcuapan. Patrimonio Cultural de la Humanidad”. Un habitante de Tlalcuapan relata que ese anuncio no había sido concedido por la ONU-UNESCO, más bien fue colocado en la entrada de la comunidad por iniciativa de un escritor local, quien tramitó y documentó históricamente la petición, “pero esa madrugada fue derribado por los enardecidos vecinos de Texcacoac, quienes con picos y marros, lo pisaron y lo arrumbaron, tenían coraje por la gresca de haber derrumbado los topes de cemento que un día antes habían colocado entre el panteón y la curva de Machincuepas”.

Ante la falta de consensos y en la búsqueda de una resolución pública que aminorara la arena de lucha y el conflicto, las demandas posteriores que reclamaban ambas autoridades de comunidad fueron medidas con la intervención de los funcionarios municipales, La Secretaría de Gobernación, la Procuraduría Estatal, La Secretaría de Comunicaciones y Transportes, el Congreso del Estado y una solicitud de audiencia directa con el gobernador de Tlaxcala, para que definiera la muerte del ciclista y la resolución de los topes. La determinación estatal más que resolver tergiversó el conflicto del espacio limítrofe entre Texcacoac y San Pedro Tlalcuapan, se aventuraban a los arreglos públicos momentáneos y al control de los acontecimientos para socavar la violencia. Las notas de *El Sol de Tlaxcala* (2012c) de los días siguientes referían que:

La PGJE inició una averiguación previa [...] para indagar con precisión la forma en que perdió la vida [...] Johan Zárate Ahuactzi, de 19 años [...] Tras el levantamiento del cadáver, personal del Servicio Médico Forense (Semefo) [...] practicó la autopsia de ley, la cual arrojó como causa de muerte choque hipovolémico o secundario a traumatismo profundo de abdomen [...] el occiso circulaba en su bicicleta cuando fue embestido por un vehículo automotor desconocido. Aunque existen otras hipótesis que refiere que cayó accidentalmente y por la velocidad recibió un golpe severo.

Como parte de apresuradas negociaciones y resoluciones, las acciones estatales y de la presidencia

municipal de Chiautempan omitían las demandas de ambas comunidades para reestablecer sus interacciones y la vecindad. En el área limítrofe en conflicto “coloca la comuna topes” (*El Sol de Tlaxcala*, 2012c).

[...] personal de Obras Públicas del ayuntamiento de Chiautempan cubrió al mediodía de ayer con tierra las dos zanjas que pobladores indignados de Texcacoac habían rascado para evitar que sus vecinos de San Pedro Tlalcuapan circularan por el lugar, luego de que éstos quitaran por la fuerza tres topes [...] Además colocaron dos reductores de velocidad en la calle 16 de septiembre, justo en el tramo donde se registró la muerte de un ciclista [...] El secretario del ayuntamiento [...] Aarón Ipatzi Pérez [...] tras sostener pláticas con autoridades y pobladores [...] se acordó que no se colocarían topes, pero sí reductores de velocidad, para dar cumplimiento a la petición de ambas partes de que las unidades vehiculares que circulan por la zona no incrementen la velocidad para evitar más accidentes [...] el tema de la delimitación territorial debería ser presentada al Congreso del Estado para evitar otra diferencia que llegue a las agresiones físicas [...] por afirmar ambas poblaciones que el territorio les pertenece y pueden disponer de él.

Es controversial atribuir si el lugar donde sucedió el accidente y posteriormente aconteció el zafarrancho pertenece a Texcacoac o Tlalcuapan, porque la indefinición de los límites es una acusación histórica, simbólica y no únicamente de connotación política y geográfica. Esa disputa socioterritorial, que los grupos han violentado una y otra vez, tiene una extensión en el continuo espacio temporal, difícil de comprender si no se atiende la añeja delimitación de ambas. Reconocen habitantes de Tlalcuapan que en el lugar donde se pusieron topes, actualmente pertenece a Texcacoac, pero que en el pasado; junto “al bordo de un jagüey y donde se colocó el anuncio de bienvenidos a Tlalcuapan, iniciaba su comunidad, pero esos terrenos fueron vendidos durante las primeras décadas del siglo XX a campesinos de Texcacoac, por parte de los dueños del Rancho de Astorga”. La impronta resolución y el desconocimiento que las autoridades municipales y estatales tienen sobre la delimitación y el uso del espacio socioterritorial deja márgenes

ambiguos donde pueden seguir originándose los conflictos abiertos y violentos entre ambas comunidades. “De acuerdo a las costumbres y documentos, el barrio de Texcacoac llega hasta el puente de Machincuepa, a la entrada de Tlalcuapan, por donde antes había un arco, pero ellos insisten que es propiedad de Tlalcuapan, pero no puede ser eso [...] pero para este tema deben involucrar otras instancias como el Congreso local” (*El Sol de Tlaxcala*, 2012c).

Aunque ese conflicto intercomunitario fue pacificado momentánea y abruptamente, cuando los funcionarios estatales se agenciaron como intermediarios para la resolución, hoy todavía se perfilan los disensos entre sus actores y detractores políticos, la persuasión a los episodios violentos por los topes se sigue extendiendo en el tiempo. Hace mención un lugareño de Tlalcuapan, que con las autoridades municipales y estatales “el acuerdo fue que Texcacoac debería reintegrar el señalamiento de Tlalcuapan, pero hasta la fecha no se ha restituido y el daño, tampoco estamos a gusto con los reductores de velocidad y la colocación de vados, en eso no quedamos”. “Ya vendrán nuevos tiempos, porque en Tlalcuapan en nuestra vida diaria caminamos separados, pero vamos juntos en la autorganización y la defensa de nuestra comunidad, sea en el corazón o en sus límites”.

## Conclusiones

La historia y el continuo de acontecimientos en un campo regional constituyen procesos sociopolíticos motivados en campos o escenarios críticos ante la transgresión de los recursos estratégicos, simbólicos o al orden social, los cuales generan ríspidas disputas socioterritoriales. Los conflictos intercomunitarios tienen una implicación de intermediación con apoyos de la organización colectiva; son actos extraordinarios de cohesión social y de configuración del poder local que las autoridades formales y los actores del poder faccional manipulan, y también se ven afectados por por la inhabilidad del Estado. Así, persuaden y luchan contra la vecindad, a efecto de defender un daño real o de percepción; como el

reclamo ambiguo de la delimitación del territorio expuesto en la arena pública. Condicionar el consenso o la materialización de la violencia es una estrategia política de los líderes faccionales y las autoridades jerárquicas, para protagonizar y accionarla dentro y fuera de sus comunidades.

Los conflictos abiertos semejan situaciones desarmónicas, que deterioran y realinean los vínculos políticos, además vulneran lo colectivo. Sus procesos son la crisis de convivencia, la explosión de la violencia y la resolución pública temporal. Si bien lo organizacional suma apoyos, las diferencias intestinas motivan la cohesión para la violencia contra un transgresor, el espacio público adecuado para la actuación de hombres y mujeres de poder que persuaden y encabezan turbas como en el 2004 y 2012 por la disputa de los topes en la zona de vecindad entre Tlalcuapan y Texcacoac.

El miedo y la amenaza a lo externo es un caldo de cultivo con rumores verosímiles e inverosímiles, tergiversados en los supuestos de defender lo que representa nocividad colectiva, el ataque o la transgresión que pueden desatar la violencia intempestiva. El conflicto aviva un faccionalismo difundido, refleja la convulsión del poder, la ineficacia y la fragilidad que tienen las autoridades políticas locales y las que representan al Estado. Más que inculpar a la cultura o la organización, ésta es manipulada por esos poderes en las relaciones diferenciadas, la violencia y los acuerdos públicos para controlar arreglos políticos, económicos y materiales, y por eso está un selecto grupo de hombres y mujeres para mantener su actuación coercitiva y clientelar en la comunidad y fuera de ella. Hay una subordinación momentánea ante la muchedumbre, pero detrás o adelante es el poder faccional que busca instrumentar la coacción de la población a través de los mecanismos violentos. Las y los líderes expresan su intención de control social y afianzan su poder, tienen una racionalización de que estar inmersos en estos acontecimientos pueden redituables ventajas políticas y económicas.

Ahora bien, el conflicto intercomunitario en Texcacoac muestra una limitada involucración de sus

habitantes cuando luchan contra otra comunidad, aunque sean invadidos en su mismo territorio; ello quizá se debe a que su organización y nivel de integración resulta menos vinculante al sentimiento e interacción de defensa colectiva y en el tejido mismo de alianzas con otras comunidades vecinas. Eso obedece a que es evidente que tiene un contacto amplio pero al mismo tiempo más dependiente con el municipio y la urbanidad de Santa Ana Chiautempan.

Por otra parte San Pedro Tlalcuapan, aunque establece vínculos con el municipio de Chiautempan y la sociedad mayor por el efecto de la migración hacia Estados Unidos, a través del conflicto recurrente entre sí y contra otros, el control y el orden por el espacio, el territorio y la organización, muestra características autonómicas y de cohesión comunitaria arraigada. Con una jerarquía religiosa de fiscales y la autoridad política de la presidencia de comunidad instituye una de las formas persistentes del poder, pero ambas no logran tener pleno dominio, es intervenido por otros actores, que son los liderazgos faccionales, los cuales tienen injerencia en las decisiones locales y establecen relaciones con los funcionarios de las instituciones del Estado y el clero católico, que subordinan no sólo a una parte de la población, también a las jerarquías para propiciar la violencia y la actuación pública dentro y fuera de sus espacios limítrofes. Los conflictos se conciertan públicamente, pero no se resuelven, al contrario, se repite en el contexto y la historia de las comunidades y la región.

## Bibliografía

- ADAMS, N. Richard, (1978), *La red de la expansión humana*, México, CISESAS / UAM-I / Universidad Iberoamericana.
- BELLO PÉREZ, Isaías (1994), *Tlalcuapan, Tierra donde abundan las víboras, Memoria de generaciones*, México, SEP / USET / SEPE / DGCP.
- COMUNICATE DIGITAL.COM (2012, 17 de julio), “Persiste disputa entre Texcacoac y Tlalcuapan por colocación de topes”, Comunicate Digital.com, recuperado de: <<https://www.comunicatedigital.com/>>.
- EL SOL DE TLAXCALA (1989, 3 de junio), “Avanza pavimentación Santa Ana-Tlalcuapan”, *El Sol de Tlaxcala*.
- \_\_\_\_\_ (2010, 6 de septiembre), “Marchan contra Ley de Arizona SB-107 SB-1070. Como muestra de rechazo absoluto a la Ley de Arizona SB-1070, ciudadanos de Tetlanohcan efectuaron una marcha pacífica”, *El Sol de Tlaxcala*.
- \_\_\_\_\_ (2012a, 17 de julio), “Enfrenta a dos pueblos la muerte de un ciclista”, *El Sol de Tlaxcala*.
- \_\_\_\_\_ (2012b, 17 de julio), “Se mata un ciclista”, *El Sol de Tlaxcala*.
- \_\_\_\_\_ (2012c, 18 de julio), “Investigan la curiosa muerte del ciclista de Chiautempan”, *El Sol de Tlaxcala*.
- GIRARD, René (1989), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2000), *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama (Argumentos).
- GLUCKMAN, Max (1973), *Custom and Conflict in Africa (Orden y rebelión en Africa tribal)*, Basil Blackwell Oxford.
- \_\_\_\_\_ (1975), “Rituals of rebellion in South-East Africa”, en *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Manchester, University Press.
- GUERRERO, Andrés (2000), “Los linchamientos en las comunidades indígenas (Ecuador): ¿La política perversa de una modernidad marginal?”, *Bulletin de l’Institut Français Etudes Andines*, vol. 29, núm. 3, pp. 463-489.
- INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA Y ESTADÍSTICA (INEGI) (2010), *Censo de Población y Vivienda*, recuperado de: <[http://www.inegi.org.mx/default.aspx,\\_www.censo2010.org.mx/](http://www.inegi.org.mx/default.aspx,_www.censo2010.org.mx/)>.
- \_\_\_\_\_ (2015), *Encuesta Intercensal*, recuperado de: <<https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>>.
- KORSBAEK, Leif (2005), “El estudio antropológico del conflicto en la antropología mexicana. El caso de San Francisco Oxtotilpan, una comunidad indígena en el Estado de México” [original de la Ponencia en la VII Conferencia Internacional de Antropología, Habana, Cuba, 24-26 de noviembre de 2004], *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 2, pp. 28-44.
- KUPER, Adam (1973), “Los años treinta y los cuarenta: de la función a la estructura”, en *Antropología y antropólogos*, Barcelona, Anagrama.
- LA JORNADA DE ORIENTE, TLAXCALA (2012a, 17 de julio), “Cierran los pobladores de Texcacoac accesos a Tlalcuapan”, *La Jornada de Oriente, Tlaxcala*.
- \_\_\_\_\_ (2012b, 18 de julio 04:00:00), “Cierran los pobladores de Texcacoac vía a Tlalcuapan”, *La Jornada de Oriente, Tlaxcala*.
- LEWELLON, Ted (1994), *Introducción a la antropología política*, Madrid, Siglo XXI.

- NICHOLAS RALPH, W., (1966), "Segmentary Factionals Political Systems", en Marc J. Swartz, Victor W. Turner and Arthur Tuden (eds.), *Political Anthropology*, Chicago, Aldine Publishing.
- PEÑA, Guillermo de la (1986). "Poder local; poder regional: perspectivas antropológicas", en *Poder local, poder regional*, Jorge PAPUA y Alain VANNEPH (eds.), México, Colmex / CEMCA, pp. 27-50.
- ROMERO MELGAREJO, Osvaldo (2002), *La Malinche. Poder y religión en la región del Volcán*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- ROMERO, Osvaldo, y Javier RODRÍGUEZ (2010), "Religión, cacicazgo y violencia en San Miguel Canoa, Puebla", en Osvaldo ROMERO, Rafael MOLINA, Carmen FLORES y Ricardo ROMANO (coords.), *Dinámicas sociopolíticas y procesos electorales en Tlaxcala y Puebla*, México, CIESAS/UAT.
- SANTILLÁN, Alfredo (2008), "Linchamientos urbanos. 'Ajusticiamiento popular' en tiempos de la seguridad ciudadana", en *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 31, pp. 57-69.
- SCHMITT, Carl, (2010). *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SÍNTESIS PUEBLA, TLAXCALA E HIDALGO (2009, 6 de octubre), "Fueron a EU y no regresaron", *Síntesis Puebla, Tlaxcala e Hidalgo*.
- SWARTZ, M., V. TURNER y A. TUDEN (1994 [1966]), "Introduction", *Alteridades*, núm. 8 [traducción a partir de la introducción a *Political Anthropology*, Chicago, Aldine 1966].
- TOMASINI BASSOLS, Alejandro (2002), "Violencia, ética, legalidad y racionalidad", en Witold JACORZYNSKI (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, México, CIESAS / Porrúa.
- TURNER, V.W. ((1974). *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- WOLF, Eric R. (2002), "Ciclos de violencia: La antropología de la paz y la guerra", en Witold JACORZYNSKI (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y Práctica*, México, CIESAS / Porrúa.

Juan Ricardo  
Jiménez Gómez\*

*Resumen:* Las fronteras de los estados mexica y tarasco tuvieron uno de sus puntos clave en Acámbaro. Hubo al norte de este asentamiento una continuación de la frontera entre esas potencias militares. En su decurso, los mexicas construyeron una albarrada para proteger a los aliados o tributarios chichimecas de los ataques de los michoacanos. Tal línea divisoria llegaba hasta San Miguel de los Chichimecas, y fue ratificada en sucesivas decisiones de comisionados del gobierno colonial como demarcación entre los obispados de Michoacán y México.

*Palabras clave:* frontera, tarascos, mexica, muralla, obispados, chichimecas, cosmógrafos, mojonera.

*Abstract:* The borders of the Mexica and Tarasco states had one of their key points in Acámbaro. There was a continuation of the border between these military powers to the north of this settlement. In their course, the Mexicas built an albarrada to protect the Chichimeca allies or tributaries from the attacks of the Michoacán. This dividing line reached San Miguel de los Chichimecas, and was ratified in successive decisions of commissioners of the colonial government as a demarcation between the bishoprics of Michoacán and Mexico.

*Keywords:* Frontier, tarascan, mexica, bishopric, chichimecs, wall, cosmographer, pillar.

# El trazo septentrional de la línea divisoria de los obispados de México y Michoacán en el siglo XVI, a partir de la frontera precortesiana mexica-tarasca

The Northern Trace of The Dividing Line of The Bishoprics of Mexico and Michoacan in The Sixteenth Century, from The Pre-Cortesian Mexica-Tarascan border

h istóricamente, la organización del territorio estatal requiere del establecimiento de fronteras. Éstas son productos culturales, susceptibles de transformaciones, y fluctuantes en su conformación (Zanini, 2006: 71-72). En las fronteras es mucho más apreciable el proceso de permanente ajuste y superposición, al que se le ha denominado hibridación (Bhabha, 1990: 211). La frontera, al menos la que concierne a límites no naturales, como ámbito de ejercicio del poder de un ente político, obedece a una decisión igualmente política. Decidir de cuáles puntos geográficos a cuáles otros se extiende esa dimensión es un acto de poder. Ranfla plantea que esta delimitación espacial es una necesidad inherente a todo fenómeno estatal (Ranfla, 1984: 50). Esta determinación genera tensión en los lugares donde pasa la línea de demarcación, debido a la tendencia natural del estado colindante a rebasar y romper esa barrera para aumentar su territorio de dominación. Esto confiere a la frontera una nota de inestabilidad, de fragilidad temporal.

Un territorio estatal en la era precortesiana estaba determinado por la capacidad del poder de recabar tributos, reconocer una hegemonía y,

Postulado: 29.11.2019  
Aprobado: 03.05.2020

\* Doctor en Derecho por la UNAM; profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro. <jricardojimenez@hotmail.com>.

llegado el caso, de aplicar golpes de fuerza para someter a las poblaciones insumisas o en gestación de rebeldía. Todo territorio tiene límites, que pueden ser naturales, geográficos, pero también políticos y culturales. Donde comienza una cultura termina otra. Donde se agota el poder de un Estado es porque una entidad política distinta lo ejerce, porque hay una resistencia al “otro”. La frontera queda entonces caracterizada por una zona fluctuante de contención en la cual tienen lugar contactos pacíficos o violentos entre dos pueblos o culturas.

Cuando se da el encuentro de las culturas amerindias y la europea, en Mesoamérica coexisten dos potencias estatales, de tono imperialista: el Imperio tenochca y el Reino de Michoacán, que se han enfrentado por décadas sin que se haya logrado la sumisión de alguno. Mantienen un estado bélico permanente en sus fronteras, especialmente por los rumbos de Xilotepec y Xocotitlán, por la parte de México, y Maravatío, Taximaroa y Acámbaro, por el lado tarasco.

Consecuentemente, desde el punto de vista conceptual, se trataba de territorios, en el sentido de que eran espacios ocupados, explotados y sometidos por grupos humanos. (Raffestin, 2012: 124 y ss.). Ese territorio fue objeto de una reconfiguración en sus bordes, siempre fluyentes. A la llegada de los europeos, la frontera mexico-tarasca estaba en pie, por lo que ya no se le puede considerar como un mero espacio geográfico, porque tenía agregados actos sociales de individuos y grupos, era “un producto del desarrollo histórico de las relaciones de producción y poder” de la era mesoamericana (Ranfla, 1984: 48). Estamos hablando de una frontera real, de “una construcción sociohistórica” (Rajchenberg y Héau-Lambert, 2007: 41). Tal frontera coincide casi con la actual división política entre los estados de Michoacán, Querétaro, Estado de México, Morelos y Guerrero. A lo largo de su derrotero había una serie de fortalezas desplegadas como elementos de presencia y control militar (Albiez-Wieck, 2011: 244-245).

Desmontados los sistemas políticos de los reinos precortesianos, merced a la obra de conquista y

avasallamiento emprendidos por los españoles y sus aliados indios, las fronteras de los reinos tarasco y mexica se desplomaron, perdieron su razón de ser, puesto que se superpuso a ellos una nueva organización territorial *in crescendo* a medida que avanzaba la Colonización, pero al fin y al cabo, unificada en los que conformó el territorio de la Nueva España; sin embargo, la otrora línea fronteriza tuvo un resurgimiento, una reutilización, para la creación de distritos de la Iglesia en los territorios incorporados recientemente al dominio hispano: los obispados.

Los confines confesionales o frontera religiosa se forman con trazos independientes y sobrepuestos muchas veces a la frontera política, e igualmente experimentan mutaciones a lo largo de la historia (Pastore, 2007: 18). La diócesis, esto es, la división territorial de un obispado, cabe sin duda alguna en la terminología de frontera, sobre todo la imperante en el siglo XVI (Pastore, 2007: 12). En el caso en estudio, la frontera diocesana mexicano-michoacana es inaugural, pues fue objeto de la primera definición divisoria de la Colonia (Herrejón Peredo, 1980: 55-71).

Cuando se procedió a la división del territorio en distritos episcopales,<sup>1</sup> se trazaron sus jurisdicciones, al menos para el caso del obispado de México y Michoacán, apegándose a la frontera prehispánica. Aquí cabe la consideración de que se trataba de una “reliquia histórica” (Pereña-García, 2004: 318). Ésa fue una decisión positiva, emanada de la autoridad dotada del poder para declararlo así. Pero no fue un acto innovador, porque se basó en una distribución territorial preexistente, que fue efectiva, hasta que se derrumbaron los centros políticos que las habían erigido y defendido. Restituida la función natural de la frontera, transformada ahora en confines de un dis-

<sup>1</sup> Archivo General de Indias (en lo sucesivo, AGI), Escribanía de Cámara, legajo 159B, rollo 11, real cédula, Toledo, febrero 20 de 1534, f. 345r. En lo sucesivo, sólo mencionaré el rollo respectivo. El documento base de este trabajo consiste en un conjunto de legajos de actuaciones judiciales relativas al pleito de los obispados e incluye tanto diligencias de agentes del sistema judicial novohispano como de prelados diocesanos. Se incluyen una gran cantidad de testimonios de indios y españoles, así como medidas de distancias entre las mojoneras y entre los pueblos. Las constancias obran en tres rollos de microfilme, 11, 12 y 13.

trito jurisdiccional no político, sino, en el esquema institucional del colonizador, eclesiástico, se reabre el proceso de conformación de la identidad de los pobladores que viven en uno y otro lado del borde. Más aún, tal frontera interdiocesana servirá más tarde para la determinación de los distritos políticos, las alcaldías mayores y, ya en los primeros tiempos del Estado-nación, de los estados miembros de la Unión. A partir de las fronteras comenzó a construirse el concepto de localidad, de provincia, de “estatalidad”.

Aquí es donde cabe la decisión política, porque fue el virrey el funcionario de la monarquía que fijó los límites de los obispados en que se dividió la tierra conquistada, y al menos en el caso de los obispados de México y Michoacán, para ello decidió valerse de la antigua frontera entre los reinos mexica y tarasco, esto es, una reutilización de la frontera precortesiana. Este borde interdiocesano tenía, más allá de sus motivaciones confesionales y organizacionales del clero gobernante del distrito, una función económica, porque significaba el espacio de producción tributaria, esto es, el pago del diezmo a cargo de los habitantes. Y justamente por la cuestión de la percepción de ese impuesto es que se generará un dilatado conflicto entre las sillas episcopales y se cuestionará la pertenencia de estancias, haciendas y ranchos, así como pueblos que databan del pasado mesoamericano, a uno u otro señorío, por lo que se tuvo que averiguar la real línea fronteriza. No se cuestionó ésta, sino si tales sitios quedaban de uno u otro lado. Este proceso, que duró décadas, es una clara prueba de la reutilización de las fronteras, de una hibridación llevada a cabo por decisión del Estado colonial. La división en distritos eclesiásticos, imitada en muchos casos para el territorio político, es sin duda una frontera artificial, fijada por los europeos (Pereña-García, 2004: 318); pero no se trató de una creación, de una arbitraria línea dibujada sobre el mapa novohispano, sino que se calcaba sobre una frontera mesoamericana. Debía acreditarse cuáles eran sus bordes.

La definición de la frontera septentrional de tarascos y chichimecas o mexicanos adolece de un grave problema. Se carece de fuentes de conocimien-

to documentales del periodo. Para acreditar que en un espacio determinado —como el que se propone en este trabajo— hubo asentamientos de pueblos indios antes de la Conquista no se puede acudir a la preexistencia de restos de monumentos como centros ceremoniales o algún conjunto habitacional, porque éstos datan de una época muy anterior al final del Clásico, esto es, pertenecían a pueblos indígenas que ya se habían extinguido, como los toltecas y los teotihuacanos. Sus ruinas monumentales permanecieron debido a su fortaleza y su magnitud, pero eran ocupados por nuevas etnias, en el caso de chichimecas, mexicas o tarascos (Crespo y Brambila, 1991). A propósito del espacio del que trato, no se generó un documento escrito, es decir, un códice o “pintura”. Sólo queda entonces la memoria oral, que, con todas sus limitaciones y pérdidas, pudo ser recuperada en los primeros tiempos de la colonización española en documentos del aparato institucional, principalmente juicios y actas notariales. Hay que ser precavidos respecto de la estimación que se otorgue a tales fuentes, debido a que por lo general proceden de partes interesadas, en medio de un conflicto, lo que podría deformar la sustancia de las declaraciones vertidas. En todo caso, hay una limitante para la pertinencia de este tipo de documentos y conocimiento aportado por ellos: es menester que los dichos de los deponentes provengan de individuos que efectivamente hayan vivido, presenciado, actuado o sido protagonistas de los eventos que conforman su narrativa. De esta suerte, los documentos que merecen mayor credibilidad son aquellos que recogieron los testimonios de personas que vivieron en el mundo precolonial, y que fueron presenciales de los hechos de sus testimonios. Esto sólo pudo ocurrir en los primeros tiempos del avance del asiento de la dominación europea en los territorios norteños, de la frontera, en este caso.

El punto de partida de mi propuesta de reconstrucción es que los mexicas controlaban un espacio indeterminado en lo que sería el valle queretano, desde el Cimatarío hasta más al poniente de Anbanica / Teocalhueyacan /San Francisco Galileo). No había puestos fijos fronterizos ni enclaves fortifica-

dos, porque los mexicas practicaban un expansionismo que se centraba en la recaudación del tributo que imponían a los grupos humanos que subyugaban.

Cuando se produjo una dilatada disputa entre los obispados de México y Michoacán por el pueblo de Querétaro y sus pueblos y estancias sujetas conocido como el *Pleito Grande* (1542-1585), la diócesis michoacana argumentó que el pueblo de Querétaro debía ser declarado perteneciente a ese distrito eclesiástico porque, antes de la llegada de los españoles, los tarascos habían conquistado a los chichimecas que poblaban la comarca. En 1584, el vocero de la parte de México, que ya había sido elevado a arzobispado, planteaba una versión diferente. Sostenía que en los tiempos de la infidelidad los indios, desde la fundación del pueblo de Querétaro, servían y tributaban a Xilotepec, porque eran naturales de dicha cabecera y que habían poblado en tierras de Xilotepec que los chichimecas les tenían usurpada.<sup>2</sup>

Quienes aportan datos sobre la frontera tarasca-mexica-chichimeca en una línea que va desde Acámbaro a San Miguel de los chichimecas, entre los actuales estados de Guanajuato y Querétaro, son venturosamente indios que vivieron en el tiempo previo a la llegada de los españoles, e incluso que intervinieron en acciones concernientes a esa demarcación. Además, se cuenta con el dicho de oídas de indios, es decir, receptores en primer término de lo que sus antepasados habían vivido en este espacio y sus eventos, esto es una tradición oral muy inmediata a los acontecimientos. En tiempo en el que se ubica la existencia de este borde de los imperios del Posclásico en la colindancia con las Chichimecas, es casi desde principios del siglo XVI.

### Las fronteras entre los mexicanos y los tarascos a partir de Acámbaro

El área comprendida desde Iztaquechichimecapan (San Juan del Río) hasta el Gran Tunal, al menos en

<sup>2</sup> AGI, rollo 11, petición del canónigo Alonso de Ecija, Chiapa de Mota, septiembre 2 de 1584, f. 1249r.

la fecha cercana a la llegada de los españoles a Mesoamérica, era conocida por los mexicas y por los tarascos como Chichimecas.

Ramos de Cárdenas asentó, en la *Relación de Querétaro*, que los otomíes del señorío de Xilotepec pagaban tributos y servían a los señores de México y que “las guerras que tenían ordinariamente heran con quien las traía Mexico debaxo de cuia miliçia guerreaban y con los yndios de la naçion chichimeca con quien partian terminos” (Jiménez-Wright, 2014: 116, 122).<sup>3</sup>

Casi al finalizar el siglo XVI, los indios ancianos de Acámbaro informaron al redactor de la *Relación geográfica* de este pueblo que sus antepasados tenían pleitos con los naturales de Xocotitlán o los de México, por ser aquella comarca la frontera de los reinos de México y Michoacán (Acuña, 1987: 64).

El valle de Querétaro, donde se fundó el pueblo de indios Querétaro, a la usanza española, estaba enclavado en el centro de aquella vastísima región.

Al oriente del valle, adelante del centro urbano religioso conocido como Teocalhueyacan en náhuatl y Anbanica en otomí, comenzaba un señorío michoacano. Era el señorío de Acámbaro, cuyo pueblo más próximo al valle queretano era Apaseo. Por eso Acámbaro cumplía el papel de frontera entre los imperios taraco y mexica (Albiez-Wieck, 2011).

Aparte de los grupos dentro del reino tarasco, fueron los mexicas los que sin duda tuvieron el mayor impacto político en la conformación y actuación de aquel estado. La amenaza perenne y los continuos enfrentamientos militares forzaron a los tarascos a fortificar su frontera oriental como ninguna otra de sus regiones fronterizas. Las pugnas por el control de tributarios y recursos, así como la presión que ejercieron los mexicas, exigieron un mejoramiento continuo en la organización y táctica militar que llevaron a una mayor centralización y territorialización del Estado. Es muy cierto lo que expresa Gorenstein (1985: 115-116) al respecto.

<sup>3</sup> En las transcripciones se respeta la ortografía de la época. [N. del e.]

Los estudios de la frontera entre mexicas y tarascos se han centrado en el punto meridional de ella, específicamente en Acámbaro hacia el sur (Herrejón Peredo, 1978: 9-47), pero ninguno ha abordado el supuesto de una frontera más norteña, hacia San Miguel de los Chichimeca, Guichu en chichimeca o Izcuinapan en náhuatl. La sola referencia del topónimo en la lengua del Imperio tenochca debía sugerir alguna vinculación con la cultura mexica, pero no hay tal abordaje. Entonces, el concepto vigente de la conformación de la frontera tarasco-mexica es un semicírculo que comienza a desplazarse de Yuriria, prosigue por Acámbaro, Maravatío y Taximaroa, y continúa hacia el sur hasta doblar y encontrar más allá de Zacatula el océano Pacífico (Lefebvre 2011:75). Se advierte que no hay referencia a una frontera con los chichimecas.

### **La frontera tarasco-mexica hacia el norte, desde Acámbaro a San Miguel de los Chichimecas**

Como se mencionó anteriormente, el obispado de Michoacán argumentó en el Pleito Grande que el pueblo de Querétaro debía ser declarado perteneciente a ese distrito eclesiástico porque, antes de la llegada de los españoles, los tarascos habían conquistado a los chichimecas que poblaban la comarca. El arzobispado de México planteaba una versión un poco diferente. Sostenía que en los tiempos de la infidelidad los indios desde la fundación del pueblo de Querétaro servían y tributaban a Xilotepec, porque eran naturales de dicha cabecera y que habían poblado en tierras de Xilotepec que los chichimecas les tenían usurpada.<sup>4</sup>

Si para 1585, el momento de la toma de posesión judicial del pueblo de Querétaro y sus estancias y pueblos sujetos por el arzobispado de México, el gobierno colonial todavía consideraba como frontera a la provincia de los Chichimecas, es lógico considerar

que medio siglo atrás ese atributo era más contundente. Frontera desde el punto de vista de los colonizadores españoles, por cuanto marcaba el puesto más norteño de la entrada de los europeos. Este carácter o condición que designaba a los asentamientos españoles tenía varias implicaciones:

En los confines entre la comarca chichimeca, de la que el valle queretano formaba parte, y el señorío de Acámbaro, perteneciente al reino tarasco, los mexicas erigieron una construcción que sirviera de frontera y quizá de elemento defensivo. En las referencias a ella, en documentos ya coloniales, se le llama “albarrada”. No ha de confundirse esta construcción con las cercas vieja y nueva del pueblo de Querétaro, que apenas llegaban a poco más de una legua<sup>5</sup> de él, y no llegaban hasta el pueblo de Teocalhueyacan. Esas cercas servían para mantener fuera el ganado y no tenían propósitos militares.

En 1556, en el curso del Pleito Grande, el comisionado Bartolomé Alguazil preguntó a varios testigos si sabían los términos del pueblo de Querétaro. Las respuestas de todos los examinados fueron conformes en que el pueblo de Querétaro no tenía términos propios, sino que como sujeto del pueblo de Xilotepec estaba incluido en su provincia, y los términos de Xilotepec respecto de Acámbaro comenzaban en un punto llamado Ocotepc. De allí, unos mencionan a Coroneo, otros el “cabo” de Huimilpan, pero todos van mencionando una serie de sitios hasta llegar a las Aguascalientes. Aquí es donde me detengo para describir lo que a partir de este punto declaran los testigos:

El español Martín Jofre describe cómo la línea tocaba a “un albarrada de las Fuentes calientes en donde ay yndios poblados del pueblo de Queretaro y Acanbaro y cada uno acude a su cabeçera”.<sup>6</sup>

El indio alcalde de Xilotepec, Juan García, mencionando el punto de las Aguascalientes, declaró

<sup>5</sup> Aunque hay discrepancias sobre la extensión de la legua, una guía puede ser la de Robelo (1995), quien proporciona de equivalencia 4 190 metros o cinco mil varas, de 83.8 cm.

<sup>6</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 27 de 1556, fs. 672v-673r.

<sup>4</sup> AGI, rollo 11, petición del canónigo Alonso de Ecija, Chiapa de Mota, septiembre 2 de 1584, f. 1249r.

que de ahí seguía la divisoria “a Otlanquele que es la moxonera antigua que puso Montezuma entre los chichimecas y cerca y que allí se acaban sus terminos y que en este termino de Xilotepeque entra este pueblo de Queretaro y sus tierras”.<sup>7</sup>

Francisco Hernández, indio principal y natural del pueblo de Xilotepec dijo en relación a la misma pregunta que la divisoria llegaba a “Alpoçonya que son las Aguascalientes y de allí a las cercas que Montezuma puso para defensa de los chichimecas y cabo de terminos de Xilotepeque”.<sup>8</sup>

Juan García, natural y principal de Xilotepec, diciendo el derrotero de la línea divisoria entre Acámbaro y Xilotepec la sitúa en Altotonca “que son las aguascalientes y de allí a Etlá que es la cerca y cabo de moxoneras que tienen los de Xilotepeque con el pueblo de Sant Myguel”.<sup>9</sup>

Otro testigo fue Alonso Teapal, indio chichimeca principal del pueblo de Cincoque. Él, al describir los límites llega a Atepoconia “que son las Aguascalientes e de allí a Etlá la cerca que Montezuma puso para defensa de los chichimecos en tiempo de guerras e de aquí parten terminos con Sant Miguel”.<sup>10</sup>

Domingo Coçunia, chichimeca natural de Çingo, depuso que la línea llegaba a las Aguascalientes y de allí a Alpoçoya. De aquí iba la línea divisoria a Etlá que era “el albarrada que puso Montezuma para defensa de los chichimecas quando tenyan guerra con los tarascos e que de allí parten terminos con Sant Myguel y que hasta allí llegan sus terminos”. Además dijo que sabía esto porque en su tiempo sus padres y sus abuelos guardaban dichos términos, lo mismo que los indios en el momento de su declaración.<sup>11</sup>

Pedro Tlaçimal, un indio chichimeca natural de Çingo, llega en su descripción de la divisional de mérito al punto de Alpoçonya, y de allí la continúa a Etlá “que es la cerca que Montezuma les puso al tiempo que trayan guerra los tarascos con los chichi-

mecas e que hasta allí van a partir terminos con el pueblo de Sant Myguel”.<sup>12</sup>

El último testigo, Domingo Ato, natural de Açingo,<sup>13</sup> abona lo ya declarado. Repite la ruta hasta Alpoçoya y de allí a Etlá “que es la cerca que Montezuma puso a los chichimecas para su defensa y allí parten terminos con el pueblo de Sant Myguel”. Lo interesante de su dicho es que dio por razón del mismo que lo sabía porque era del mencionado pueblo de chichimecas, poblados junto a los dichos términos, y que siempre habían tenido los dichos términos por términos del pueblo de Xilotepec, y que así lo había visto guardar y que los dichos chichimecas siempre los habían tenido y guardado.<sup>14</sup>

Conforme a esta información, los mexicas llegaron mucho más delante de San Juan del Río, más allá de Teocalhueyacan, y realizaron una construcción en un punto que no he logrado identificar llamado Etlá, Etlán u Otlanquele para proteger a las Chichimecas de los embates de los tarascos. Independientemente de si hubo o no la albarrada y si fue Moctezuma el que la mandó construir, el hecho es que los indios respetaban los límites en esta frontera tarasca-mexica-chichimecas, y quizá éste sea el aspecto que más interés tiene como hecho histórico.

Un testimonio valioso en datos es el de don Fernando, indio gobernador de Acámbaro. No mencionó la albarrada, esto es, la frontera precortesiana, sino la colonial, formada alrededor de 1541. Esa nueva frontera cambió de ubicación y fue producto de un acuerdo. Hernán Pérez de Bocanegra, a quien nombra como encomendero del pueblo de Querétaro, doña Beatriz y el propio testigo acordaron partir los términos entre el pueblo de Querétaro y el de Apaçeo, y así se determinó que los límites fuesen “por la dereçera de Ahuehuequantl que esta en una fuente cerca de Apaçeo que esta hazia Queretaro”. El testigo aclaró que tales términos no se habían respetado.<sup>15</sup>

<sup>7</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 27 de 1556, f. 678r-v.

<sup>8</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 28 de 1556, f. 680v-681r.

<sup>9</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 28 de 1556, f. 681r-v.

<sup>10</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 30 de 1556, f. 686r.

<sup>11</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 30 de 1556, f. 690v.

<sup>12</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 30 de 1556, f. 691r-v.

<sup>13</sup> Debe ser Cincoque, por lo que declara de la cercanía con la divisoria.

<sup>14</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 30 de 1556, f. 692r-v.

<sup>15</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Querétaro, abril 29 de 1556, f. 683r.

Una variante de la versión del acuerdo de límites es la que brindó Alonso Zayanalquiltil, indio principal de Acámbaro. Dijo este declarante que los términos de Apaseo con el pueblo de Querétaro eran los mismos que tenían antiguamente:

[...] vienen a partir sus terminos de Queretaro y Apaço en las estanças de doña Marina la qual esta poblada e assentada en medio de ambos terminos tanto a una parte como a otra y de alli van los dichos terminos de los dichos pueblos a otra estancia de obejas que esta junto a ella que es de la dicha doña Marina y que a mucho tiempo que su padre de este testigo que era principal de Acambaro que sse llamava don Francisco y estava por señor en este pueblo de Apaço y don Fernando caçique de Queretaro anbos se concertaron de conformidad y echaron los terminos de los dichos pueblos de Queretaro y Apaço por donde tiene dicho y assimismo fueron de conformidad entre ellos de poner de la parte de Alpoçoya que es en las Aguascalientes para señalar sus terminos de los dichos pueblos una cruz de palo y al pie della munchas piedras.<sup>16</sup>

Un indio macegual de Acámbaro llamado Andrés Tochitl fue más preciso al responder la pregunta, pues declaró haber estado presente hacía 26 años, lo que nos sitúa alrededor de 1530, cuando fue con don Francisco, principal del pueblo de Acámbaro, a las Aguascalientes y allí estaba don Fernando, cacique de Querétaro y ambos llegaron a un acuerdo:

[...] pusieron una cruz de la parte de la dicha Aguascaliente hazia Queretaro para partir e dividir los terminos a Queretaro y a Acambaro y a Apaço y de alli acordaron que fuesen los dichos terminos por aquella dereçera a dar a la estancia de doña Marina y por esta otra parte de la dereçera a dar a un cerro grande que se dize *Tlenamactepetl* y que esto se dixo al dicho Bocanegra su encomendero y estos terminos despues aca se an guardado entre las dichas partes entre Apaço y Queretaro y Acambaro.<sup>17</sup>

Otro indio macegual de Acámbaro y tequitlato en el pueblo de Apaseo, llamado Juan Vuitzte, dijo que

hacía mucho tiempo que ya no recordaba los años que podían haber transcurrido desde que fue con don Francisco cacique de este pueblo de Apaseo a Alpoçoya, que son las Aguascalientes. Él presenció, vio y oyó que el dicho cacique se concertó con don Fernando a su vez cacique de Querétaro de echar sus términos de los dichos pueblos de Querétaro y Apaseo. Esos términos iban por una parte desde las Aguascalientes yendo la “dereçera” a dar a una estancia de doña Marina y por la otra parte desde las Aguascalientes a un cerro nombrado Tenamactepec. Agregó que tales términos se habían guardado después por los indios de Apaseo y Querétaro.<sup>18</sup>

### La división de los obispados novohispanos desde las decisiones políticas

Además de la delimitación de los distritos políticos de la Nueva España, el gobierno colonial procedió a dividir el nuevo territorio en cuatro obispados (México, Oaxaca, Michoacán y Coahuila). Se emitieron órdenes muy precisas para proceder a la demarcación de las diócesis correspondientes.<sup>19</sup> Sin embargo, surgieron diferencias entre las mitras de Michoacán y Jalisco y entre Michoacán y México por la jurisdicción sobre ciertas áreas geográficas.

Uno de los objetos litigiosos fue el pueblo de Querétaro y sus pueblos y estancias ganaderas sujetas. Una real cédula de 1536 había establecido claramente la línea divisoria entre ambas jurisdicciones eclesiásticas. Dice así el punto medular: “[...] se buelve a tomar mojonera desde Mechoacan que comyença desde tierra de Acambaro desta otra parte del rrio hazia la parte del norte y ba a dar la dicha mojonera por tierra de los Chichimecas que no se sabe el nonbre dellos e a de salir a la rraya e termynos de Uxtitipan”.<sup>20</sup> Esta clara indicación convertía a Acámbaro, lo que quiere decir en su circunscripción territorial, en el punto nodal de arranque de la línea; tal debía continuar hacia el norte, hacia la tierra todavía

<sup>16</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Apaseo, mayo 4 de 1566, f. 706r.

<sup>17</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Apaseo, mayo 4 de 1566, f. 707r.

<sup>18</sup> AGI, rollo 12, testimonio, Apaseo, mayo 4 de 1566, f. 708r.

<sup>19</sup> AGI, rollo 11, f. 348r.

<sup>20</sup> AGI, rollo 11, real cédula, Toledo, febrero 20 de 1534, f. 345r.

indómita e inmarcesible de los Chichimecas. Eso no lo dice el texto legal, pero la realidad geográfica exigía que así fuese: que la línea girara hacia el oriente, rumbo a los valles de Oxitipa, para tocar con los límites del obispado de Coatzacoalcos. Nunca se dice cómo sería el viraje, pero ciertamente no podía ser en forma de ángulo rectilíneo, y nunca lo fue. Bastaba que diera vuelta, aunque en una línea ondulante o irregular que iba siguiendo las serranías y los senderos.

Como esa línea no quedaba definida, podría decirse que las fronteras episcopales estaban difusas. Por ello el propio monarca encargó a la Real Audiencia de México que procediera a precisar los términos de cada obispado, de manera que todo pueblo de la Nueva España perteneciera a una silla episcopal y fuera atendido en sus necesidades espirituales por aquella a quien le correspondiese. Para ello fijó unos criterios bastante explícitos:

[...] señaleys e declareys luego los limytes que cada uno de los dichos seys obispados e dioçesis de suso declarados an de thener thenyendo respeto a dar a cada uno lo mas çercano que oviere y a el paresçiere que se debe thener por cossa çercana lo que no distare de la cabeça del obispado mas de quinze leguas y lo que mas lexos estuviere despues de señalados los limytes de cada uno de los otros obispados lo que exçediere y ffallare desde que esta apartado de la cabeça de cada uno de los dichos obispados encomendareys al perlado que mas çercano dellos estuyvere de manera que todo lo espiritual de todos los lugares desta Nueva España quede encomendado a los perlados que por agora se nonbran demas de los limytes que señalaredes por propios a cada uno de los dichos dioçesis<sup>21</sup>

Los oidores, en cumplimiento de la encomienda real, declararon los distritos de cada uno de los dichos obispados. Por su incidencia en los resultados del Pleito Grande, es fundamental el decimosexto mojón para el obispado de Michoacán: “[...] que avia de yr e que baya de Xocotitlan a Xilotepeque que

<sup>21</sup> AGI, rollo 11, real cédula, Toledo, febrero 20 de 1534, f. 346v.

esta encomendado a Juan Xaramyllo que esta desta zitudad doze leguas y estiendense sus termynos hasta los Chichimecas ocho leguas poco mas o menos que parten sus termynos con los balles de Uxutipan y termynos de Panuco”.<sup>22</sup>

Como tampoco de esta descripción se podía llegar al conocimiento de los límites concretos del obispado de Michoacán y el arzobispado de México, hubo necesidad de enviar a un comisario para que procediera a la división *in situ* mediante la colocación de mojones que delimitaran las respectivas diócesis. El elegido fue Juanote Durán.

En 1544 se confirma por el Consejo de Indias, el más alto órgano judicial de la monarquía, el amojonamiento hecho por la Real Audiencia de México en 30 de junio de 1535.<sup>23</sup> Sólo se manda resolver algunas dudas respecto a unas estancias. El criterio para resolver el asunto es la cercanía del prelado más cercano. Parecía una simple cuestión de medida. Las palabras clave son: “se han de administrar por el obispo más cercano”.<sup>24</sup>

### ***El primer amojonamiento, en 1535***

**E**l primer amojonamiento entre los distritos diocesanos de México y Michoacán fue encargado a Luis de León Romano en 1535. No se ha localizado el expediente de sus diligencias, por lo que solamente por referencias se puede establecer esa fecha. Pero no hay duda de que este agente de la monarquía se encargó, al menos parcialmente, de la colocación de mojones. De manera específica esto se menciona en la real provisión por la que se comisiona en 1584 al oidor doctor Pedro Farfán a continuar el amojonamiento.<sup>25</sup> Además de esta prueba documental lo confirma una infinidad de testimonios a todo lo largo del pleito, y lo reconocen ambas partes litigantes, aunque Michoacán no estuvo conforme con lo practicado. La-

<sup>22</sup> AGI, rollo 11, real provisión, Tenoxtitlán-México, julio 2 de 1535, f. 351r.

<sup>23</sup> AGI, rollo 12, fs. 541v-542r.

<sup>24</sup> AGI, rollo 12, f. 543r.

<sup>25</sup> AGI, rollo 13, real provisión, México, junio 19 de 1584, f. 1420v.

mentablemente en las actas del proceso no aparece ni un solo fragmento de sus diligencias. Solamente hay un documento en el que aparece este juez comisario: en los autos por la diferencia por límites entre los pueblos de Xilotepec y Acámbaro, pero se trata de una actuación de 1541.<sup>26</sup> No obstante, los sucesivos amojonamientos se apoyaron en los mojones que había puesto este comisario. En realidad, no obstante las objeciones de la iglesia de Michoacán, no varió ese primer lindero, y así quedó para la posteridad a través de los siglos.

Si bien la división de las diócesis de México y Michoacán mandada hacer por órdenes del virrey Antonio de Mendoza en 1535 no desencadenó el conflicto interdiocesano, fue a partir de los límites establecidos entonces que el arzobispo, deán y cabildo del arzobispado de México acudieron al virrey en 1541 reclamando que el obispado de Michoacán traspasaba sus límites y que fulminaba mandamientos y decretos de excomunión contra los dueños de estancias que habían quedado por la parte de México. Las estancias de Juan de Burgos y de Soria fueron la manzana de la discordia. Había comenzado una enojosa, dilatada y costosa disputa que no terminaría judicialmente ni siquiera avanzado el siglo XVI, sino sólo por la vía de los hechos quedaría fija en 1585, cuando se dio posesión de todo el espacio controversial a la silla arzobispal de México.

### ***El segundo amojonamiento, en 1546. La comisión de Gregorio de Villalobos***

Con la ejecutoria emanada del Consejo, la parte de Michoacán se presentó en la Real Audiencia pidiendo su cumplimiento, y en consecuencia que se nombrara “persona de confianza” que declarase los términos de los pueblos mencionados en la ejecutoria.

Debido a los avatares del pleito, se mandó un nuevo amojonamiento. La Real Audiencia comisionó a Gregorio de Villalobos mediante real provisión de 1546 para que fuese a los lugares, términos, pue-

blos y mojoneras de los obispados contendientes y “guardase y llevase a debida execucion” la real carta ejecutoria. Villalobos, asistido de naguatlato y de escribano practicó las diligencias que le parecieron suficientes para cumplir su comisión.

Puede resumirse la actuación del juez comisario Gregorio de Villalobos diciendo que se limitó a calcar las mojoneras del corregidor Luis de León Romano puestas cinco años atrás. Tuvo el cuidado de convocar a los caciques y principales de los pueblos por donde iba practicando sus diligencias, y anexó al proceso las importantes constancias que le entregó un apoderado de la iglesia de Michoacán, que consistían en la delimitación de los linderos entre los pueblos de Xilotepec y Acámbaro, ante el referido justicia y con la intervención del padre fray Alonso Rangel, guardián del monasterio franciscano de Xilotepec.

Por ello, no es de extrañar, que ya casi feneciendo el término que le fue señalado por la Real Audiencia para practicar las averiguaciones y amojonamiento, considerara agotado el objeto de su comisión. Así, dictó un auto estando en la estancia de Iztapa, en el lugar del mojón que dejó hecho Luis de León Romano, el 15 de abril de 1546, cuya parte medular dice:

[...] en cumplimiento de la dicha provision rreal de su magestad e carta executoria en ella yncorporada a el dirigida y cometida a aclarado los termynos de entre Taximaroa e Ystlauaca e de entre Marbatio e Yztlauaca y entre Marbatio e Xocotitlan e entre Ucareo e Xocotitlan y entre Acanbaro e Xilotepeque hasta dar a al amojonamyento e declaracion de termynos fecho por Luis de Leon Rromano corregidor que ffue de Ucareo conthenydo e ynsero en este progeso e queriendo cunplir e cunpliendo la dicha executoria de su magestad en todo como en ella se contiene e aclarando la duda que a avido sobre las estancias de las diferencias de los dichos obispados de Mexico e Mechoacan dixo que aclarava y aclaro quedar en la provincia e obispado de Mechocan una estancia de Juan de Burgos la que dizen de Abajo e la estancia que dizen de Soria e la de Soto e una estancia de las de Sosa que agora es del licenciado Altamyrano e la de Gongalo Duran y la del fator Salazar e la de Serban Vexarano conforme / al amojonamyento e averiguacion e aclaracion de los dichos termynos por el hecha en

<sup>26</sup> AGI, rollo 11, fs. 470v-473v.

cumplimiento y ejecución de la dicha carta e provisión real de su magestad conforme al dicho amojonamiento hecho por el dicho Luis de Leon Romano e assi dixo que lo declarava y declaro e que adjudicaba e adjudico al dicho obispado de Mechoacan las dichas estancias de suso declaradas.<sup>27</sup>

La decisión del juez favoreció a Michoacán. Aquí concluyó su actuación, y regresó a dar cuenta con los autos a la Real Audiencia de México. Aunque las partes pidieron que se nombrara a otro comisario para que prosiguiera la delimitación, ésta no se hizo porque los nombrados no aceptaron, alegando diversos motivos. Años más tarde se le reprocharía no haber continuado con la línea divisoria hacia el norte. Todo se hizo constar en 100 fojas. La parte de México contradijo la actuación de este juez comisario, pero no tuvo efecto.

### ***El tercer amojonamiento, en 1556, por Bartolomé Alguazil***

Por una real cédula dada en Madrid en 17 de marzo de 1553, se le instruyó a la Real Audiencia que en justicia, oídas las partes, prosiguiese y acabase de poner la mojonera entre el arzobispado de México y el obispado de Michoacán si no hubiere conformidad de ambos prelados.<sup>28</sup>

Hasta 1556 se dio comisión a Bartolomé Alguazil para que, conforme a la comisión de Gregorio de Villalobos, continuara y terminara la mojonera y límites de las dos diócesis.<sup>29</sup> Es en este momento del conflicto que, Pedro de Yepez, un prelado de la mitra michoacana trajo a colación los antecedentes de la frontera tarasco-mexica, pues presentó ante Alguazil un escrito en el que le pidió:

[...] hechar e poner los mojones entre este dicho obispado de Mechoacan y arzobispado de Mexico siguiendo la moxonera que comensso a poner Gregorio de

Villalobos desde el ultimo mojon que el puso que fue en la fuente caliente entre las estancias de Altamirano que se llaman Iztapa y el rrio Grande junto al dicho rrio que buestra merced a ya bisto y estado en el y de alli la dereçera al norte por sus sercanias a dar en los limites y mojones que antiguamente dibidian y dibidieron los rreinos e provinçias de Mechoacan y de Mexico entre el çaçonçi señor que fue de lo de Mechoacan y Montesuma de Mexico los quales dichos limites y mojones van por de la otra parte de un pueblo que se llama San Juan hazia la parte de Mexico y desde alli la dereçera al norte porque desde alli hazia la parte de Mechoacan a sido y es siempre provincia de Mechoacan e tierras de Acanbaro y de Chichimecas sujetos e vazallos del dicho çaçonçi como aun paresze oy dia las señales de un camino hecho a manera de calçada que estaba puesto y señalado por limites entre los dichos çaçonçi y Montezuma junto a unos cues que van junto al dicho camyno o calçada en que sacrificavan algunos de los que tomavan en las guerras o traspasaban el camyno de los dichos limites de la parte de Mexico a la de Mechoacan o de la de Mechoacan a la de Mexico de que asi mismo paresçen oy dia las señales de los dichos cues.<sup>30</sup>

Alguazil practicó diversas diligencias en los mismos puntos en los que habían puesto mojones el comisario Gregorio de Villalobos y antes de él Luis de León Romano. Al concluir su actuación anotó que había:

[...] puesto e asentado e acabado de amoxonar e limytar los limites y distrito del arzobispado de Mexico y obispado de Mechoacan conforme a lo que su magestad por la dicha su rreal executoria manda e a venydo prosiguiendo la dicha moxonera desde la fuente del aguacaliente que esta junto a la estancia del licenciado Altamirano que se dize Yztapa hasta los terminos de la villa de Sant Miguel e a visto por vista de ojos el amoxonamiento hecho por Luys de Leon Romano juez de comission para dividir los terminos de los pueblos de Xilotepeque e Acambaro pueblo que esta en la provincia / de Mechoacan que despues Gregorio de Villalobos que vino por juez entre las dichas partes en este negoçio señalo en la misma limitaçion e moxonera para dividir los limites de los dichos arzobispado y obispado y assimismo a

<sup>27</sup> AGI, rollo 11, auto, abril 15 de 1546, f. 487r-v.

<sup>28</sup> AGI, rollo 11, real cédula, Madrid, marzo 13 de 1553, f. 513r-v.

<sup>29</sup> AGI, rollo 12, real provisión, México, febrero 14 de 1556, fs. 524v-547v.

<sup>30</sup> AGI, rollo 12, escrito, marzo 13 de 1556, f. 562r-v.

visto por vista de ojos el pueblo de Querétaro y sus terminos y munchas de las estancias que de yusso se hazen mincion.<sup>31</sup>

La parte de Michoacán contradijo su actuación porque *motu proprio* había recibido una información de testigos. La Real Audiencia declaró la nulidad de las actuaciones subsecuentes al auto de 21 de abril de 1556, en que había mandado hacer de oficio la información para averiguar la ubicación de un mojón.<sup>32</sup>

### ***El cuarto amojonamiento, mandado hacer en 1568***

Por auto del primero de junio de 1568, mientras se desahogaban las diligencias relativas a los artículos de la posesión momentánea de las estancias de la diferencias y el pueblo de Querétaro, la Real Audiencia, atento un pedimento del arzobispado de México, mandó que Gonzalo de Salazar prosiguiera el amojonamiento que estaba pendiente y viese lo que Bartolomé Alguazil había comenzado a hacer en cumplimiento de la real ejecutoria que a éste le había sido otorgada y se atuviera a ella.<sup>33</sup> Contra ese auto Michoacán interpuso suplicación. La Real Audiencia resolvió en grado de revista confirmándolo.<sup>34</sup>

### ***El quinto amojonamiento, en 1584***

Durante 16 años se dejó de actuar en el juicio plenario de propiedad, hasta que en 1584, la parte del arzobispado de México pidió que se mandara un nuevo comisario para continuar y acabar el amojonamiento. El designado fue el doctor Pedro Farfán, oidor de la Real Audiencia de México.

La comisión encargada al oidor Pedro Farfán en principio era la misma de los anteriores jueces comisarios de 1546, 1556 y 1568. Pero en este mandato

la Audiencia, verdadera y efectiva firmante del documento en nombre y con el título del monarca, agregó nuevas facultades al oidor. En pocas palabras, Farfán debería resolver el conflicto con base en dos premisas: la cercanía del obispado a los lugares en disputa y lo dispuesto en la real cédula de 1535 que fijaba los distritos y mojoneras en el papel. Otra manera de decirlo es que la asignación de los sitios discutidos se haría por “distrito y cercanía”.<sup>35</sup>

La actuación de Luis de León Romano al fijar las mojoneras o mejor dicho el mojón grande de Ocoteppec, es el punto axial del que dependieron las diligencias de los jueces comisarios que le sucedieron, pues como asentó en 1556 Vicencio de Riberol, procurador del arzobispado de México:

el dicho Bartolome Alguazil no hizo cossa de nuebo porque la mysama mojonera que hizo e para mejor dezir confirmo ffue fecha por Luis de Leon Rromano juez que ffue y ansimysmo por Gregorio de Villalobos y la dicha mojonera se a guardado entre este arçobispado y el obispado de Mechoacan y este dicho arçobispado y santa yglesia de Mexico an estado y estan en poseçion de las dichas tierras y estançias por justos y derechos titulos.<sup>36</sup>

No era un punto a discusión ni la existencia de la mojonera ni su ubicación. La postura de Michoacán en este punto es de plano incomprensible puesto que, dejando por sentada esa mojonera, con ello no se seguía que el pueblo de Querétaro quedara incluso en el distrito del arzobispado. Por eso, cuando regresa el oidor Pedro Farfán al mismo sitio de la primera y única mojonera, aunque luego de más de cuarenta años ya se han vuelto borrosos los recuerdos, y no halla a nadie que hubiese sido testigo del primer amojonamiento, le queda muy claro que es del mismo lugar de donde tiene que comenzar su demarcación.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> AGI, rollo 12, auto, Querétaro, mayo 12 de 1556, fs. 722r-v.

<sup>32</sup> AGI, rollo 12, auto, México, octubre 13 de 1556, f. 734v-735r.

<sup>33</sup> AGI, rollo 11, auto, México, junio 1° de 1568, fs. 283v-284r.

<sup>34</sup> AGI, rollo 11, auto, México, junio 18 de 1568, f. 291v.

<sup>35</sup> AGI, rollo 11, primer expediente, fs. 11v a 16v.

<sup>36</sup> AGI, rollo 11, petición de Vicencio de Riberol, México, noviembre 13 de 1556, f. 72r.

<sup>37</sup> AGI, rollo 12, auto, Jilotepec, junio 30 de 1584, f. 855r-v.

## Conclusiones

La frontera como espacio que separa y conecta a dos entidades políticas tuvo en Mesoamérica un rasgo fluctuante, de acuerdo con las condiciones y poderío de los respectivos aparatos militares en que sustentaban su expansionismo. Desde muchas décadas previas a la llegada de los europeos a lo que hoy es el territorio de nuestro país, dos imperios colindaban en el Altiplano: los mexicas y los tarascos. La frontera entre ellos se ubicaba, además de otros, en las cercanías del pueblo de Acámbaro. Hasta hoy, los estudios se han concentrado en la línea divisoria del reino michoacano con el Imperio tenochca por esa región conectada con Xocotitlán y Xilotepec, señoríos dependientes de los mexicas.

Nuevos datos permiten formular una propuesta de reconstrucción de una parte adicional de esa frontera, entre las mismas potencias precortesianas, pero arrancando de Acámbaro hacia el nororiente, hacia San Miguel de los Chichimecas, y en la colindancia con el actual estado de Querétaro.

Los mexicas, que habían dominado el valle que retano en las faldas del Cimatario hasta el sitio del emplazamiento de factura tolteca-teotihuacano de Anbanica / Teocalhueyacan (San Francisco Galileo), edificaron una muralla o albarrada para proteger a los chichimecas, sus vasallos tributarios, de los embates de los michoacanos. Esa muralla era la continuación de una línea divisoria que venía entre los cerros bordeando las poblaciones tanto tarascas como otomíes o chichimecas. El gobierno colonial trazó la línea divisoria o frontera entre las diócesis de Michoacán y México sobre tales puntos limítrofes, en el largo litigio conocido como el Pleito Grande (1542-1585). Varios comisionados asentaron mojeneras para marcar los puntos fronterizos. El primer amojonamiento se llevó a cabo en 1535, le siguieron el de 1546, 1556, 1568 y el definitivo, en 1584, concretado por el oidor de la Real Audiencia de México doctor Pedro Farfán, quien dictó sentencia declarando que el pueblo de Querétaro y sus estancias y pueblos sujetos pertenecían al ya arzobispado de México. Y para ello fue

clave el reconocimiento de la frontera precortesiana septentrional de los señoríos mexica y tarasco, que una y otra vez recorrieron los agentes reales, dejando la más extensa y documentada noticia de aquellos confines mesoamericanos.

## Bibliografía

- ACUÑA, René (ed.) (1987), "Relación de Acámbaro", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM.
- ALBIEZ-WIECK, Sarah (2011), "Contactos exteriores del estado tarasco: Influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica", Band II Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn aus Lörrach Bonn, recuperada de: <<http://hss.ulb.uni-bonn.de/2011/2626/2626-2.pdf>>, consultada el 1 de diciembre de 2018.
- ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI), Escribanía de Cámara.
- BHABHA, Homi (1990), "The Third Space", en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, pp. 207-221.
- CRESPO, Ana María, y Rosa BRAMBILA (ed.) (1991), *Querétaro prehispánico*, México, INAH.
- GORENSTEIN, Shirley (1985), *Acámbaro: Frontier Settlement on the Tarascan-Aztec Border*, Nashville, Vanderbilt University.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos (1980), "La primera división novohispana entre México y Michoacán", *Cuadernos de Historia*, núm. 2, pp. 55-71.
- \_\_\_\_ (1988), "La pugna entre mexicas y tarascos", en: *Cuadernos de Historia*, Toluca, Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México, abril-septiembre, núm. 1, pp. 9-47.
- LEFEBVRE, Karine (2011), "Acámbaro, en los confines del reino tarasco: una aculturación discreta (1440-1521 d. C.)", *Trace*, núm. 59.
- PASTORE, Alessandro (2007), *Confini e frontiere nell'età moderna: un confronto fra discipline*, Milán, Franco Angeli ed.
- PEREÑA GARCÍA, Mercedes (2004), "Transformaciones del territorio político: frontera, territorialidad y soberanía", en Elizabeth GUTIÉRREZ ROMERO y Alejandra MERCADO (coord.), *Fronteras en América del Norte. Estudios multidisciplinarios*, México, CISAN / UNAM, pp. 315-330.
- RAFFESTIN, Claude (2012), "Space, territory and territoriality", *Environment and Planning D: Society and Space*, volume 30, pp. 121-141.

RAJCHENBERG, Enrique, y Catherine HÉAU-LAMBERT (2007), “La frontera en la comunidad imaginada del siglo XIX”, *Frontera Norte*, vol. 19, núm. 38, pp. 37-61.

RAMOS DE CÁRDENAS, Francisco (2014), *Relación geográfica de Querétaro*, edic. facsimilar de Juan Ricardo JIMÉNEZ GÓMEZ y David Charles WRIGHT CARR, Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales.

RANFLA GONZÁLEZ, Arturo (1984), “Frontera política y espacio fronterizo”, en *Estudios Fronterizos*, año II, vol. I, núm. 4-5, pp. 47-68.

ROBELO, Cecilio A. (1995), *Diccionario de pesas y medidas mexicanas antiguas y modernas*, México, CIESAS.

VALENTINI, Antonella (2006), “Il senso del confine. Colloquio con Piero Zanini”, *Ri-Vista Ricerche per la progettazione del paesaggio*, año 4, núm. 6, recuperado de: <[https://www.researchgate.net/publication/285500122\\_Il\\_senso\\_del\\_confine-Colloquio\\_con\\_Piero\\_Zanini](https://www.researchgate.net/publication/285500122_Il_senso_del_confine-Colloquio_con_Piero_Zanini)>, consultada el 27 de mayo de 2020.

Brian Alexis Ley Pérez\*

**Resumen:** El estudio de las fronteras del Distrito Federal ha sido investigado por distintos autores; sin embargo, las históricas fronteras lacustres habían quedado en el olvido. La particularidad de estas fronteras, a simple vista amorfas, provocó que su delimitación no ocurriera como un objetivo directo, sino como el resultado de otros procesos en torno a los lechos lacustres. La necesidad por conocer esos cuerpos de agua y ejercer una propiedad y control sobre los mismos generó distintos estudios que ayudaron a delimitar la extensión concreta de aquellos cuerpos de agua. Con estos conocimientos fue posible delinear de mejor manera al Distrito Federal durante el siglo XIX.

**Palabras clave:** geografía histórica, fronteras, cartografía, lagos.

**Abstract:** The studies of Distrito Federal territorial borders has been investigated by various authors. However, the historical lacustrine borders had been forgotten. The particularity of these borders at first sight amorphous, caused the delimitation didn't happen like direct objective, but for other processes environment for these lacustrine enclausures. The need to know these enclausures water, exercise ownership and control over them, generated different studies that helped for the delimitation those enclausures water. With these knowledge it was possible to delineate the Distrito Federal in the Nineteenth Century.

**Keywords:** historical geography, borders, lakes.

# Las fronteras lacustres del Distrito Federal

The Lacustrine Borders of the Distrito Federal

Henri Lefebvre señalaba que ningún espacio puede simplemente ser sustituido por otro, ni desaparece completamente. En el devenir histórico, los elementos constitutivos en la reproducción de un espacio se sobrepone por encima de los restos de un espacio anterior. Esta superposición genera que los elementos pasados, si bien no desaparezcan, sean resignificados y reorganizados. Además, con los aportes del tiempo presente en el lugar, y su hibridación con el pasado, constituyen un nuevo conjunto (2013: 212).

Según Manuel Orozco y Berra, durante la Colonia la división territorial de la Nueva España tomó como referencia algunas entidades precortesianas (1880: 168). Para nuestro caso, la cuenca de México estaba dominada por los que Charles Gibson llamó pueblos migratorios antes de la llegada de los españoles. El más importante fue el mexicana y su ciudad-estado Tenochtitlán/Tlatelolco, pero igualmente se menciona a los otomíes, culhuaques, cuitlahuacas, mixquicas, xochimilcas, chalcas, tepanecas y acolhuaques. Ellos, a su vez, tenían sus áreas determinadas en la cuenca que era repartida en señoríos, y éstos tenían sus pueblos anexos o tributarios (1964: 13-24). Dentro del abanico de tribus establecidas en la cuenca de México, los últimos en llegar fueron los mexicas. Al momento de su llegada, ya el resto de pueblos mantenían una estrecha comunicación con los distintos cuerpos de agua de la región, al punto de que los señoríos y pueblos más importantes estaban ubicados en los cauces de los principales ríos, canales o en la orilla de los lagos (Gibson, 1964: 49-50). Con la llegada de los españoles, distintos usos y costumbres se conservaron en un primer o segundo momento.

En este proceso de repoblación o redistribución demográfica, se mantuvieron continuidades en la distribución de los asentamientos y su relación con el agua. Pues resulta peculiar la colindancia del grueso de poblaciones con desembocaduras de ríos o las orillas de lagos y canales. De igual manera, los españoles no fueron ignorantes de esas ubicaciones estratégicas, y sus poblaciones y centros de producción también busca-

Postulado: 29-11-2019  
Aceptado: 20-06-2020

\* Universidad Autónoma de la Ciudad de México, UACM. Correo electrónico: <brian\_ley\_1995@outlook.com>.

ron una cercanía a diversos cuerpos de agua (Gibson, 1964: 59).

Es así que durante varios siglos el agua fungió como un cohesionador social. Sobre el cual giraba la vida diaria de los habitantes de la cuenca de México. Y tal como decía Edmundo O’Gorman durante gran parte de la etapa colonial la organización territorial era un caos, donde las demarcaciones surgían *de facto*, sin un orden claro para la Nueva España (1979:8-9). Por ende, en partidos o demás demarcaciones de la cuenca que tenían fronteras lacustres, éstas eran relegadas y los lechos quedaban como un bien comunal.

En el siglo XIX se comenzó a gestar una reforma en esa percepción territorial, y los cuerpos de agua pasaron del modelo corporativo al liberalismo, dentro del cual el individuo comenzaba a pesar más que los grupos. Por ende, la administración de los recursos también favoreció a las instituciones en lugar de a los gremios. En tal proceso se necesitó comenzar a delimitar recursos como las zonas lacustres; la transformación fue aprovechada por el naciente federalismo mexicano. Así, distintos cuerpos de agua como herencia histórica ahora eran acotaciones fronterizas entre varias entidades federativas, por lo que el conocimiento y control sobre los lechos lacustres ayudó a arbitrar en el choque de soberanías entre entidades, como fue este caso del Distrito Federal y el Estado de México.

En el presente trabajo explicaremos la conexión entre la percepción del agua como frontera y su mayor definición en los decretos territoriales sobre el Distrito Federal, con el avance en los estudios geográficos y reformas políticas sobre esos cuerpos de agua.

### La extensión territorial del Distrito Federal

Si bien durante la Colonia su llevaron a cabo distintas divisiones territoriales, en el México independiente ese proceso mantuvo un intenso debate metodológico entre aquellos que querían respetar los territorios heredados de la Colonia para marcar sus fronteras, quienes preferían utilizar la geografía hu-

mana y física de determinados lugares y otros que se basaban en regiones consolidadas desde décadas o siglos atrás (McGowan, 2013: 30).

En el caso del Distrito Federal, hubo momentos en los que se buscaba darle un espacio diminuto, donde apenas residieran los poderes nacionales, o incluso reintegrar ese territorio al Estado de México. Pero también había casos en que, basados en la región histórica de la cuenca de México y sus accidentes geográficos, preferían convertir al Distrito Federal en el Estado del Valle de México, que sería integrado por toda su cuenca.

En diversos casos aparecían los cuerpos de agua como una acotación al momento de delimitar al distrito o cualquier espacio que albergara ese anterior territorio. El discurso en torno a sus aguas también fue evolucionando con cada experimento: desde aquellas versiones en las que se apreciaba los cuerpos de agua sólo desde la cartografía hasta decretos donde se definía la extensión de la capital con una descripción pormenorizada de las fronteras lacustres. Para tal transición fue necesario un mayor conocimiento de aquellas áreas que eran cubiertas por los cuerpos de agua y una clara delimitación de ellas. Como consecuencia indirecta se pudo definir y percibir de mejor forma las fronteras lacustres, así como remarcar una distinción entre la autoridad local y federal respecto las aguas.

Los gobierno nacional, estatal y local, en su afán por conocer y estar en mejor condición de explotar el territorio, emprendieron recopilaciones de estudios geográficos junto con nuevos informes. Es así que en la primera mitad del siglo XIX aparecieron distintas autoridades e instituciones geográficas; de la producción de esas entidades destacan los trabajos cartográficos de Tomas Ramón del Moral para la carta del Departamento de México en 1829,<sup>1</sup> que rescataba la geografía física y humana con que contaba la entidad.

<sup>1</sup> Mapoteca Manuel Orozco y Berra (en lo sucesivo, MO y B), colección Orozco y Berra, núm. clasificador 2639-OYB-7251-A, Tomás Ramón del Moral, *Carta del Departamento de México*, México, 1828-1829.

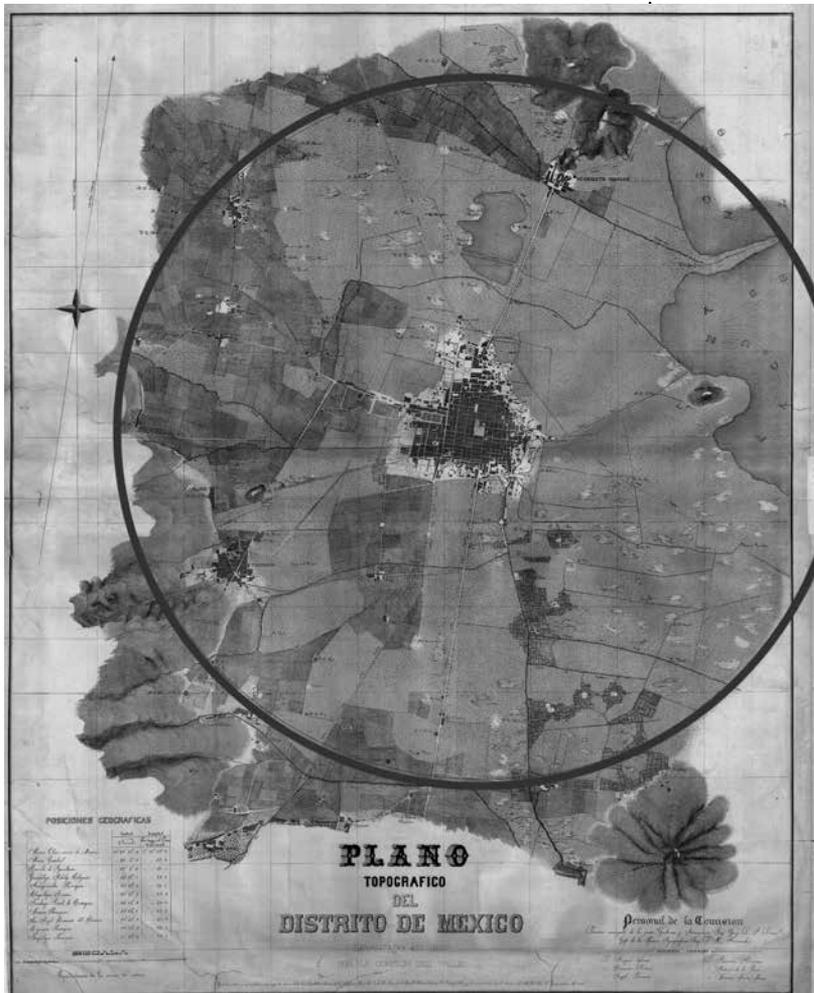


Figura 1. Mapa de Distrito Federal 1824-1826. Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra (MO y B), colección general, núm. Clasificador 1695-07B-725-A. Almaraz Ramón Díaz, Comisión del Valle de México, Díaz Francisco Iglesias M. *Plano topográfico del Distrito de México*, México, Comisión del Valle de México, 1857. El área del círculo en el mapa corresponde al Distrito Federal de 1824, mientras que los márgenes que sobresalen se refieren a la modificación llevada a cabo en 1826.

Recuperado de: <<http://w2.siap.sagarpa.gob.mx/mapoteca/>>.

El 18 de noviembre de 1824 se creó el Distrito Federal. En el decreto decía que su territorio estaría formado por un círculo de dos leguas de radios, partiendo del zócalo. El argumento de la comisión encargada fue que esta extensión permitiría darle a la capital el espacio necesario para su correcto ejercicio en el futuro, además de que un espacio de ese tamaño no resultaría tan perjudicial para el Estado de México, la entidad que debía ceder ese territorio (*El Sol*, 1824). En el decreto comentado también se

mencionaba a un grupo pericial que definiría los límites, formado por un perito mandado por el gobierno del Estado de México y otro desde el gobierno federal (Aguilar, 1989: 91); sin embargo, ante la negativa del gobierno mexicano, en 1826 se decidió que los pueblos cuya mayoría de población se encontrara dentro del círculo distrital formarían parte del mismo, y en el caso contrario, se reintegrarían al Estado de México.<sup>2</sup>

Tanto en la versión de un círculo perfecto como en la modificación de 1826, la capital tenía por frontera oriente un margen del lago de Texcoco, y por el sur, al dique de Mexicaltzingo y Culhuacán. A pesar de ello nunca se hizo mención de esos elementos, y sólo aparecían en las representaciones cartográficas (figura 1).

Con la entrada del gobierno centralista, en 1836, el 20 de febrero de 1837 se reintegró ese territorio del Distrito Federal al Estado de México (O’Gorman 1979: 81-88). Dicho espacio formaría parte de uno de los distritos en los que estaba dividida la entidad: era el Distrito del Oeste. Aquella jurisdicción tenía por frontera oriente el margen del lago de Texcoco, por el sureste estaba el lago de Chalco, separado del de Xochimilco con el dique de Tláhuac; y al noreste se

integraba el lago de Xaltocan a dicho distrito. Al igual que en el Distrito Federal de 1824, en esa versión no se hacía mención de los cuerpos de agua o infraes-

<sup>2</sup> 18 de abril de 1826, “Los pueblos cortados por la línea pertenecerán al Estado de México si su mayor población quedase fuera del círculo distrital” (Dublán y Lozano, 1786-1912: t. 1, 777). Éste y el resto de leyes y decretos empleados en la presente investigación provienen de Dublán, Manuel y Lozano, José María (1876-1912) *Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expendidas desde la Independencia de la República*. México, t. I-XXIV, recuperado de: <[http://cdigital.dgb.uanl.mx/1a/1080042593\\_C/1080042593\\_C.html](http://cdigital.dgb.uanl.mx/1a/1080042593_C/1080042593_C.html)>.

estructura hidráulica que funcionaban como frontera, bastándose con mencionar que partidos formaban a dicho distrito. Gracias a la cartografía de la época es que se puede distinguir de forma más clara cuáles eran las fronteras precisas del territorio (figura 2).

país, y la gobernó durante el resto del año y hasta finalizado el conflicto. El 5 de febrero de 1848, el régimen extranjero decretó que la jurisdicción del Ayuntamiento de la Ciudad de México se extendería al espacio que ocupaban los distritos del este y oeste del valle de México, junto con el distrito de Tulancingo, que equivaldrían a toda la cuenca (figura 3). Esta configuración sólo duró un par de meses, pues pronto regresó el orden del gobierno federal (López, 2005: 191; McGowan, 2013: 22).

A la par de esos cambios surgió el Instituto Nacional de Geografía y Estadística en 1833 (INEGI, 2009: 1-4) y la Comisión de Estadística Militar en 1839,<sup>3</sup> dependencias que buscaban formar, entre otras cosas, una estadística nacional, para lo cual pedían constantemente cierta información a los gobiernos estatales. Esta institución pasó a ser la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1851 y continuó con su labor estadística;<sup>4</sup> sin embargo, dado los múltiples recordatorios que se emitieron en la época<sup>5</sup> es posible notar que esa labor se vio truncada más de una vez, pues las autoridades estatales carecían de los datos que se les pedían.<sup>6</sup> Por lo que los escasos trabajos de la institución tuvieron que valerse de la recopilación de datos pasados, algunos heredados de la



Figura 2. Mapa del distrito del Oeste, 1837. MO y B, colección Orozco y Berra, núm. clasificador: 234-0v8-7251-A. Tomás Ramón del Moral, *Mapa del Distrito de Tlalnepantla, corregido por la Sociedad de Geografía y Estadística del Estado de México*, México, Sociedad de Geografía y Estadística del Estado de México. 1852. Este distrito del oeste, años después, pasaría a llamarse distrito de Tlalnepantla, pero sin modificar su extensión.

Una década después comenzó la guerra contra Estados Unidos; en ese contexto, el 15 de septiembre de 1847 el enemigo tomó la Ciudad de México, capital del

<sup>3</sup> 30 de septiembre de 1839, “Circular. Establecimiento de la comisión de estadística militar” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. III, 653).

<sup>4</sup> 28 de abril de 1851, “Decreto del congreso general. Se establece la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (antes Comisión Estadística Militar)” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. IV, 63).

<sup>5</sup> 30 de noviembre de 1839, “Circular. Noticias que deben remitir los señores gobernadores de los departamentos, para la formación de la estadística militar” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. III, 668)

<sup>6</sup> 7 de junio de 1861, “Circular de la Secretaría de Fomento. Sobre formación de un diccionario geográfico de la república” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. IX, 229).

Nueva España y otros tantos provenientes de las escasas entidades federativas (INEGI, 2009: 3). Ello se puede notar en trabajos como el *Atlas de la República Mexicana*, de Antonio García Cubas (1856).

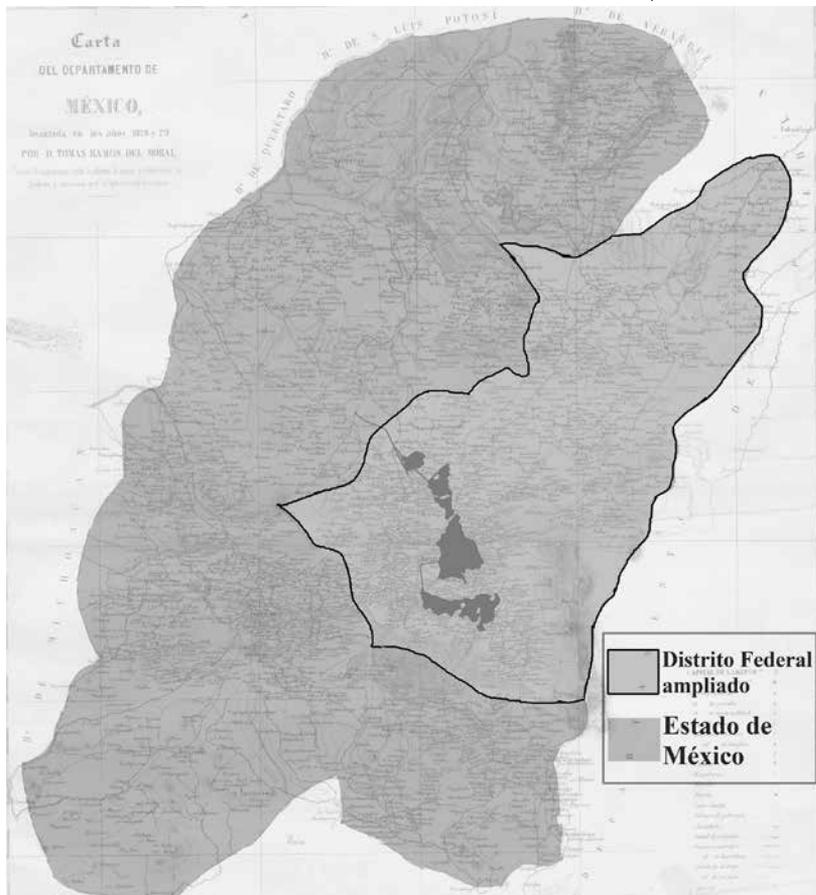


Figura 3. Mapa de la extensión del Ayuntamiento de la Ciudad de México con Estados Unidos, 1848. Mapoteca Manuel Orozco y Berra (MO y B), colección Orozco y Berra, núm. clasificador: 2639-0yB-7251-A. Tomás Ramón del Moral, *Carta del Departamento de México*, México, 1828-1829. En este y el resto de mapas representamos los principales cuerpos lacustres de la cuenca de México, ello para hacer más palpable su uso como fronteras en el Distrito Federal o inclusión dentro de la entidad del valle de México. Como fuente para delinear las configuraciones fronterizas del Distrito Federal utilizamos el texto *Conflictos y cambios en la formación de las fronteras territoriales del Distrito Federal. De su fundación a la república restaurada (1824-1867)* (Ley, 2019: 31-63).

El 16 de febrero de 1854, por decreto del entonces presidente Antonio López de Santa Anna, el Distrito Federal pasaría a llamarse Distrito de México y se reformó su extensión territorial. Respecto de las fronteras lacustres, mencionaba:

Art.1. El distrito de México se extenderá hasta las poblaciones que expresa este decreto, y a cuantas al-

deas, fincas, ranchos, terrenos y demás puntos estén comprometidos dentro de los límites, demarcaciones y pertenencias de las poblaciones mencionadas [...], por el Oriente el Peñón Viejo, y entre este rumbo, el N.E. y N., hasta la medianía de las aguas del lago de Texcoco.

Art. 2. Se divide el Distrito en las prefecturas interiores y centrales que forman la municipalidad de México [...] y en tres exteriores, a saber: la 1era del Norte cuya cabecera será Tlalnepantla: la 2da del Occidente, cuya cabecera será Tacubaya: la 3era del sur cuya cabecera será Tlalpan.

La primera comprende en su límite exterior desde los septentrionales y orientales de Azcapotzalco, la demarcación de Tlalnepantla, hasta tocar con la de San Cristóbal Ecatepec, *el lago de Texcoco hasta los terrenos de Peñón Viejo inclusive*.

[...] La tercera comprenderá toda la demarcación de Coyoacán, las de Tlalpan, Tepepa, *Xochimilco sus ciénagas y lagunas hasta Peñón Viejo* y sus pertenencias, y todos los terrenos y poblaciones desde la línea hasta los límites de la municipalidad de México.<sup>7</sup>

Como podemos notar, ya comenzaban a hacer acto de presencia las fronteras o zonas lacustres. Resaltando las orillas del lago de Texcoco, hasta el Peñón Viejo y las ciénagas de Xochimilco. El 27 de marzo del mismo año se especificaron de mejor forma las fronteras de la capital:

1. La Norte (su cabecera Tlalnepantla) *comenzará en el canal que sale de esta capital para el lago de Texcoco; seguirá por la línea media de este hacia el Norte, a tomar en su demarcación a San Cristóbal Ecatepec y continuando por la línea occidental del lago del mismo nombre hasta donde este se divide, se dirigirá luego al poniente para comprender a Tultitlán y de aquí inclinándose al Sur hasta el Molino*

<sup>7</sup> 6 de febrero de 1854, “Se declara la comprensión del Distrito de México” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. VII, 49). [N. del a.: Todas las secciones en cursiva en este y el resto de decretos fueron señaladas por quien suscribe.]

Viejo, se prolongará al S.E por todo el camino que viene de San Pedro Azcapulzantongo a esta capital.

3. La prefectura del Sur (su cabecera Tlalpam) tendrá por límites [...] al N. tomará dentro de su comprensión a Tuyahualco, *todo el lago Xochimilco*, y por Tlamac y Santa Catarina, *seguirá la división hasta tocar el camino de Puebla en la hacienda de los Reyes, desde donde por la línea Sur y Oeste del lago de Texcoco*, rematará en el punto de partida de la división de Tlalnepantla.<sup>8</sup>

En ese decreto se precisó el uso de los cuerpos de agua que servían como frontera, tanto interna como externa. Cabe resaltar que se integró todo el lago de Xochimilco pero no se mencionó al dique de Tláhuac, su frontera histórica. Más adelante, el 11 de diciembre se anexaron los territorios del partido de Chalco, el distrito de Tlalnepantla y el resto del distrito de Tlalpam (INEGI, 1997: 68-69). Así, además de que se anexaba el espacio que tuvo el distrito del Oeste en el primer centralismo, también se incluía el lago de Chalco al sureste, y al norte, San Cristóbal, Xaltocan y Zumpango, con lo que sólo quedaba el de Texcoco fuera de la jurisdicción (figura 4).

En 1855, después de que el general Juan Álvarez derrocará a Antonio López de Santa Anna, se configuró una vez más el tamaño del Distrito Federal, con lo que quedó formado por el Distrito Federal de 1826 más la anexión del distrito de Tlalpam.<sup>9</sup> A la postre, ésta sería la extensión defendida por el gobierno federal por excelencia, y en la cual, una vez más, no se hace mención de las fronteras lacustres ni los cuerpos de

agua que son parte del Distrito Federal. Pero con el conocimiento previo podemos saber que el lago de Chalco, al sur, y al este el lago de Texcoco, eran las fronteras de la capital (figura 5).<sup>10</sup>

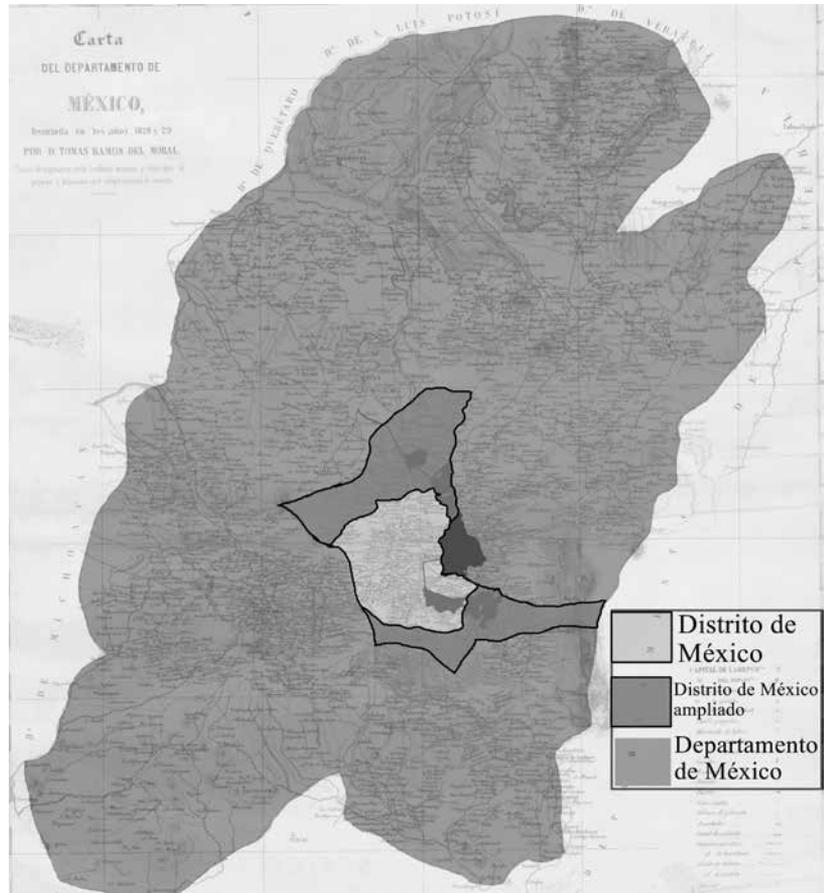


Figura 4. Mapa del distrito de México santanista. MO y B, colección Orozco y Berra, núm. clasificador: 2639-OYB-7251-A, Tomás Ramón del Moral, *Carta del Departamento de México*, México, 1828-1829.

La cuenca de México, al ser el espacio donde el gobierno central poseía mayor control, fue uno de los puntos privilegiados para arduos estudios geográficos (Mendoza, 1989: 14-17). En la época el grupo más importante fue la Comisión del Valle de

<sup>8</sup> 27 de marzo de 1854, “Se designan los límites de la prefectura del Distrito de México” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. VII, 81-82).

<sup>9</sup> 25 de noviembre de 1855, “Orden del ministerio de fomento. Queda incorporada la ciudad de Tlalpam al Distrito Federal” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. VII, 607).

<sup>10</sup> En 1861, durante el efímero triunfo de los liberales juaristas, se retomó este Distrito Federal; sin embargo, no hubo oportunidad de modificar o detallar sus fronteras. En 1867 con el triunfo definitivo de la república se volvió a retomar esta versión del distrito, una vez más sin llevar a cabo algún cambio hasta final del siglo XIX.

México, en 1855, la cual creó distintos planos de la zona, siendo el más importante la *Carta Hidrográfica del Valle de México*,<sup>11</sup> aunque también crearon cartas de distintas municipalidades.<sup>12</sup> Para el caso que nos ocupa, crearon un plano del Distrito Federal en 1857<sup>13</sup> y otros, de los lagos de Texcoco,<sup>14</sup> Zumpango, Xaltocan, San Cristóbal,<sup>15</sup> Xochimilco y Chalco en 1861 y 1862;<sup>16</sup> todo ello ayudó a definir los límites de la capital del país y de sus lagos vecinos. Resulta interesante también en 1856 se expidió una serie de prevenciones para la Dirección de las Aguas del Desagüe que contemplaba, entre otras cosas, el amonajamiento de los límites del lago de Texcoco;<sup>17</sup> ello explicaría la necesidad de las cartas de los lagos.

Como parte del pensamiento liberal de la época, distintas dependencias nacionales comenzaron a descentralizarse, eso se puede notar con la aparición del Ministerio de Fomento en 1854, que se encargaría de los estudios y administración territorial en el país.<sup>18</sup> Pero más importante, también manejaría las obras

hidráulicas de la cuenca de México.<sup>19</sup> Esta diversificación del aparato estatal permitió cubrir de mayor y mejor manera la administración de los recursos naturales del territorio mexicano.

<sup>11</sup> MO y B, colección general, núm. clasificador: 2338-CGE-0-A. Francisco Díaz Covarrubias, *Carta Hidrográfica del Valle de México*, México, Ministerio de Fomento, 1862.

<sup>12</sup> MO y B, colección general, núm. clasificador: 1274-CGE-725-B. Comisión del Valle de México, *Plano de Guadalupe Hidalgo*, México, 1856; colección Orozco y Berra, núm. clasificador: 2629-OYB-725-A. José María Vergara Lope, *Plano de Azcapotzalco*, México, 1857.

<sup>13</sup> MO y B, colección general, núm. clasificador: 1695-OYB-725-A. Almaraz Ramón Díaz, Comisión del Valle de México, Díaz Francisco Iglesias M. *Plano topográfico del Distrito de México*, México, Comisión del Valle de México, 1857.

<sup>14</sup> MO y B, colección Orozco y Berra, núm. clasificador: 364-OYB-7251-A. Comisión del Valle de México, *Croquis del Lago de Texcoco y sus inmediaciones*, México, Comisión del Valle de México, 1861.

<sup>15</sup> MO y B, colección Orozco y Berra, núm. Clasificador 363-OYB-7251-A. Comisión del Valle de México, *Croquis de los Lagos del Norte del Valle de México*, México, Comisión del Valle de México, 1861-1862.

<sup>16</sup> MO y B, colección Orozco y Berra, núm. clasificador 2654-OYB-7251-B. Comisión del Valle de México, *Croquis de los lagos de Chalco y Xochimilco*. México, Comisión del Valle de México, 1862.

<sup>17</sup> 12 de abril de 1855, "Decreto de gobierno. Prevenciones para la dirección de las aguas del desagüe" (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. VII, 460).

<sup>18</sup> 22 de abril de 1853, "Decreto del gobierno. Bases para la administración de la república" (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. VI, 366).

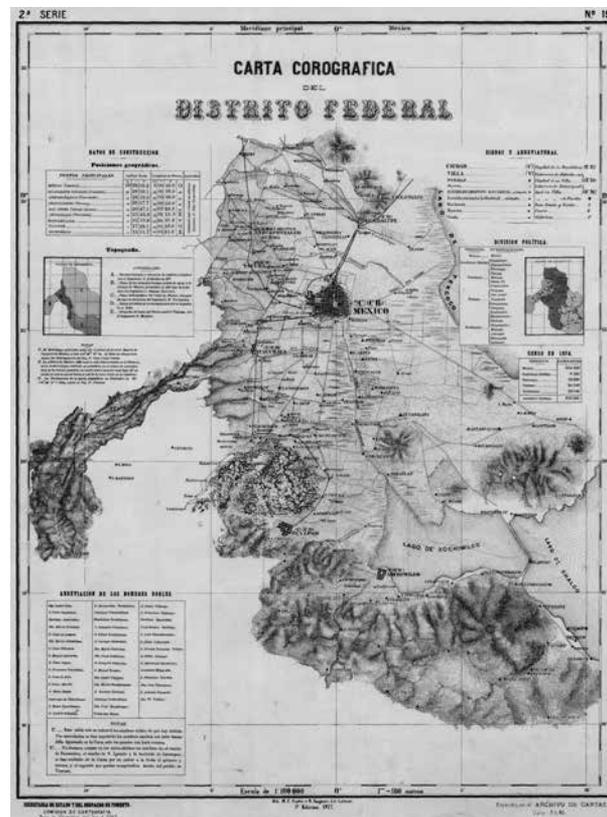


Figura 5. Mapa del Distrito Federal, 1855-1903. MO y B, colección general, núm. clasificador: 1196-CGE-7252-A, Ing. A. Díaz, *Carta corográfica del Distrito Federal construida en la Secretaría de Fomento por disposición del secretario del ramo*, México, Secretaría de Fomento. 1877.

Después, con la Guerra de Reforma, el país entró en una década bélica entre el 17 de diciembre de 1857 al 1 de enero de 1861, y la Intervención francesa, con el Segundo Imperio del 8 de diciembre de 1861 al 21 de junio de 1867. En ese periodo los llamados conservadores, con Miguel Miramón en 1859; los liberales, con Benito Juárez en 1862, y el Imperio de Maximiliano de Habsburgo, en 1865 dominaron la capital. A

<sup>19</sup> 30 de enero de 1855, "Decreto de gobierno. Se ponen a cargo del ministerio de fomento los ramos de empedrados, limpia de atarjeas, zanjas, entre otros" (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. VII, 396).

su vez, cada uno en su momento formó una entidad del Valle de México, que se extendía por toda la cuenca.

En el caso de los conservadores (McGowan, 2013: 30) y los liberales,<sup>20</sup> en sus decretos de extensión del Estado del Valle de México sólo se hacía mención de los distritos y partidos que formaban parte de la entidad (figura 6).

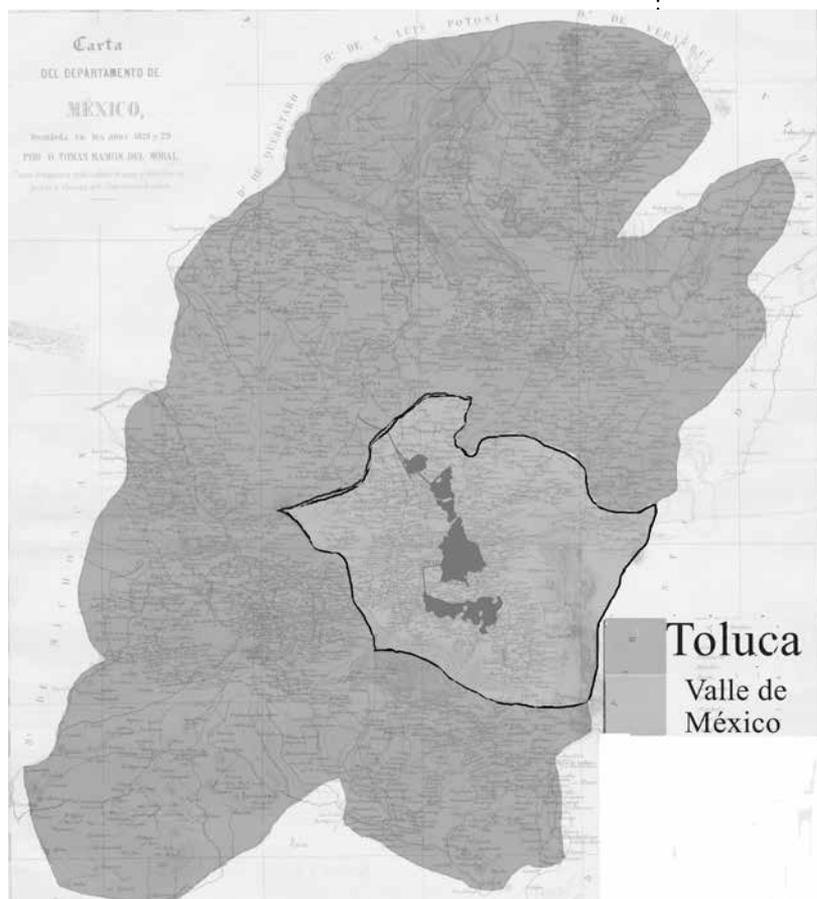


Figura 6. Mapa del departamento del Valle de México, 1859 y distrito militar del Valle de México, 1862. MO y B, colección Orozco y Berra, núm. clasificador: 2639-078-7251-A, Tomás Ramón del Moral, *Carta del Departamento de México*, México: 1828-1829. Tanto la versión conservadora como la liberal de una entidad del Valle de México tenían exactamente la misma extensión.

Miguel Miramón, general de división en jefe del ejército, y Presidente sustituto de la República Mexicana, a los habitantes de ella, sabed: que en uso de las facultades de que estoy investido, he tenido a bien decretar lo siguiente:

<sup>20</sup> 7 de junio de 1862, “Decreto del gobierno. Formación de tres distritos militares en el Estado de México” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. IX, 473).

Art. 2° Los distritos de Texcoco, Tlalpan y Tlalnepantla continuarán unidos al distrito de México, formando un departamento que se titulará el Valle de México, su capital la ciudad de este nombre; y el Territorio de Iturbide seguirá conforme a la ley de su erección.

Por tanto, mando se imprima, publique, circule y se le dé el debido cumplimiento. Dado en el Palacio Nacional de México, a 27 de abril de 1859 (McGowan, 2013: 30).

Benito Juárez, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, a sus habitantes, sabed:

Que en atención a que en el Estado de México ha venido a radicarse la guerra civil: que para terminarla hay extrema dificultad.

[...] Art. 1-Se formarán tres distritos militares en el territorio del Estado de México.

[...] 5- Los distritos de Chalco, Texcoco, Otumba, con excepción del antiguo distrito de Apam, Zumpango de la Laguna y Tlalnepantla, se agregan al Distrito Federal y quedarán sujetos a las autoridades constituidas y leyes vigentes en él.

Por tanto, mando se imprima, publique, circule y observe. Dado en el Palacio Nacional de México, a siete de junio de mil ochocientos sesenta y dos.<sup>21</sup>

Por otra parte, en 1865 el imperio dividió con sumo detalle su versión de la entidad del Valle de la mano de Manuel Orozco y Berra. En este caso se dijo que:

Departamento del Valle de México. Confina al Norte con los departamentos de Tulancingo y de Tula, separado del primero por los antiguos límites de las municipalidades de Ajajusco y de Temascalapa, y del segundo por los de la municipalidad de Tecámac, quedando para el Valle de México el pueblo de Tizayuca, las municipalidades de Zumpango, Huehuetoca, y Tepeji, en toda la parte que corresponde al desagüe general, hasta la incorporación del canal de Nochistongo en el río de Tula.

[...] Al Oeste con los departamentos de Toluca y de Tula, separado del primero por la cadena de mon-

<sup>21</sup> 7 de junio de 1862, “Decreto del gobierno. Formación de tres distritos militares en el Estado de México” (Dublán y Lozano, en *Legislación*, 1876-1912: t. IX, 473).

tañas que cierran el Valle por este lado, y del segundo por todas las alturas que dan nacimiento, así a las vertientes que forman el río de Cuautitlán, como todas las demás que desaguan en el Valle, y después el afluente más oriental de los que componen el río de Tula y la corriente de éste hasta el lugar conocido con el nombre de Salto (1866: 369; figura 7).

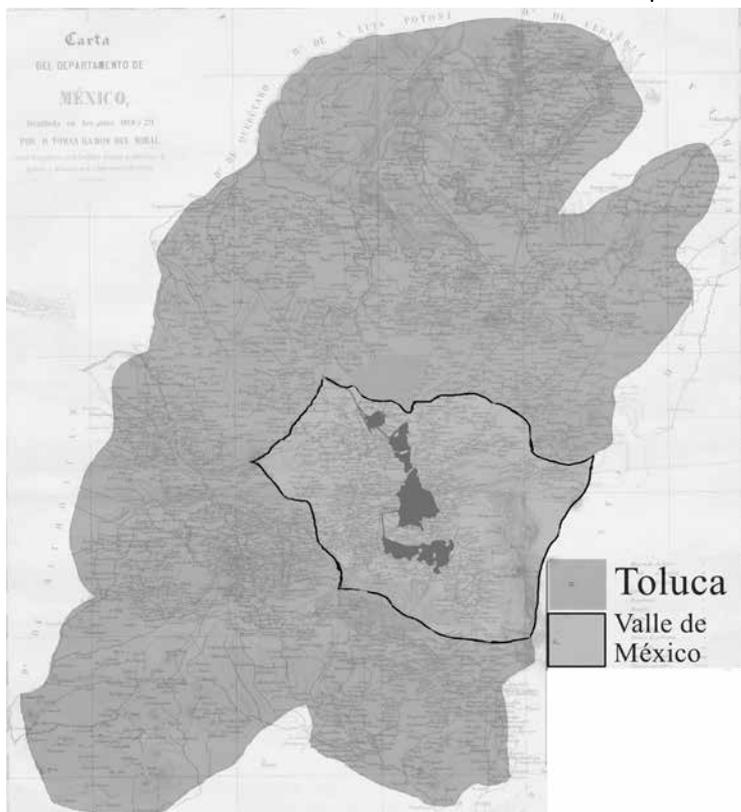


Figura 7. Departamento del Valle de México en el segundo imperio, 1865. M O y B, colección Orozco y Berra, N° clasificador 2639-OYB-7251-A, Tomás Ramón del Moral, *Carta del Departamento de México*. México: 1828-1829.

En abril de 1867 el gobierno federal de Juárez retomó la capital del país y en julio se reinstalaba de forma permanente el gobierno federal. En ese proceso de pacificación se regresó al Distrito Federal de 1855 de Juan Álvarez.

En 1882 se autorizó al Ejecutivo para formar el Catastro de la República<sup>22</sup> y la Estadística General

<sup>22</sup> 31 de mayo de 1882, “Decreto del congreso. Autoriza al Ejecutivo para que proceda a formar el catastro de la república” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. XVI, 279).

de la República.<sup>23</sup> Este último intento por recopilar información fue mucho más productiva. Pues a la par del decreto apareció la Comisión Geográfica Exploradora,<sup>24</sup> junto con otras instituciones o agrupaciones a locales y nacionales para el estudio del territorio. Como antecedente a tales proyectos, en 1878 la Comisión de Aguas de la Ciudad de México creó una nueva carta de los límites del lago de Texcoco.<sup>25</sup>

Finalmente, el 4 de junio de 1888 se emitió la Ley General sobre Vías de Comunicación, la cual por primera vez apuntaba al uso de las aguas como una frontera con otros países y entre entidades de la federación.<sup>26</sup>

Ese proceso de ajustes territoriales del Distrito Federal fue el más detallado en aquel siglo. Pues desde 1896 el presidente Porfirio Díaz pidió al Congreso la oportunidad de definir las fronteras del distrito. Derivado de ello, en 1897 se emitieron distintas cartas de las fronteras entre la capital y los estados de México y Morelos.<sup>27</sup> Además, también surgió la Comisión del Catastro del Distrito Federal, que colaboró en la definición y señalización de aquellos territorios.<sup>28</sup> Así pues, en 1898 ya existía amplio material actualizado para definir las fronteras de la capital.

Un año después, en 1899, el presidente pidió la autorización para modificar la división

<sup>23</sup> 26 de mayo de 1882, “Decreto del congreso. Se establece la dirección general de estadística” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. XVI, 264).

<sup>24</sup> 11 de junio de 1883, “Decreto del gobierno. Reglamento para la formación de la estadística general de la república” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. XVI, 559).

<sup>25</sup> MO y B, colección general, núm. clasificador: 2444-CGE-7251-B. Velazquez J.M. Aldasoro A. miembros de la Comisión del Desagüe y limpia de la Ciudad de México, *Plano del Lago de Texcoco*, México, Boletín de la Sociedad Andrés del Río, 1866.

<sup>26</sup> 4 de junio de 1888, “Decreto del congreso. Ley sobre vías generales de comunicación” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. XIX, 153).

<sup>27</sup> MO y B, colección general, núm. clasificador: 1203-CGE-7216-A, Antonio Linares, *Plano de los límites del Distrito Federal con los estados de México y Morelos*, México, 1897.

<sup>28</sup> 22 de diciembre de 1896, “Decreto del Congreso. Manda a formar el catastro del Distrito Federal” (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. XXVI, 579-580).

interna del Distrito Federal así como su estructura política,<sup>29</sup> situación que derivó en la primera Ley Orgánica del Distrito Federal en 1903. En el apartado territorial, se retomó el decreto de 1898, más una detallada división interna del Distrito Federal, en la cual se fincaba que se componía de trece municipalidades: México, Guadalupe Hidalgo, Atzacapotzalco, Tacuba, Tacubaya, Mixcoac, Cuajimalpa, San Ángel, Coyoacán, Tlálpam, Xochimilco, Milpa Alta e Ixtapalapa. (1903: 7-8).

En la cuestión de la división interna, la amplia mayoría de esas fronteras municipales hacía mención de algún cuerpo de agua o infraestructura hidráulica. Resaltando el río Consulado, de la Piedad, de los Morales, Mixcoac, Churubusco, el acueducto de Tacubaya, así como el dique de Tláhuac, Canal Nacional o la garita de San Lázaro, entre otros puntos. Respecto de las fronteras externas, si bien en los trabajos cartográficos se puede observar la colindancia con el lago de Texcoco, en el discurso escrito en lugar de hacer referencia a los cuerpos de agua, se recurrió a la mención distintas mojoneras repartidas en toda la ribera de los lagos. Esos mojones solían tener nombres que remitían a sitios históricos o actividades lacustres, tales como: los Barcos, Tlatel de los Barcos, Pantitlán, el Tepozán y los Pantanos (Ley Orgánica del Distrito Federal, 1903: 8-20).

## Conclusiones

Como un primer vistazo podemos notar una tendencia por incorporar a toda la cuenca en una entidad del Valle de México. Esa constante nos habla de la necesidad por captar la región de la cuenca homónima. Pero también apunta a las dificultades inmediatas que se tenían para delinear esta nueva entidad. Por lo cual, era mucho más práctico recurrir a las fronteras de antaño conocidas. No en vano la mayoría de los decretos nos hablan de jurisdicciones locales previas, que ahora se incorporaban a la capital. De

manera similar, en los casos de un pequeño Distrito Federal, estos eran creados de forma improvisada, sin adecuarse a alguna acotación específica que pudiera servir como frontera. Conformándonos con las representaciones cartográficas, donde esos elementos se hacían presentes de forma indirecta.

El primer paso para una transición fue la delimitación, que se hizo en diciembre de 1854 del entonces Distrito de México. Y posteriormente la delimitación que marcó Manuel Orozco y Berra en 1865 para situar el Departamento del Valle de México. Aunque en ambos experimentos se respetó la región de la cuenca de México, resaltaba la diversidad de acotaciones, naturales y sociales, para delimitar la entidad. Esta evolución también incluyó una mayor percepción de las fronteras lacustres como delimitaciones territoriales, ahora haciendo uso de las mismas en la expedición de los decretos fronterizos.

Para poder llegar a ese punto, en la primera mitad del siglo XIX se tuvo que recopilar la información geográfica sobre el territorio nacional, incluyendo los lechos lacustres en cuestión. Para ello surgieron dependencias como la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, que trataron de generar una estadística nacional. Posteriormente el gobierno federal tuvo que descentralizarse y, con la creación del Ministerio de Fomento en 1854, se pudo tener mayor capacidad ya no sólo para recopilar información pasada, sino para generar nuevos estudios sobre el territorio nacional.

Es así que para 1899, con la reforma en la división interna del Distrito Federal, pero sobre todo con la Ley Orgánica del Distrito Federal en 1903, el gobierno federal contaba con el conocimiento necesario sobre los elementos naturales. Esto se percibe con el amojonamiento del lago de Texcoco y la próxima conclusión del Desagüe del Valle de México, que permitieron trazar de forma definitiva los anteriores límites lacustres del Distrito Federal, ya no delineándolos con base en la toponimia heredada del pasado prehispánico y colonial, sino a partir de estudios catastrales y geodésicos.

<sup>29</sup> 14 de diciembre de 1899, "Autorización al Ejecutivo para organizar el Distrito y Territorios Federales" (Dublán y Lozano, 1876-1912: t. XXXII, 839).

## Bibliografía

- AGUILAR GENARO, Silvana (1989), “La pérdida de la capital del Estado de México a raíz de la creación del Distrito Federal”, tesis de licenciatura, UAM-I, México, 1989.
- BIRRICACHA, Diana (s.f.), “Legislación en torno al agua, siglo XIX y XX”, en Comisión Nacional del Agua (coord.) *Semblanza histórica del agua en México*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- CASTILLO VELAZCO, José María del (1869), *Colección de bandos, disposiciones de policía y reglamentos municipales de administración del Distrito Federal*, México, Imprenta de V. G. Torres.
- DUBLÁN, Manuel y LOZANO, José María (comps.) (1876-1912), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, tt. I-XXIV, México, Imprenta del Comercio.
- EL SOL (1824), “Suplemento al número 497”, *El Sol*, núm. 497, México, 23 de octubre.
- GALVÁN, Mariano (1865), *Ordenanzas de tierras y aguas*, México, Librería del Portal de Mercaderes.
- GARCÍA CUBAS, Antonio (1856), *Atlas geográfico, estadístico e histórico de la República Mexicana*, México, Imprenta J. M. Lara.
- GIBSON, Charles (1964), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1821)*, México, Siglo XXI.
- HERNÁNDEZ FRANYUTI, Regina (2008), *El Distrito Federal: Historia y vicisitudes de una invención, 1824-1994*, México, Instituto Mora.
- INEGI (1997), “Cambios en la División del Distrito Federal”, en *División territorial del Distrito Federal de 1810 a 1995*, México, INEGI.
- \_\_\_\_ (2009), *125 años de la Dirección General de Estadística: 1882-2007*, México, INEGI.
- JUNTA DIRECTIVA DEL DESAGÜE DEL VALLE DE MÉXICO (1902), *Memoria histórica técnica y administrativa de las obras del desagüe del valle de México 1449-1900*, tt. I y II. México, Tipografía de la Oficina Impresora de Estampillas, Palacio Nacional.
- LEFEBVRE, Henri (2013), *La reproducción del espacio*, Madrid, Capitán Swing.
- Ley de Organización Política y Municipal del Distrito Federal* (1903), México, Imprenta del Gobierno Federal en el Ex-arzobispado.
- LEY PÉREZ, Brian Alexis (2019), “Conflictos y cambios en la formación de las fronteras territoriales del Distrito Federal. De su fundación a la república restaurada (1824-1867)”, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
- LIMOINE VILICAÑA, Ernesto (1978), *El desagüe del valle de México durante la época independiente*, México, IIH-UNAM.
- LÓPEZ DE LA ROSA, Edmundo (2005), *Historia de las divisiones territoriales de la cuenca de México*, México, Asamblea Legislativa del Distrito Federal.
- MCGOWAN, Gerald (2013), *El estado del valle de México 1824-1917*, 2a. ed., México, El Colegio Mexiquense / Gobierno del Estado de México.
- MENDOZA VARGAS, Héctor (1993), “Los ingenieros geógrafos de México, 1823-1915”, tesis de maestría, FFL-UNAM, México.
- O’GORMAN, Edmundo (1979), *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Porrúa.
- OROZCO Y BERRA, Manuel (1880), *Historia antigua y de la conquista de México*. Tomo II, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva.
- \_\_\_\_ (1866), “Idea de las divisiones territoriales de México, desde los tiempos de la dominación española hasta nuestros días. Población actual”, *El Mexicano, Periódico Bisemanal Dedicado al Pueblo*, t. I, núm. 53, México, 8 de julio.

Verónica Zamora Jiménez\*

*Resumen:* A partir de un estudio etnográfico en San Andrés Mixquic (Ciudad de México) durante la celebración del Día de Muertos, el presente artículo analiza la incidencia de distintos tipos de fronteras en la construcción y preservación de la cultura y la identidad de pueblos e individuos. Del mismo modo, se exponen algunas conclusiones que muestran los mecanismos implicados en la resistencia que algunas comunidades locales adoptan frente a los procesos de globalización, para abonar al mantenimiento de la diversidad cultural, en donde, cabe decir, la noción de fronteras ocupa un lugar determinante.

*Palabras clave:* fronteras, cultura, identidad, comunidades locales, globalización, Día de Muertos.

*Abstract:* Based on an ethnographic study in San Andrés Mixquic (Mexico City) during the Day of the Dead celebration, this article analyzes the incidence of different types of borders in the construction and preservation of the culture and identity of peoples and individuals. In the same way, it exposes some conclusions that show the mechanisms involved in the resistance that some local communities adopt in the face of globalization processes, to contribute for the maintenance of cultural diversity, where, it should be said, the notion of borders occupies a determining place.

*Keywords:* borders, culture, identity, local communities, globalization, Day of the Dead.

# Fronteras que configuran cultura e identidad: el Día de Muertos en San Andrés Mixquic

Borders that Shape Culture and Identity: the Day of the Dead in San Andres Mixquic

durante las últimas décadas, el mundo ha sido testigo y protagonista de un fenómeno que ha definido en múltiples formas el curso de lo que hoy se constituye como su realidad. Originada en los ámbitos económico y tecnológico, pero con una singular capacidad de incidir ya sea paulatina o abruptamente, en lo político, en lo social y en lo cultural, la globalización ha de ser considerada en los distintos ejercicios encaminados a comprender los procesos subyacentes al estado actual de las diversas sociedades.

En un sentido básico, la globalización implica la desterritorialización de las relaciones, suprimiendo a nivel mundial los límites impuestos por las fronteras geográficas, o, como mejor la define Scholte (2000; en Giménez, 2002: 26), se refiere a “la proliferación de relaciones suprateritoriales, es decir de flujos, redes y transacciones disociados de toda lógica territorial, es decir no sometidos a las constricciones propias de las distancias territoriales y de la localización en espacios delimitados por fronteras”.

La premisa en torno a la globalización que para el presente trabajo adquiere mayor relevancia destacar es la que sostiene la transformación de las relaciones como consecuencia de la superación de fronteras. Y es que ello implica, entonces, que las primeras se configuran en función de la manera en que las segundas se hallan dispuestas para los individuos.

Numerosas investigaciones desde distintas disciplinas han abonado al estudio de la globalización y sus efectos en la reestructuración de las sociedades. Preyer (2016: 63-64) identifica distintas líneas de interpretación, y distingue, por un lado, aquellas que destacan factores heterogeneizadores, y por el otro, las que resaltan los de tipo homogeneizador. Las

Postulado: 28.11.2019  
Aceptado: 20.06.2020

\* Psicóloga egresada de la UNAM; investigadora independiente. Correo electrónico: <atp\_veronicazamora@hotmail.com>.

primeras conciben la globalización como sinónimo de americanización, al observar el desvanecimiento paulatino de la diversidad cultural para dar paso a una cultura mundial unificada, basada en los principios de una sociedad de consumo; producto ello, de la expansión estadounidense. Sin embargo, al mismo tiempo, reconocen algunas civilizaciones con identidades religiosas y étnicas sumamente arraigadas, la existencia de elementos culturales imposibles de armonizar con los de Occidente, debido en gran parte a que estas incluyen, entre sus más grandes principios, el rechazo al contacto e influencia de otras. Las líneas de tipo homogeneizador, por su parte, aluden a una tendencia en las sociedades a converger en el rumbo de un cambio estructural común, dando lugar a una modernidad mundial. La economía de mercado que garantizará estabilidad y prosperidad se originó en Occidente, pero posee como estrategia de éxito, la generación de ciertas variantes locales para ajustar los productos a cada contexto y garantizar su comercialización. El resultado final es la creación de una sociedad mundial de consumo con múltiples beneficios económicos, con la consecuente pérdida de identidad y autonomía culturales. Ambas lecturas vislumbran, como efecto ineludible de la globalización, la configuración de una sociedad mundial singular, con poco margen para las manifestaciones de la diversidad cultural. Además, arguyen que toda referencia a lo global, excluye en sí mismo, lo local.

Preyer (2016: 65) señala que en 1995 Roland Robertson, por el contrario (y a modo de crítica frente a esas posturas), definió la globalización, como “la simultaneidad y la interpenetración de los dominios local y global como un proceso multidimensional”, acuñando el término de *glocalización*. La *glocalización* así pensada, en primer lugar, rechaza que los procesos implicados en la globalización inevitablemente pongan en riesgo el carácter local de las comunidades. Si bien reconoce la tendencia en muchos casos de crear productos y servicios globales ajustados a estilos locales para una mayor penetración en el mercado, también subraya la posibilidad de que las culturas locales adopten una postura crítica y de

resistencia frente a los fenómenos globales (Giulianotti y Robertson, 2007: 134).

En ese mismo sentido, Urueta (2013: 40) concibe la globalización como un proceso dialéctico que “crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas”, con lo que exhibe la confluencia en espacio y tiempo, de fenómenos globales y locales que se recrean mutuamente. Parafrasea, además, a Fazio Vengoa, quien llama a concebir la globalización como un hecho que desfigura las “fronteras entre lo interno y lo externo e induce a un nuevo tipo de vinculación que articula multifacéticamente estos dos ámbitos”, es decir, no de una manera única y predecible, sino dinámica y particular.

Homobono (2019: 21, 23) revela una condición dialéctica en las dinámicas generadas por la globalización, que por un lado genera vínculos transnacionales (que de ninguna manera derivan en la conformación de una cultura universal), pero por el otro, también provoca una creciente heterogeneidad y reforzamiento de identidades locales, que se revivifican y se reinventan, garantizando su permanencia. La globalización deriva, así, en procesos de homogeneización, pero sobre todo, de diferenciación y reivindicación de alteridades; de modo que la correlación entre lo global-local o *glocalización* ha de ser “entendida en términos más de interpenetración, que de contraposición dicotómica”.

Inclusive, Giménez (2002: 30), tras advertir que la manifestación de lo global sólo puede ser entendida en el marco de la manifestación de lo local, advierte que “una teoría de la globalización requiere ser elaborada en contrapunteo con una teoría de lo local”.

A la luz de los planteamientos aquí expuestos, parece claro que la disolución de fronteras inherente a los procesos de globalización no representa en sí misma un factor para la pérdida de identidades locales, sino que, por el contrario, puede constituirse en un desencadenante para su fortalecimiento. Esta tesis, sin embargo, más allá de cerrar la discusión, la expande, y genera nuevas interrogantes en el intento

por avanzar en la comprensión del impacto que dicha desfronterización tiene en la estructuración de culturas e identidades: ¿de qué manera ocurre tal reavivamiento local?, ¿en qué medida se hace necesaria la presencia de algún tipo de frontera para la configuración de la identidad de un pueblo y de un individuo?, ¿podría considerarse la existencia de fronteras en el orden de lo simbólico como supletoria de las fronteras geográficas en tendencia a desaparecer?, son sólo algunas de ellas.

Como primer paso para avanzar en la discusión de dichas preguntas es menester partir de una revisión conceptual en torno a las nociones de cultura e identidad, reconociendo desde un principio, lo que Giménez (2005b: 1) advierte como relación simbiótica entre ambas, en donde la primera se ubica como referente a partir del cual adquiere forma la segunda. El concepto de cultura que interesa destacar en el marco de la presente investigación es el que Giménez señala como “la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en ‘formas simbólicas’, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (2005b: 1). De igual forma, lo que él mismo inscribe como “la configuración compleja de formas simbólicas elaboradas y producidas por un determinado grupo humano a lo largo de su historia con el fin de dar sentido a su vida y de resolver sus problemas vitales. Ese tipo de cultura es, por su propia naturaleza, particularizante, social y geográficamente localizada y, sobre todo, diferenciadora respecto de los otros, lo que quiere decir que está siempre disponible como matriz potencial de identidad” (Giménez, 2005c: 179).

De lo anterior, vale apuntar que la cultura, entonces, se refiere a la disposición de un conjunto de símbolos y significados creados por una organización social diferenciada, para dar sentido al mundo que la rodea, dentro de un contexto histórico y geográfico específico; que al ser interiorizados por sus miembros, conducen a la configuración de su identidad. Y es en este sentido que, como indica Bassand (1981;

en Giménez, 1996: 14), “la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante; a la vez estructurada y estructurante”.

Al hablar de las dimensiones en las que la cultura se manifiesta, Durham (1984:72-73) distingue tres: en la comunicación, que incluye los símbolos y emblemas, la lengua, la alimentación, el vestido y demás (no en un sentido funcional, sino de significado); en los modos de conocimiento, como la ciencia, pero también las creencias, el conocimiento práctico y el sentido común; y en la visión del mundo, que incluye la filosofía de vida, la relación con la naturaleza, la religión, los valores, etcétera. Es decir, la cultura “está en todas partes: verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorpora a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal”.

Así, es absolutamente dable afirmar que toda manifestación cultural es, en sí misma, una fuente de elementos constitutivos de la identidad de los miembros de cada grupo social. De hecho, Giménez (2000: 28) concibe la identidad como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. En este punto conviene destacar que la identidad está conformada no sólo por una serie de significados culturales interiorizados, sino que, sobre todo, es a través de ellos que los individuos levantan fronteras que, por un lado, les dotan de un sentido de pertenencia y por el otro lado, los distinguen de los de afuera.

Barth (1976: 17) va más allá y, derivado de sus investigaciones sobre la identidad en grupos étnicos, argumenta que son justamente las fronteras y la capacidad de los pueblos e individuos para mantenerlas —aun en interacción con otros grupos— lo que sostiene su identidad, pues si bien los componentes culturales pueden cambiar como resultado de circunstancias históricas, la identidad puede permane-

cer intacta gracias a la estabilidad de las fronteras (lo cual, no significa de algún modo, que pueda estar vacía de contenido cultural). Sugiere en este contexto que las investigaciones para el caso de los pueblos indígenas no deben circunscribirse a la identificación de los rasgos culturales que integran su identidad, sino que deben incluir el análisis de los mecanismos que les han permitido mantener sus fronteras frente a los cambios sociales, económicos, políticos y hasta culturales, que han permeado su historia.

Pero, tan importante es que los individuos se reconozcan distintos a los de afuera, como lo es que los otros también lo hagan, pues la interpretación que los otros hacen se convierte también en un referente para la construcción de la propia identidad (Hernández y Mercado, 2010: 247).

Respecto de la manera en que ocurre la transmisión de la cultura y el desarrollo de la identidad de los individuos, Hernández y Mercado (2010: 246), así como Giménez (2005a: 501), señalan que ello ocurre en el marco de los grupos sociales a los que estos pertenecen (nacionales, étnicas y familiares, entre otras), a partir de la participación en espacios de interacción cotidiana con personas, símbolos, ritos, mitos, la lengua, etcétera.

No obstante, los sujetos miembros de un grupo, lejos de ser entes pasivos y meros receptáculos de la cultura, llevan a cabo un proceso activo y subjetivo en la construcción de su propia identidad, convirtiéndose ésta en fuente de sentido por y para los actores mismos, por lo que habrá que ocupar algunos renglones para hablar de ellos. Giménez (2005b: 8) menciona algunos rasgos que definen a un actor social: ocupa una o varias posiciones en la estructura social, interactúa con otros miembros de su grupo social, posee una imagen distintiva de sí mismo en relación con los otros, elabora y concreta proyectos, y quizás el más importante: se encuentra en constante proceso de socialización y aprendizaje, pues nunca termina de configurarse definitivamente.

Ahora bien, si se reflexiona en torno a las representaciones que tienen mayor potencial para permear la identidad de los pueblos y los individuos, sin duda

reconoceremos entre ellas a las que se encuentran vinculadas con la muerte; y es que este evento ineludible en la realidad humana genera y moviliza significados que llegan a colocarse en la base de la construcción sociocultural de un pueblo, para incidir de manera profunda en su organización social y comunitaria. En todas las culturas del mundo se ha observado históricamente un complejo sistema de creencias y rituales colectivos asociados con la muerte, siempre en articulación con significados en el orden de lo religioso, lo que ha generado el interés de su estudio por parte de distintas disciplinas. Duche (2012: 206-215) traza un breve recorrido por las aportaciones clásicas propuestas desde la antropología, que resulta de utilidad mencionar en el presente trabajo:

- Tylor en 1871, como resultado de sus investigaciones en culturas primitivas, hipotetiza que el origen de las religiones se encuentra en la veneración a los muertos; y además, concibe el animismo y la noción de alma en el centro de este.
- Malinowski, en 1926 identifica lo que denomina institucionalización de la muerte, para referirse al conjunto de normas que los grupos sociales establecen para el tratamiento de los muertos y su relación con ellos, las cuales se encuentran permeadas por la misma estructura social de los vivos.
- Lévi-Strauss, en 1955, destaca el sentido social de la muerte, afirmando que se encuentra ligada a la vida social y cultural de la comunidad (por ejemplo, a las creencias sobre la agricultura, la familia, la religión) de una manera inclusive consustancial.
- Geertz, en 1973, analiza la manera como los significados alrededor de la muerte penetran la cosmovisión de un pueblo y el contenido de sus sistemas religiosos, para constituirse en referentes para orientar sus acciones.

Un trabajo que ha adquirido especial importancia para comprender los procesos que subyacen a la

instalación de la muerte como objeto de representación colectiva, a partir de la conciencia social que se tiene de ella, es el de Robert Hertz, editado en 1990 (originalmente publicado en 1907), bajo el título *La muerte y la mano derecha*, en el cual presenta un estudio etnográfico de las prácticas funerarias entre los Dayaks de Borneo, una etnia de Indonesia. A partir de señalar y analizar las creencias y prácticas para el tratamiento del cuerpo y del alma del fallecido, así como de lo concerniente a sus deudos durante las dos exequias que se practican en esta etnia (la primera provisional y la segunda permanente, cuando los huesos están libres de materia impura), el antropólogo expone que la muerte no representa un estado de finitud, sino un evento de transición, siendo responsabilidad de la comunidad garantizar dicho proceso para el difunto. Así, la muerte constituye, en un primer momento, una noción de exclusión (del mundo de los vivos), para después dar paso a la de una integración (al mundo de los ancestros) (Hertz, 1990: 88-91).

Del mismo modo, Hertz (1990: 94) señala que es a través de los rituales continuados que la imagen colectiva que se tiene sobre el individuo fallecido se transforma para colocarlo en otro nivel de las cosas del mundo, desde donde continuará existiendo y participando de la conciencia social. En efecto, la experiencia de la muerte en toda cultura supera su condición como mero fenómeno físico para constituir la como hecho simbólico. En palabras de Mendoza (2006: 26): “Al convertirse en un evento simbolizado, la muerte deja de ser fin, límite intraspasable, para ser frontera y umbral, formando parte de los sistemas de códigos restringidos y elaborados necesarios para la cohesión de los grupos y la representación de las cosas del universo, así como del sino de su existencia”.

Es a través de los rituales que un pueblo se vincula, se reconoce y se estructura, fortaleciendo la construcción de significados. Y como indica Mendoza (2006: 27), los rituales asociados con la muerte “inhabilitan los límites naturales para convertirlos en límites arbitrarios (umbrales y fronteras) a partir de

la significación simbólica, lo que posibilita la trascendencia y la negación de la misma”.

Como nota a modo de acotación, cabe señalarse aquí que las fiestas populares o rituales festivos se erigen como oportunidades para el reforzamiento y reivindicación de las identidades locales (frente a los fenómenos globales), dado que poseen un poder social e individual configurativo (Homobono, 2019: 1, 5). Y es justo en ese sentido que México posee un valioso patrimonio cultural, pues 41 de sus grupos indígenas cuentan con ritos, festividades y tradiciones que se vinculan con los muertos, en los que participan más de cinco millones y medio de personas, lo que ha llevado a que la festividad indígena dedicada a los muertos haya sido declarada en 2003 como una de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-UNESCO (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006: 9-10).

Dicha festividad envuelve significados y tradiciones en torno a la muerte, resultando de suma importancia su reconocimiento, estudio y valoración, pues la relación que mantiene con la conformación de la identidad de estos pueblos —y de México como país en general— es incuestionable.

Un ejercicio que expone de manera extraordinaria las manifestaciones culturales presentes en varios grupos étnicos de México durante sus ceremonias y rituales sobre la muerte, ya sea cuando ésta acaece, en el transcurso de los años que le siguen, o bien, en las festividades del Día de Muertos, se encuentra en el documento *Vivir para morir en Mesoamérica*, una compilación de distintas investigaciones etnográficas editada en 2008 por el INAH. A lo largo de sus páginas, el lector puede adentrarse en las comunidades indígenas para conocer los aspectos simbólicos implicados en los procesos personales, sociales, económicos, religiosos, etcétera, en torno al hecho ineludible de la muerte.

Otra publicación que también difunde la manera como los grupos indígenas en México viven la muerte —centrada ésta, particularmente en los rituales del

Día de Muertos— es: *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, editada por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en 2006, la cual, si bien es más humilde, aporta información importante para conocer el origen de la misma y valorar su presente.

Haciendo una recapitulación de los aspectos hasta aquí abordados, cabe destacar el surgimiento de la noción de fronteras en los distintos fenómenos discutidos, siempre como elemento estructurante de realidades. En primer lugar, al ser su desaparición un elemento clave en la globalización, genera un nuevo tipo de relaciones a nivel mundial y casi paradójicamente, el fortalecimiento de culturas locales. Enseguida, las fronteras que en el orden de lo simbólico se erigen como mecanismo para hacer posible y proteger la identidad de pueblos e individuos. Y finalmente, la muerte como frontera, que posibilita el tránsito hacia otro estado o nivel en el universo simbólico del ser humano.

Como un ejercicio de análisis respecto del poder configurativo de las fronteras, y sobre la base de las ideas antes expuestas, el presente artículo tiene como finalidad, identificar las fronteras que se dibujan en lo físico y lo simbólico, en torno a la celebración del Día de Muertos en el pueblo de San Andrés Mixquic; así como reconocer la manera en que estas inciden en la construcción de la cultura e identidad de quienes lo habitan.

San Andrés Mixquic es uno de los siete pueblos originarios de la alcaldía de Tláhuac, al sur de la Ciudad de México. Se ubica en una zona chinampera, por lo que entre sus principales actividades económicas se encuentra la horticultura; aunque también es cierto que una buena cantidad de sus habitantes sale a trabajar o estudiar en el área céntrica de la ciudad.

Es un sitio de amplia historia prehispánica, tiempo en que fue habitado por los mixquicas; y uno de los primeros en ser objeto de labores evangelizadoras durante la Conquista española. Es conocido y reconocido por sus manifestaciones culturales alrededor del Día de Muertos, por lo que cada año durante los primeros días de noviembre, llegan a él

miles de visitantes que buscan ser testigos de la manera en que su gente recibe, celebra y despidе las almas de sus muertos.

En Mixquic confluyen todos y cada uno de los factores que interesa indagar en este trabajo: se trata de una comunidad local enclavada en la Ciudad de México, con la que existe un amplio intercambio económico y cultural debido a la difuminación de sus fronteras; además, su cultura se encuentra permeada por profundos significados alrededor de la muerte. Lo que no sólo la convierte en el espacio ideal para analizar lo que aquí se pretende, sino que los resultados y conclusiones que se obtengan podrían ser generalizables a otras realidades similares, lo que le otorga un valor antropológico extra.

Respecto de la metodología empleada para el cumplimiento del propósito expuesto, se consideró la aplicación de procedimientos etnográficos, por ser los que mejor permiten el estudio de prácticas y significados dentro de un grupo social. Se presentará información y testimonios obtenidos durante una observación participante y entrevistas en el mes de noviembre de 2018.

En 2018, justo a la entrada del pueblo, en esa línea geográfica divisoria que lo separa del resto, se colocaron dos calacas monumentales; la de una mujer, ataviada con un elegante vestido largo de color vino y un gran sombrero negro, y la de un hombre, que lleva un traje negro, corbata de moño y sombrero de copa. Llama la atención, sin duda, la presencia de La Catrina, una figura que en realidad no es adecuada para representar la relación de México y sus pueblos con la muerte, pues sus orígenes tienen que ver con críticas hacia un ambiente político y social de desigualdad en un momento histórico particular del país, que no posee relación alguna con lo que en estas fechas ocurre en Mixquic.

Las catrinas monumentales, sin embargo, pueden ser vistas bajo dos perspectivas. Primero, como elemento que denota el contacto de este pueblo con una cultura popular citadina, de la cual lo toma como alegoría para su propia fiesta, pero de cuya incongruencia seguramente muchos no son conscientes.

Por otro lado, aun cuando su sentido es el de ser un mero ingrediente de ornato y de atracción turística, también habría que reconocer que, en el fondo, es la señal para comunicar que, al cruzar esa línea, se estará entrando a un mundo singular, en el que la muerte ocupa un lugar central e incluso familiar. Mixquic no es igual a los demás.

Ya dentro, los escenarios en los cuales se desarrollan las prácticas personales, familiares y sociales para la celebración a los muertos son las casas y el panteón, situado este último en el centro del pueblo, en el atrio de la iglesia, como ya casi no se ve. A los muertos no se los aleja, no se pone entre ellos y los vivos distancia física que los separe.

### La recepción en los hogares

Una de las principales tradiciones que distinguen a Mixquic es la preparación de ofrendas en los hogares, cuya finalidad es recibir a las almas de los muertos que vuelven del lugar donde ahora habitan; y así convivir con ellos por unas horas.

Luisa, una chica de 21 años, estudiante de biología en la Universidad Nacional Autónoma de México y que se encontraba con su madre arreglando algunas tumbas en el panteón, platica cómo viven en su familia la ofrenda:

El 28 de octubre *nosotros* los recibimos y les prendemos una vela; se pone un vaso de agua, un platillo de sal, pan, para los que murieron por algún accidente. El 31 *recibimos* a las almas de los niños, ese día igual se pone el agua, la sal, pan, fruta, comida, se les ponen juguetes, pues todo lo relacionado a los niños. El día primero los despedimos. *Nosotros* creemos que ese día ellos *empiezan su camino* y ese mismo día vienen los adultos.

A los adultos se les recibe de la misma manera, con incienso, con veladoras, cirios... y durante el transcurso del día se les va poniendo comida, se les van ofreciendo los alimentos o se les va ofreciendo lo que les gustaba antes.

La noche del primero, los niños, los jóvenes van al Campanero, que consiste en ir a las casas a cantar y a rezarles a las ánimas y la casa te da fruta, pan o

tamales; al finalizar lo que se obtiene se reparte entre todos los participantes que van.

Lo que de inmediato atrae la atención respecto de Luisa es su total involucramiento en el ritual y en el discurso en torno al Día de Muertos, tomando en cuenta su edad y, sobre todo, siendo estudiante de una carrera científica, cuyos principios podrían ser considerados como opuestos a las creencias sobre la muerte que ella alberga. Por el momento, sólo se destacará el uso frecuente que en su discurso hace de la palabra *nosotros*, así como de la conjugación de verbos en primera persona del plural, lo cual puede ser considerado como un indicador categórico de dos cosas: primero, que para ella la relación con la muerte es un hecho social (se hace en comunidad), y además, que con ese acto está justamente levantando una frontera entre ellos como pueblo y los demás, los otros que no son iguales a ellos. Y es quizás tal frontera, tan claramente definida, lo que en su caso evita que el estudio de la biología represente una amenaza para su identidad.

Enseguida, el testimonio de Carmen, una mujer de alrededor de 40 años, desde la sala de su casa en donde está colocada su ofrenda:

El hecho de poner la ofrenda no quiere decir que pongamos los floreros, las velas, la comida y vámonos. Todo lleva un proceso. Desde saber que van a venir y prepararte. Aquí *toda la gente en general* siente que ya viene el Día de Muertos y entonces empiezan a poner más énfasis en la limpieza de la casa; hay gente que baja trastes, cambia cortinas, hace limpieza general para limpiar todo el espacio porque ellos vienen de un lugar puro y lo que tú tratas es de tener tu casa limpia al máximo, porque es algo súper especial.

El 31 de octubre llegan las ánimas de los niños a medio día y ya hay que estar preparado con tu caminito de flores blancas que les pones; ese caminito indica que los estás recibiendo, les estás diciendo que *vengan, que éste es su espacio*.

Pones agua, sal y velas, que son los elementos más esenciales... y el petate, porque ahí van a descansar.

A las 12 del día que suenan las campanas, que *llegan*, pones tu agüita, tus velas, tu sal, y en el

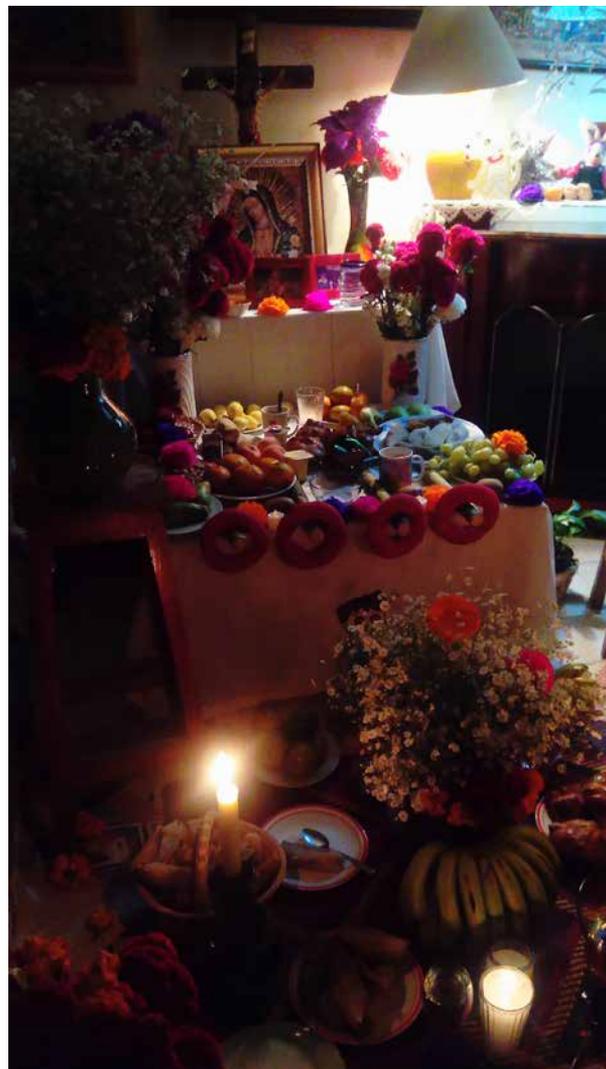
transcurso del camino ya les vas poniendo comida. El agua es para que ellos puedan calmar su sed porque *recorrieron un largo camino*, la sal es purificación porque *están atravesando de la parte sagrada a la parte terrenal, están regresando*, entonces es como limpiar, lo mismo que el incienso; y las velas para *alumbrar el camino*.

La vas poniendo por partes, el agua, su pan, la fruta... y la vas donando. No es nada más ponerla y ya, sino traes tu pan y dices: “Este pan es el fruto de mi trabajo de un año y yo con todo gusto se los ofrezco”; pero es esa parte emocional de que tú te contactas con él, porque es una plática, es un diálogo, tú sabes que te está escuchando; aunque no lo ves, tú sabes que está ahí. Eso es lo emocionante, que puedes volver a tener ese sentimiento hasta de llorar; eso es lo bonito de la ofrenda, porque vuelves a tener ese contacto con tu familiar y que aunque tú no lo ves, sabes que está ahí.

Eso es lo bonito, volverte a contactar con esas personas, sentirlo, palparlo, verlo. Tenemos creencias de que si la veladora se está moviendo es porque ahí está la presencia, que si tu vela se consume rápido es porque les agradó, el agua que se consume; y sí es cierto, tú compras tu fruta para la semana y la dejas en el refrigerador o donde sea y no sabe igual a esto que tú recoges porque ya no tiene el mismo sabor, hasta queda chupada... ¿quién sabe cómo se llevan el aroma o la esencia?, pero el día de mañana que levantas la ofrenda, la comida ya no sabe igual.

Cuando Carmen dice: “Aquí toda la gente en general”, vuelve a colocar el énfasis en la diferencia de su pueblo y su cultura frente a los otros, los de afuera; evidenciando también esa frontera para reconocerse distinta. Por otro lado, sin embargo, admite cierta pérdida en la identidad de algunos miembros de la comunidad, pues han abandonado sus creencias y prácticas en torno a esta fecha.

A la luz de los testimonios de Luisa y Carmen, se advierte que en Mixquic se tiene la creencia de que al morir se cruza hacia otro espacio; un espacio cuya esencia es de naturaleza distinta a la del que habitan los vivos, y que se encuentra alejado de éste. La muerte es entonces un suceso coyuntural de tránsito (una frontera), más que un evento que marca la finitud absoluta de alguien.



Ofrenda casera de Día de Muertos, en San Andrés Mixquic.  
Fotografía: Verónica Zamora.

Con ello, el pueblo suma a la frontera física (muerte biológica), una frontera que se ubica en el orden de lo simbólico, para generar un sentido mucho más complejo y místico de la muerte, que da pauta a una serie de prácticas consistentes con éste. De esa manera, guiadas por sus seres queridos (con la mediación de distintos elementos como la luz, las flores, la sal y el copal), las almas de aquellos que ya partieron regresan al lugar que alguna vez habitaron, recorriendo el trayecto (*camino*) que separa al lugar de los muertos del lugar de los vivos. Al

llegar son recibidos con un banquete que incluye sus alimentos y bebidas preferidas para aliviar el agotamiento por el viaje, y como marco para la convivencia y la comunicación. Y es en medio de esa particular atmósfera, al interior de cada pequeño espacio en los hogares de Mixquic, que se torna un ambiente propiciatorio de la disolución de las fronteras que separan a vivos y muertos. Al incorporar esta frontera simbólica a su cosmovisión, aquí, una vez al año, es posible infringir la otra, la natural o biológica, para permitir el encuentro una y otra vez con quienes han fallecido.

Cabe hacer una pequeña acotación para señalar la existencia de cierta estructura social en el mundo de los muertos, donde al parecer no se mezclan los niños, los muertos por accidente y los otros adultos. Sería interesante, en alguna investigación posterior, explorar con mayor profundidad el sentido de dicha distinción, lo que seguramente enriquecería la comprensión de esta cultura.

Como puede observarse, cada individuo formado en el seno de esta sociedad incorpora a su código personal de creencias el conjunto de significados asociados a la existencia de la frontera aquí expuesta, participando y viviendo profundamente los distintos ritos que involucran. La comunidad, por su parte, cuenta con mecanismos que buscan garantizar la continuidad de estos elementos culturales, generación tras generación:

Doña Sara, de aproximadamente 55 años y madre de Luisa, comenta:

Cuando veo y escucho hablar a mis hijos pienso que ha dado fruto todo lo que *les hemos inculcado*. Porque yo cuando era niña le decía a mi mamá: “Ay, cuando yo sea adulta no voy a hacer todo esto, porque es mucho quehacer, mucha cosa, es cansado, yo ya no lo voy a hacer”.

Sin embargo, me doy cuenta de que esta tradición sigue perdurando; mi mamá ya falleció, mi papá también, yo ya empecé a inculcarles a mis hijos todo esto.”

Carmen también platica: “*Los abuelitos te contaban historias* de que había un señor al que no le

pusieron su ofrenda y que lo vio un familiar y que iba llorando muy triste y con el camino muy oscuro; y entonces dices: “No, mi papá no puede venir a oscuras, y te esmeras para tener las mejores velas, la mejor fruta y todo”.

En el panteón, don Brígido, un anciano de 80 años cuenta:

Una vez me acuerdo, mi papá. Estábamos niños, me acuerdo. Se emborrachó, le tomó mucho a la copa, al alcohol; no cumplió con poner la ofrenda. ¿Pos no las mismas ánimas lo fueron a chicotear, a pegarle? Por no cumplir, por no cumplir, ¿eh? Le fueron a pegar riatazos; al otro día amaneció adolorido, adolorido. Las ánimas lo fueron a... sí, a dar un ejemplo de por qué no cumplió. Y entonces digo que isí vienen, sí llegan!, *ya le pasó a mi papá; por no cumplir le pegaron*, pero no te imaginas, y amaneció bien adolorido, por no cumplir, ¿eh?, entonces isí llegan, sí vienen!, ¿me entiendes?, entonces por eso, *hay que cumplir*, con lo que pueda uno, pero cumplir, porque esa experiencia ya le pasó a mi papá; se emborrachó y lo que tú quieras y no cumplió. Y te voy a decir isí vienen, sí llegan! Ten esa experiencia de lo que te estoy platicando, sí llegan y por eso tenemos que hacer la tradición. ¡Es un compromiso serio!

Doña Sara coloca el énfasis en dos factores determinantes para hacer posible la interiorización de los significados culturales por parte de los miembros en formación. Al usar la frase “les hemos inculcado” pone en evidencia la presencia de todo un aparato social que contribuye a la educación de los miembros de la comunidad, seguramente colocando a la familia y las experiencias que se tienen en el seno de ella, como elemento fundamental. Carmen alude a la sabiduría de los ancianos como elemento legitimador de sus creencias (reconociendo en estas, un origen ancestral), al tiempo en que hace patente el rol de la tradición oral en la transmisión de la cultura.

Don Brígido es contundente. Las ánimas de los muertos regresan, porque personas muy cercanas a él lo han experimentado en carne propia. No existe opción, es una obligación recibirlas con su ofrenda, ya que no hacerlo desencadena consecuencias poco

deseables, siendo las mismas ánimas quienes se encargan de hacerla cumplir. En este discurso es posible advertir un compromiso social ineludible con las ánimas, en el que convergen actitudes de respeto, pero también de miedo hacia ellas, lo que incrementa de manera extraordinaria el poder de esta creencia para ser traducida en actos rituales. De esta manera, el discurso social (verbal y no verbal) del que participan los miembros pertenecientes a este pueblo, tanto en su vida cotidiana como en los rituales, es lo que posibilita la configuración de su identidad personal y colectiva, así como su manifestación frente a otros para diferenciarse de ellos.

### La despedida en el panteón

La popularidad adquirida por Mixquic en los últimos tiempos ha provocado que en estas fechas reciba una cantidad excesiva de visitantes (en 2018 se calculó que acudieron cerca de cien mil personas). Desde que se llega al pueblo, se percibe el caos por tanta gente aglomerada en un espacio tan pequeño.

Algunas instancias de gobierno y del propio pueblo realizan distintas acciones para dar la bienvenida a los turistas y aprovechar la derrama económica que generan, ello para beneficio de la comunidad y zonas aledañas. Así, en la coordinación territorial y el kiosco del pueblo, que son separados del panteón por una barda, se ofrecen a los visitantes espectáculos musicales (banda, mariachi, tropical) y cómicos. Como complemento, se coloca una cantidad importante de puestos de comida y baratijas de ocasión.

Sin embargo, en realidad, la verbena popular que tiene lugar afuera del panteón posee tintes muy distintos al sentido que el Día de Muertos tiene para los habitantes de Mixquic en la intimidad de sus hogares. En ese otro espacio, todo es comercio, ruido y banalidad; la gente baila a ritmo de banda, se ríe con chistes subidos de color y de mal gusto, se emborracha, platica escandalosamente, se amontona y hasta discute en los puestos que expenden ya sea el mixmole (platillo típico del lugar) o una rebanada de pizza. Incluso es posible advertir una influencia de

la cultura estadounidense, representada por la presencia de algunas personas que se disfrazan de personajes de películas de terror, al estilo Halloween; muchos pagan por tomarse la fotografía como recuerdo de su visita.



La niña de *El Aro* (DreamWorks, 2002), película de terror estadounidense. Fotografía: Verónica Zamora.

Esa barda de piedra, que sirve de frontera física entre el panteón y la “fiesta cultural”, pone de manifiesto la existencia de otra frontera mucho más pro-

funda: la de los significados que la festividad posee para los originarios, en oposición a los que guardan los visitantes.



Visitantes que llegan a Mixquic y participan de la verbena. Fotografía: Verónica Zamora.

Cada 2 de noviembre, adentro, en el panteón, tiene lugar “la alumbrada”; el acto a través del cual, después de su breve visita, se despide y encamina a las almas en su regreso al lugar donde habitan. Es el ritual que, en un sentido simbólico, vuelve a instalar la frontera entre vivos y muertos, que permanecerá infranqueable por un año entero. Por la tarde (en paralelo al pandemónium exterior), la gente de Mixquic acude a limpiar y arreglar las tumbas de sus difuntos, tupiéndolas de coloridas flores y colocando en ellas, copal y ceras que serán encendidas en la noche. Al entrar al panteón en estas horas preparatorias de la alumbrada, se es testigo de la fe y convicción (inclusive, amor) con que se viven estas fechas. Aquí tan sólo una muestra de ello:

Al centro del panteón, una anciana de alrededor de 75-80 años, sola, reza frente a la tumba donde yace su esposo, quien murió hace dos años y medio, según lo indica la inscripción en ella: “Nació el 11 de agosto de 1936 y falleció el 13 de enero de 2016. Te agradecemos señor por abernos prestado. Pero no te fuiste porque te llevamos en nuestro corazón. Rdo. de tu esposa e hijos”.

Cubre su cabeza con un rebozo, mantiene una postura inclinada y une sus manos en señal de respeto y adoración. Tras varios intentos y minutos de paciencia y esmero, logra encender dos velas que había colocado sobre la tumba (y a las que les había puesto una cubierta de papel para evitar que el viento de esa tarde las apagara), así como el copal en el sahumerio.

A pesar de la presencia de algunos extraños, se mantiene absorta en su labor; parece que tiene la capacidad de levantar una barrera entre quienes la miran y fotografían (a veces sin ninguna discreción) y su mundo espiritual.

Al observar esta ceremonia personal, con cada uno de los elementos que integran la escena —la presencia de la mujer, el sonido de las campanas de la iglesia que tocan cada hora para recibir a las ánimas, el aroma y el humo desprendidos por la cera y el incienso—, es fácil comprender cómo a través de ese acto ella se vincula con el alma de su esposo y contribuye, además, a que prevalezca la continuidad en el orden de las cosas. Es entonces cuando adquiere sentido lo que doña Sara señala enfáticamente: “No es una fiesta, es un ritual”. Los sonidos, los gestos, las palabras y sus tonos, los aromas, y por supuesto el sentido detrás de lo que se hace en este lado de la barda, es radicalmente opuesto a lo que ocurre cruzándola.



Anciana en el panteón de Mixquic, preparando la alumbrada. Fotografía: Verónica Zamora.

El significado que la alumbrada tiene para los habitantes de Mixquic es explicado por Luisa:

La alumbrada es indicarles el camino, alumbrarles el camino a nuestros difuntos. Tenemos la creencia de que este día, a las 12:00 *los despedimos*; y entonces ahorita a las 7:00 más o menos que tocan las campanas de la iglesia, nosotros *venimos a alumbrarles para despedirlos, encaminarlos en su regreso. Los acompañamos en esa transición.*

El significado de las velas es luz. Nosotros les estamos dando luz, tanto para que lleguen, por eso se ponen velas en la ofrenda y se pone la estrella; y la luz para despedirlos, para que les alumbramos su camino, para *que sigan su camino bien, y lleguen con bien a donde tengan que llegar.* A las 7:00 que tocan las campanas, llegamos y nos quedamos con ellos durante la noche para acompañarlos, para despedirlos”.

Ya desde la tarde, pero sobre todo al caer la noche, la multitud cruza la línea que divide estos dos mundos que coexisten en Mixquic, y entra al panteón para ser testigo de la alumbrada. Entonces, los pocos espacios que existen entre las tumbas son invadidos por ríos de gente que observa, comenta y fotografía lo que ahí ocurre. Al disolverse la frontera física de la barda, pareciera que ahora ésta ha tenido que desplazarse hacia el mismo perímetro de cada tumba; cada familia vive la alumbrada rodeada de extraños que miran sin alcanzar a comprender el significado de lo que ahí ocurre esa noche.

La gente de Mixquic sabe que su manera de vivir estas fechas no es coincidente con la de quienes llegan de visita; se dan cuenta también de que esa diferencia les impide comulgar con sus costumbres e incluso respetarlas.

Doña Sara, Carmen y don Brígido lo atestiguan:

Hay gente que nada más es el: “Ay, está bonita la ofrenda o la tumba, o le falta esto”; pero *ellos no lo*

*sienten, sólo vienen a ver un espectáculo.* Se tiene que vivir para sentir.

*Nosotros vivimos el mundo espiritual, tradicional; los demás, el comercial.*

*Aquí se acostumbra como dice uno, vamos a alumbrar, esa es la diferencia; con ceras que se ponen en las tumbas.*

Principalmente, estos días son para recordarlos; *muchos dicen que es para festejarlos, pero no, yo siento que es para acordarnos de ellos, de lo que eran y de cómo eran.* Entonces estos días, el estar recordándolos es estar viviendo y estar conviviendo con ellos.



Familia de Mixquic, desarrollando la alumbrada. Fotografía: Verónica Zamora.

Hasta una señora originaria, cuya identidad no pudo ser recabada, recrimina a un vendedor de capas para la lluvia que entra al panteón gritando sus consignas comerciales: con voz enérgica le recuerda que “*están en un lugar sagrado y no en un mercado*”, exigiéndole salir de ahí.

Palabras como *nosotros, ellos o aquí* revelan nuevamente la frontera que levantan para distinguirse del resto. Lamentan la superficialidad con la que los otros miran sus creencias y su ritualidad, pero al mismo tiempo colocan su cultura en un nivel más alto de profundidad en los significados que implica, con lo que fortalecen su identidad.

Las fronteras culturales se hacen presentes en este espacio y tiempo. De un lado, los elementos globales con su visión consumista, secular y terrorífica; y del otro, los componentes locales que destacan la íntima conexión con las almas de quienes han muerto, creando alrededor de ello un ambiente de espiritualidad. Los primeros, amenazando con irrumpir en el otro; y los segundos, luchando por manifestarse a contracorriente. Bajo esta perspectiva, es dable afirmar que Mixquic es un pueblo en resistencia, al saberse heredero de una antigua cultura, rica en historia y significados. Admite entonces, la responsabilidad social de contribuir a la conservación de los sentidos y costumbres del Día de Muertos, rehusándose a la influencia externa que llega de manera cada vez más pertinaz.

Así lo expresa don Brígido:

Pues uno, ¿qué quiere que haga uno?, más que llevar la tradición. A cumplir, ¿qué hace uno? Las creencias las traemos desde nuestros antepasados, papás, abuelos. Entonces *esto no se puede perder*, porque son creencias que ya vienen de más allá, de más atrás. Ésa es la creencia que tenemos, date cuenta cómo está todo el panteón, toda la gente. *Son creencias que no podemos olvidar*, entonces ¿qué hacemos? ¡Cumplir!

Mis hijos tienen que seguir la tradición. Pues sí, pues es la tradición; ora sí que nada más vamos cambiando, hoy estoy, y mañana no, pero ya quedaron ellos; y *la tradición hay que llevarla siempre*, no hay que olvidarla porque pues hay que cumplir.

Luisa afirma:

Me gusta mucho la cultura, me gusta informarme acerca de mi pueblo, el saber lo que significa, porque finalmente *somos de Mixquic*, y tenemos el *compromiso* de rescatar lo que es Mixquic. *Todo lo que sé es lo que me han inculcado* mis abuelos, mis papás, mi familia y también otras personas externas como la doctora Choquito, que era una persona muy culta que ayudó bastante al pueblo y ella sí sabía muchísimo sobre todo esto, y platicar con ella era que te llenara de conocimiento sobre todo lo que se hacía desde la época prehispánica y cómo ha ido evolucionando hasta nuestros días y por qué tenemos que seguirlo.

Así, cada persona en Mixquic que participa de su cultura, exhibiendo y protegiendo su identidad, se constituye en un actor social que desde su particular posición en la estructura social contribuye a la continuidad en el orden de las cosas. Saben bien que está en sus manos —y en las de nadie más— preservar su cultura y que incluso, al final, lo que está en juego no es únicamente el estado del mundo de los vivos, sino también el relativo al de los ancestros, con quienes se mantiene una unidad inquebrantable.

## Conclusiones

Ante las notas vertidas en el presente documento, en un sentido básico, puede señalarse que, en efecto, en San Andrés Mixquic se encuentran presentes fronteras de distinto orden:

- Geográficas, que lo separan de otros pueblos y de la misma ciudad.
- Físicas, como la marcada por una gran jardinera que indica la entrada al pueblo y donde se colocaron las catrinas monumentales, la barda que delimita el panteón, y la puerta de cada casa, que la aísla del exterior.
- Simbólicas, donde destaca en primer lugar la visión de la muerte como una frontera por la que transitan los vivos para viajar al mundo de los muertos; enseguida, está esa frontera que cada año es depuesta mediante actos rituales para permitir el regreso de las almas a convivir con sus seres queridos vivos.
- Culturales, a las que también podría denominarse como fronteras de los significados, que hacen evidente la diferencia entre la cultura de Mixquic y la de los que vienen de fuera, marcando la separación entre un “nosotros” y “ellos”.

De igual manera, se ha podido reconocer que todas esas fronteras se ubican entre los elementos centrales que se hallan configurando la cultura e identidad de este pueblo, detonando la construcción de significados que se traducen en prácti-

cas sociales y personales (a nivel de creencias, de discurso, de acción, de relaciones, etcétera) muy bien definidas. Por otro lado, la convergencia de elementos globales y locales que ocurre en este lugar durante las fechas de Día de Muertos permite reflexionar en torno a los factores que favorecen la preservación de la diversidad cultural a pesar del avance de ciertas expresiones globales, siendo, como indican Giménez (2000) y Barth (1976), la fortaleza interna de la identidad del pueblo en cuestión (apuntalada en gran medida en su capacidad para levantar fronteras que los distinguen de otros), el recurso más poderoso para ello. El caso de Mixquic no es la excepción, pues la “amenaza externa”, llena de manifestaciones antagónicas a la cosmovisión y cosmogonía locales, constituye un factor que impulsa el fortalecimiento de su identidad, al permitirle contar con un referente de diferenciación que refuerza su posicionamiento frente a sus propios significados y rituales tradicionales, generando posturas de resistencia, con lo que cabe señalar, se reivindica el papel de las comunidades locales en el enriquecimiento de la cultura nacional.

Por último, resulta importante destacar el papel que desempeña la ritualidad en la configuración de la identidad colectiva y personal, pues es evidente que, para el caso de Mixquic, es y ha sido ésta un factor determinante en el impacto que se tiene en los nuevos miembros que, generación tras generación, se apropian de sus significados para asegurar la continuidad de la cultura, pese a los cambios.

## Bibliografía

- BARTH, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, p. 17.
- BAEZ, Lourdes, y Catalina RODRÍGUEZ (coords.) (2008), *Vivir para morir en Mesoamérica*, México, INAH.
- CONACULTA (2006), “La festividad indígena dedicada a los muertos en México”, en *Patrimonio cultural y turismo. Cuaderno 16*, México, Conaculta.
- DUCHE, Alexandre Brian (2012), “La antropología de la muerte: autores, enfoques y periodos”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXII, núm. 37, pp. 206-215, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239042007>>.
- DURHAM, Eunice (1984), “Cultura e Ideologías”, *Dados. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 27, núm. 1, pp. 72-73, trad. de Alfonso de Almeida, H. y Alfaro, N., recuperado de: <<https://es.scribd.com/document/111294268/Durham-Cultura-e-Ideologias>>.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1996), “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, p. 14, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/pdf/316/31600402.pdf>>.
- \_\_\_\_\_ (2000), “Identidades en globalización”, *Espiral*, vol. VII, núm. 19, p. 28, recuperado de <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13801902>>.
- \_\_\_\_\_ (2002), “Globalización y cultura”, *Estudios Sociológicos*, vol. XX, núm. 1, pp. 26-30, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59805802>>.
- \_\_\_\_\_ (2005a), “Cultura, identidad y metropolitano global”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 67, núm. 3, pp. 501-502, recuperado de: <<http://revista-mexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/6029>>.
- \_\_\_\_\_ (2005b), “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, *Memorias del III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*, México, IIS-UNAM, pp. 1, 8, recuperado de: <<https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>>.
- \_\_\_\_\_ (2005c), “Patrimonio e identidad frente a la globalización”, *Patrimonio cultural y turismo. Cuaderno 13. Gestión cultural: planta viva en crecimiento*, México, Conaculta, p. 179, recuperado de: <[https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/publi/Cuadernos\\_19\\_num/cuaderno13.pdf](https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/publi/Cuadernos_19_num/cuaderno13.pdf)>.
- GIULIANOTTI, Richard, y Roland ROBERTSON (2007), “Forms of Glocalization Globalization and the Migration Strategies of Scottish Football Fans in North America”, *Sociology*, vol. 41, núm. 1, p. 134, recuperado de: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0038038507073044>>.
- HERNÁNDEZ, Alejandrina, y Azael MERCADO (2010), “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 53, pp. 246 – 247, recuperado de: <[https://www.researchgate.net/publication/45492368\\_El\\_proceso\\_de\\_construccion\\_de\\_la\\_identidad\\_colectiva](https://www.researchgate.net/publication/45492368_El_proceso_de_construccion_de_la_identidad_colectiva)>.
- HERTZ, Robert (1990), *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, pp. 88-91, 94.
- HOMOBONO, José Ignacio (2019), “Glocalización: síntesis de lo global y de lo local”, Zainak. Cuadernos de

Antropología-Etnografía, núm. 37, pp. 1, 5, 21, 23, recuperado de: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7188531>>.

MENDOZA, José Erik (2006), “Que viva el día de muertos, rituales que hay que vivir en torno a la muerte”, en *Patrimonio cultural y turismo. Cuaderno 16, La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, México, Conaculta, pp. 26-27, recuperado de: <[https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/publi/Cuadernos\\_19\\_num/cuaderno16.pdf](https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/publi/Cuadernos_19_num/cuaderno16.pdf)>.

PREYER, Gherard (2016), “Una interpretación de la globalización: un giro en la teoría sociológica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LXI, núm. 226, pp. 63-65.

URUETA, Vladimir (2013), “Breve aproximación al concepto de globalización”, *Revista de Filosofía Conceptos*, núm. 3, p. 40.

Gabriel Luis Bourdin\*

*Resumen:* Se aborda la *antropología del gesto expresivo*. Dicho método fue creado y desarrollado por el antropólogo y lingüista francés Marcel Jousse. La obra de Jousse es prácticamente desconocida entre antropólogos y otros científicos sociales de habla hispana. El *gesto* es un hecho omnipresente, como lo es el razonamiento basado en la *metáfora*. Se examinan algunos ejemplos de gestualidad expresiva, procedentes del arte maya antiguo y de población latinoamericana de época contemporánea.

*Palabras clave:* gesto antropológico, mimismo, estilos expresivos, arte maya, cultura latinoamericana.

*Abstract:* The anthropology of the expressive gesture is approached. This method was created and developed by the French anthropologist and linguist Marcel Jousse. Jousse's work is virtually unknown among anthropologists and other Spanish-speaking social scientists. The gesture is an omnipresent fact, as is the reasoning based on the metaphor. Some examples of expressive gestures, from ancient Mayan art and from the Latin American population of contemporary times, are examined.

*Keywords:* anthropological gesture, mimicry, expressive styles, Mayan art, Latin American culture.

# Semiología del gesto expresivo. Gestos mesoamericanos e iberoamericanos

Semiology of Expressive Gesture.  
Mesoamerican and Iberoamerican Gestures

*Aprende con los mudos el secreto de los gestos expresivos.*  
LEONARDO DA VINCI

*Se dice que el hombre del pueblo con las manos amarradas se queda mudo.*  
LUIS DA CÂMARA CASCUDO

*...conocemos el mundo por los gestos que le infligimos al recibir los suyos. Es, por así decirlo, una suerte de duelo trágico. El mundo nos invade por todas partes y nosotros conquistamos el mundo con nuestros gestos. ...todo pensamiento es gestual.*  
MARCEL JOUSSE

Este artículo presenta algunos elementos básicos de la *antropología del gesto*, también denominada *antropología del mimismo*. Se trata de un método de investigación transdisciplinario, creado y desarrollado por el antropólogo y lingüista francés Marcel Jousse (1886-1961).<sup>2</sup> Su objeto de estudio es la secuencia de lo que Jousse denominaba *estilos expresivos*: el estilo corporal, el manual, el estilo oral y el escrito. Las publicaciones y conferencias de Jousse estuvieron dedicados a la semiología del gesto humano. Esto desde su primera memoria científica, acerca de la psicolo-

\* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Correo electrónico: <bourding@prodigy.net.mx>.

La Cátedra Extraordinaria Miguel Alemán Valdés-Sorbonne me ha permitido realizar la difusión, en Francia, de mis investigaciones en materia de antropología del lenguaje. Siempre agradeceré esta oportunidad, brindada por la Fundación Miguel Alemán Valdés, en asociación con la Coordinación de Humanidades y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Postulado: 08.01.2020  
Aprobado: 23.10.2020

gía de la recitación, titulada *El estilo oral, rítmico y mnemotécnico de los verbo-motores* (París, 1925).

El método jousiano es muy apropiado para investigar un amplio conjunto de productos de la cultura tradicional, verbal, gestual o tecnológica, en diferentes tiempos y geografías. Como adelanté, a lo largo del presente artículo me referiré al mismo como *antropología del gesto* y el *mimismo*. Las investigaciones de Jousse fueron formuladas y publicadas hace más de noventa años, pero han permanecido hasta hoy desconocidas para los lectores especializados, particularmente los de habla hispana. El método propuesto por Jousse está referido a un objeto que puede describirse con parámetros científicos. Los *gestos* humanos son eventos registrables, de algún modo cuantificables y siempre *cuantificables*, comunicables.

Se trata del fenómeno del *gesto expresivo*. El *gesto* es un hecho permanente, omnipresente, como lo es también el razonamiento basado en la *metáfora*, figura discursiva que se despliega adherida al *gesto* o movimiento corporal. La metáfora constituye —en el plano del *significado* o contenido— la pareja semiológica de la expresión gestual. En el presente escrito se examinan, se analizan y se presentan con perspectiva etnológica y semiológica, unas pocas de estas manifestaciones *mímico-gestuales*. Las mismas son características de pueblos, lenguas y culturas indígenas, campesinas y populares de la región latinoamericana. Pienso que esta propuesta forma parte de un campo de investigación mucho más amplio, abierto a la proteica *gestualidad* humana y al fenómeno del *mimismo*.

También se presentan, como apoyo teórico del estudio de los *gestos expresivos*, algunos principios generales de la *antropología del gesto* y el *mimismo*. Junto a los aspectos teórico-metodológicos de la cuestión, he puesto especial énfasis en el estudio de los *gestos* del área cultural mesoamericana.

Entre los años 1925 y 1957, sin notables interrupciones, aunque experimentando diversas adversidades, momentos de notable auge y reconocimiento, por parte del mundo académico, intelectual y eclesiástico, como también resistencias, controversias y tácitas proscipciones, la antropología jousiana del

*gesto* y el *mimismo* floreció, se amplificó con su precursor estilo transdisciplinario, y finalmente hubo de opacarse, hasta casi desaparecer del escenario académico francés e internacional. Durante la segunda mitad del siglo pasado y lo que va del presente, la obra escrita por Jousse ha estado casi ausente de la literatura de las ciencias humanas.

Sus discípulos directos más destacados no continuaron la investigación iniciada por Jousse. Algunos de ellos fueron prominentes hombres de la política y las humanidades, procedentes de países en procesos de descolonización, tuvieron destinos y preocupaciones alejados de la actividad académica. Otros aplicaron sus enseñanzas acerca del estilo oral tradicional a la investigación de objetos bien focalizados, como los orígenes orales de la literatura homérica, sin desarrollar otros aspectos de la antropología del gesto y el mimismo, cual es el caso de Millman Parry. E incluso, se ha dicho que ciertos investigadores, que no han sido alumnos directos de Jousse, se han atribuido la autoría de varias partes o piezas de su método, a veces sin siquiera citarlo.

La primera traducción de *El estilo oral, rítmico y mnemotécnico de los verbo-motores*, obra fundacional, publicada en francés en 1925, ha aparecido en inglés recién en los años noventa del siglo pasado (Jousse, 1990). La traducción al español latinoamericano de esta obra se encuentra aún en proceso editorial y será publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México (Jousse, en prensa).

En el presente artículo desarrollaré una breve pero sustancial explicación de los principios, métodos y objetivos de la *antropología del gesto* y el *mimismo*, desarrollada por Jousse. Luego abordaré dos repertorios gestuales relacionados, respectivamente, con Mesoamérica y con Iberoamérica. En primer lugar enfocaré la descripción de algunos signos expresivos gestuales —*gestos*— de los mayas anteriores a la Conquista. Luego me referiré a algunos *gestos* que forman parte de la expresión *global* en hablantes de español latinoamericano, estableciendo distinciones entre diversos países e incluyendo gestos de hablantes del portugués del Brasil.

## La antropología del gesto y el mimismo

*¿Qué es el mimismo? Es el universo frente a un espejo viviente, y este espejo viviente intusucepciona el universo y lo replica. Eso es el Hombre y ese es el abismo que trataré de penetrar.*

MARCEL JOUSSE

*Una parte de la realidad de los grupos está hecha de imágenes, materializaadas bajo forma de dibujos, de estatuas, de monumentos, de herramientas y de máquinas, y también de giros del lenguaje, de fórmulas como los proverbios, que son verdaderas imágenes verbales (comparables a los slogans) estas imágenes aseguran la continuidad cultural de los grupos, y son perpetuamente intermediarias entre su pasado y su porvenir...*  
SIMONDON, *IMAGINACIÓN E INVENCION* (2015: 25).

La antropología jousiana se basa en la observación de las dinámicas de interacción entre el *ánthropos* y el *cosmos*, del que aquél constituye la única parte *autoconsciente*. Con gran acierto, E. Sienaert ha presentado dicha conexión *antropo-cósmica* como el campo factual donde opera la ley antropológica del mimismo. De este modo, los conceptos fundamentales del método de Jousse pueden describirse como modalidades parciales del lazo global entre el llamado *compuesto humano* (el *ánthropos*) y el orden cósmico “natural”.

Jousse publica, en 1925, su memoria *ÉTUDES DE PSYCHOLOGIE LINGUISTIQUE. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*. Será su obra escrita más importante, donde expone, en forma anticipada, su futuro programa de investigaciones, el que continuó hasta su retiro de la enseñanza, alrededor de 1957. Se trata de una obra fundadora, que inaugura su carrera científica. Es una obra singular, compuesta empleando una gran cantidad de citas provenientes de artículos y libros especializados en dominios científicos muy diversos. Dichas referencias bibliográficas se presentan hilvanadas por Jousse, generando un discurso consistente, aunque nada fácil de seguir, a modo de esbozo del *método psicofisiológico* de la antropología del gesto. De acuerdo con

Jacquignon, Jousse trató de alcanzar la unión interdisciplinaria de las fuerzas científicas:

Sobre todo, está su obra fundacional *El estilo oral rítmico y mnemotécnico de los verbo-motores*, escrita en 1925. Este libro pone en marcha su carrera científica. Se compone de citas extraídas de 500 libros. Jousse las sintetiza y las orienta de acuerdo con su propia lógica; por medio de este método singular, Jousse quiere demostrar que su tesis, tan original como es, se apoya sin embargo en las disciplinas científicas y en las observaciones de su tiempo. También quiere demostrar la conveniencia de vincular entre sí los trabajos de especialistas muy diversos a fin de comprender al “compuesto humano” en toda su complejidad. Una sola ciencia no basta y la división de las fuerzas es una debilidad, un error epistemológico y metodológico. Así, toda su vida, Jousse, el oficial de artillería (14/18) investigará la vinculación de las armas, con el fin de conquistar un saber más vasto y más profundo, que la especialización a ultranza es incapaz de alcanzar. (Jacquignon, 2011: 33-34)

Jousse impartió su enseñanza a lo largo de casi treinta años, dictando una gran cantidad de cursos en la Universidad de París - La Sorbona. En 1932 se incorporó a la Escuela de Antropología de París, asociación científica de gran prestigio en su tiempo, donde ocupó, hasta 1951, la cátedra de Antropología Lingüística. Simultáneamente dictó Historia del Cristianismo en la Escuela Práctica de Altos Estudios (entre 1933 y 1945). Entre 1932 y 1940, dirigió el Laboratorio de Ritmo-Pedagogía de París, del que fue fundador. A lo largo de su vida publicó un pequeño conjunto de alrededor de diez memorias científicas. Su obra más conocida es *La antropología del gesto*, que nunca ha sido traducida a nuestra lengua. Se trata de una selección y sistematización de algunos de los *cursos orales* inicialmente taquigrafiados y posteriormente tipografiados por su colaboradora G. Baron, junto a varias de las *memorias* publicadas por Jousse. La obra de síntesis fue publicada años después de la muerte de Jousse, en 1969.

El hombre, al que Jousse llama *ánthropos*, es un *compuesto humano*, ser singular hecho de materia y

forma, cuerpo viviente y espíritu, en una asociación tan única, íntima y homogénea que sus componentes dejan de existir como tales cuando finalmente se separan. La antropología jousiana concibe la realidad como un decurso permanente de acciones e interacciones energéticas concretas. En la *antropología del gesto* el hombre es, como para Aristóteles, el más *mimético* de los animales (*Poética*, libro IV). Está dotado de la capacidad de engendrar y producir en sí *mimemas* o *gestos proposicionales* partiendo de su interacción con el medio que lo rodea. Atesora la experiencia en su memoria, la recrea recombiniéndola en su imaginación y expresando su sentir y su pensar de acuerdo con diferentes *estilos expresivos* (corporal global, manual, verbal, escrito).

El *ánthropos* es capaz de recrear (*rejouer*) las impresiones sensoriales nacidas de la permanente interacción con el mundo. Las mismas son almacenadas en su memoria psicofísica, sensorial y rítmica mediante formas mimismológicas, que Jousse llama *mimemas* o *gestos proposicionales* trifásicos. Asimilamos las impresiones sensibles en la intimidad de nuestro ser íntimo singular, irrepitable, nuestro inalienable microcosmos personal. Según la terminología jousiana, el hombre conoce *intu-suscepcionando* —es decir “recibiendo dentro”— la actividad externa de lo real, poniendo en juego la actividad mimética del espíritu capaz de reflejar inteligentemente el universo y de hacer visible lo invisible. La conciencia o inteligencia es la capacidad humana de registrar y asimilar las interacciones energético-materiales del medio circundante, los interminables movimientos del macrocosmos.

El hombre es un ser global, psicofisiológico, un compuesto íntimo y singular de cuerpo y espíritu. La musculatura humana alberga un ensamblado o *montaje* de sus gestos, los ha incorporado y encadenado unos tras otros mediante procesos de aprendizaje. Se trata de un tesoro gestual de *mimemas* y de una memoria *mimismológica*. El *ánthropos* es una musculatura inteligente, piensa Jousse.

Al estudiar el fenómeno de la memoria en las tradiciones de estilo oral, Jousse echa mano de la

introspección, ya que él mismo formaba parte de una antigua cultura de la memoria oral gesticulante (Jousse, 2018a: 19).

El hombre global, compuesto psicofísico dinámico, gestualidad viviente, es la sede de todas nuestras experiencias. Nos empapamos de lo que sucede en nuestro entorno desde la etapa intrauterina. Luego respondemos a las impresiones expresándonos, dando a conocer nuestro interior. La riqueza en *mimemas*, gestos derivados de la experiencia, es un tesoro personal, un capital inconsciente. Es nuestra memoria que bien podría calificarse de preconscious, pues casi siempre se encuentra allí, disponible para un examen a la luz de la conciencia. Jousse cita a su maestro, el gran psicólogo Pierre Janet, quien decía: “La acción depende a la vez del cerebro y del músculo. En realidad, el hombre piensa con todo su cuerpo; piensa con sus manos, sus pies, sus orejas, tanto como con su cerebro” (De Monvallier, 2008: 1).

El tema del cuerpo ocupa de hecho un lugar completamente central en el trabajo de investigación y enseñanza del autor de *Antropología del gesto*; como él mismo señaló en varias ocasiones. En uno de sus cursos de la Escuela de Antropología de París opina: “Cuando se estudia el pensamiento humano, nunca se menciona lo que constituye su centro de irradiación: el cuerpo” (Conferencia EA, 03-03-1933).

El *ánthropos* es un ser vivo, y se encuentra bajo la ineludible influencia de leyes que rigen diferentes esferas, leyes físicas, biológicas y antropológicas. El hombre es capaz de percibir, de concebir, de atesorar y de expresar las formas, propiedades, movimientos e interacciones de los objetos de la realidad que lo rodea, por más ilusoria que esta pueda parecerse, mediante *fórmulas mimismológicas*. Esto se debe a que el humano es un ser en cuya composición resulta indispensable la presencia de un corto conjunto de leyes antropológicas. Éstas son: el *globalismo*; el *mimismo*; el *ritmismo*; el *bilateralismo*; el *formulismo*. En lo que sigue, para dar por terminada esta sucinta muestra y no saturar de información, más o menos especializada, al amable lector que me ha acompañado hasta aquí, me ocuparé solamente del *mimismo* y del

*formulismo*, sin dejar de comentar que ninguna de las mencionadas leyes antropológicas puede funcionar en ausencia de las demás.

Jousse concibe la realidad como manifestación de una misma y única energía cosmológica, cuyos innumerables movimientos se consolidan en tres esferas interconectadas: la física, la biológica, la antropológica. La *ley del mimismo* es el principio antropológico fundamental: *en el comienzo fue el mimismo* (Sienaert, 2014). La esfera de la vida inteligente o conciencia está regida por esta ley del *mimismo* antropológico. En ella, los movimientos o interacciones de las cosas y los seres vivos son aprehendidos en un sistema que es exclusivo del *compuesto humano*. Ese mecanismo, que Jousse llama *mimaje*, puede capturar el juego (*jeu*) cósmico en la intimidad del *ánthropos*, por *intususcepción* (“recibir dentro”), puede almacenar miméticamente los rasgos esenciales característicos de estos movimientos, traduciéndolos a gestos del individuo humano y de inmediato puede permitir exteriorizar esas *impresiones* recibidas (que Jousse también llama *recepciones*) por medio de la expresión gestual de lo que el *ánthropos* piensa y siente (*rejeu*). Mimar es *expresar*, replicar hacia afuera las impresiones, esas recepciones del mundo externo que han penetrado antes en nuestro ser interior. El principio del *mimismo* describe la relación del hombre con el mundo. Por el *mimismo*, las *interacciones* del mundo se transforman en *gesto* antropológico. Las impresiones, captadas como interacciones, son transformadas y expresadas como *gestos* (gesto mimístico, rítmico, bilateralizado, formulaico, gesto global, facial, manual, laríngeo-bucal o verbal, etcétera).

Fuera de nosotros, sólo hay acciones. Pero estas acciones devendrán gestos en el humano que las recibe y las replica (Jousse, 2011 [Conferencia en Escuela de Antropología, 01-02-1939]).

¿A qué llamo gesto? Específicamente, a todo movimiento en el compuesto humano. Pequeño o grande, microscópico o macroscópico, total o parcial, incoativo o completo, yo llamo gesto a todo movimiento humano (Jousse, 2011 [Conferencia en Escuela de Antropología, 06-12-1943]).

El elemento esencial del cosmos es una Acción que actúa sobre otra Acción. Es lo que hemos llamado el trifasismo. El paquete de energía que llamamos agente actúa de cierta manera sobre otro paquete de energía que llamamos el actuado (Jousse, 1974 [2008], 46).

[...] es allí donde radica la gran creación humana: Debo ser capaz de apropiarme del mundo como totalidad para luego reutilizarlo en forma de fragmentos proposicionales. (Jousse, 2011 [Conferencia en Escuela de Antropología, 03-12-1933]).

El ejemplo paradigmático del *mimaje* —que es la puesta en función o proceso, del principio del *mimismo*— es el juego infantil. El juego infantil espontáneo es un comportamiento de mimesis activa, mediante el cual el pequeño *ánthropos* va conociendo las cosas del mundo que lo rodea, sus contornos, movimientos y gestos característicos. Como puede, movido por el impulso *mimismológico*, incontenible, el infante capta el *gesto* inconsciente de las cosas y los seres transponiéndolos a movimientos de su propio ser global-gestual, deviniendo, poco a poco, a través del aprendizaje o “montaje de los gestos”, en un ser expresivo, capaz de emplear sus gestos consciente y deliberadamente para comunicar su pensamiento. “[...] jugar, es decir, intususcepcionar y expresar lo real. [...] El juego es lo exterior desconocido que se inflige en nosotros, que se inserta en nosotros y después de haberse impreso nos fuerza a que lo expresemos. El juego es lo que recibimos y lo que nos modela” (Jousse, 2011 [Conferencia en Sorbona, 18-02-1954]).

La antropología jousiana es una teoría transdisciplinaria, sus conceptos proceden y pueden aplicarse en diversos campos de la investigación, entre ellos la pedagogía. La *pedagogía del gesto*, que Jousse desarrolló en el Laboratorio de Ritmo-Pedagogía, teniendo como discípulas a maestras de educación preescolar e inicial, considera al juego infantil como la forma primaria de toda ciencia humana. La actitud espontánea del infante humano hacia el mundo es científica, quiere ver, tocar, manipular, saborear, oler, para conocer las cosas. Una educación precozmente *libresca* ha convertido a los pueblos e individuos

del occidente urbano moderno en seres “disociados”, para decirlo con la expresión de Marcel Mauss, quien fue uno de los célebres maestros de Jousse:

Cuando al niño pequeño, ávido por verlo todo, por agarrarlo todo, por saborearlo todo, por jugar a todo, lo tomamos y lo ponemos junto a otros niños pequeños, lo tendremos allí sentado a perpetuidad y ocupado en aprender a escribir y a leer. Ahora bien, vamos a ver el enorme papel del Juego. En todas partes del mundo, el hombre es un ser que juega, que todo lo mimifica, que juega a todo porque piensa en todo. El niño trata de ser científico frente a las cosas, pero, por la existencia de una pedagogía ignorante de las leyes antropológicas, arrancamos al niño de las cosas y pretendemos ponerlo como ustedes, tranquilo [dócil], como lo están ustedes, inmóviles, impecablemente inmóviles como lo están ustedes. Y entonces se pone en la mano de este niño pequeño un bastoncito, y luego un pequeño trozo de papel. Y se acabó, este niño nunca volverá a ver lo real... a menos que se rebelde contra la pedagogía que se le ha infligido. (Jousse, Conferencia Escuela de Antropología 07-11-1932)

El auténtico aprendizaje es el *montaje* o ensamblado de los gestos en la musculatura expresiva de *ánthropos*. La educación “libresca”, en las culturas de estilo escrito, como era la Francia urbana de comienzos del siglo XX, atrofia la facultad de la memoria y la capacidad de observación:

Hay allí un abuso extremadamente grave para la formación psicológica y, como también veremos, para la formación de la memoria. De modo que el niño no va a ser más que un ojo que comienza por ver palitos, que flexibiliza sus palitos y que de inmediato trata de poner estos palitos en forma de letras, de palabras y de frases.

[...] El lenguaje no se ha considerado más que en la forma de página impresa. Por lo que, hace algunos años, cuando dije “En el comienzo fue el gesto rítmico”, han chillado: “¿Pero qué es lo que quiere aquel con su *gesto*?”. ¡El lenguaje era considerado como una cosa muerta en tal medida, que traerle vida a dicha momificación parecía un sacrilegio! Entre nosotros, el niño está sometido a esta momificación y es obligado a sufrir esta momificación (Jousse, Conferencia EA 7-11-1932).

## La ley antropológica del formulismo

El *mimaje* (manifestación *actual* del principio del mimismo) es un mecanismo basado en una *fórmula* interaccional de tres fases. Se trata siempre de un actuante —actuando sobre— un actuado, algo que Jousse denominó *gesto proposicional*, o *mimema*. Un *mimema* es una unidad observable de *gesto* humano. Es un “ladrillo” o bloque constructivo, cuyo conjunto constituye al *ánthropos*, que es el *compuesto humano consciente*. El fluir de la vida humana es un complejo *recitativo* individual, singular e irreplicable, formado por la innumerable sucesión de nuestros *gestos proposicionales*:

El gesto proposicional es la transposición antropológica de la actividad interaccional cósmica. (Jousse, 2011 [Conferencia en Hautes Études, 05-11-1941]).

De lo que está fuera de nosotros, sólo sabemos lo que se replica [*rejoue*] en nosotros y que podemos expresar. ¿Qué es el humo? El niño que traje aquí hace pocos años para hacer una experiencia me dijo: “El humo es algo que hace esto (gesto de giro)”. Y efectivamente, hablamos de las volutas de humo. (Jousse, 2011 [Conferencia en Laboratorio de Ritmo-Pedagogía, 08-12-1937]).

Siempre hay un actuante —actuando sobre— un actuado: como pan, bebo agua. Cualquiera sea nuestra forma de escritura y cualquiera sea nuestra forma de hablar, las expresiones humanas tomarán siempre la forma del gesto proposicional, en espejo y eco de la actividad interaccional cósmica. Siempre vemos el mundo externo diseminado en gestos humanos trifásicos, y esto es la estructura básica de la ciencia humana, la memoria humana y la lógica humana. (Jousse, 2011 [Conferencia en Escuela de Antropología, 06-03-1933]).

La experiencia humana es un espontáneo y concreto flujo de sensaciones e imágenes *intususceptivas*, esto es, “recibidas-dentro”. Los eventos se suceden en el tiempo, como lo hace el fluir permanente de los gestos expresivos que entabla con las cosas y los eventos del mundo un diálogo *mimismológico*. Por principio, este mundo es un perpetuo fluir, pero es también fijeza y permanencia. De acuerdo con Jousse, el *fluidismo* tiene su contraparte en el *formulismo*:

[El heraclitismo (fluidismo) y el salomonismo (formulismo)]

Hemos visto que el niño es un espejo tanto más puro cuanto más espontáneo. Algunos niños seguirán siendo siempre estos espejos puros y los que van a mantenerse siendo los más puros serán aquellos que los hombres llaman pensadores.

Mientras que el niño convertido en pensador juega (más exactamente, mientras que el pensador que se ha mantenido niño está frente a las cosas), puede constatar una doble actitud: es lo que yo llamaría el heraclitismo y el salomonismo.

[...] no es necesario que desarrolle ante ustedes lo que el gran pensador griego Heráclito ha aportado, habiendo conservado esta actitud profunda de espejo, él sintió que los gestos de las cosas que lo rodeaban reverberando en él, no eran nunca iguales. Se lo representa generalmente a la orilla de un río, viendo correr las aguas y emitiendo esta frase que ha dado que pensar a muchos otros pensadores desde entonces: “Nunca nos bañamos dos veces en las mismas aguas”.

Es muy cierto, no hay jamás dos fenómenos idénticos, un fenómeno no se repite jamás. Tuvo, como todos los grandes pensadores, el don de compactar su pensamiento como dentro de un diamante, y dijo: “Panta rei” = “todo fluye”.

[...] Y es por eso que los grandes jefes son aquellos que saben adaptarse a las circunstancias individuales. ésta es la gran superioridad de los hombres de genio, saber manejar lo individual.

Frente al heraclitismo hay otra actitud, es la que yo llamo el salomonismo. El salomonismo lo encontramos en una obra que deberíamos conocer de memoria [el Eclesiastés] [...] Estamos frente a la gran tradición palestina, profundamente oriental. ¡Es la idea de que nada nuevo hay bajo el sol! El sol sale, el sol se pone, mañana el sol saldrá y luego se pondrá [...]

Ahora bien, en la primera actitud, para Heráclito, el tiempo no existe, todo fluye sin retorno posible [...] La segunda actitud engendra efectivamente el más terrible aburrimiento, es decir que vamos a bostezar frente al amanecer y vamos a esperar a que el sol se ponga (Jousse 2018b: 216-218).

El curso de la expresión se modula por medio del *ritmo*, que es la forma gestual del tiempo: movimiento de pulsos iterativos alternantes, acentuados con variable intensidad y por el bilateralismo ortogonal y tridimensional del cuerpo humano, centro de refe-

rencia de la proyección espacial espontánea, como lo había advertido tempranamente Kant.

El flujo de los *gestos proposicionales* se modula también fijándolo como instrumento rítmico y mnemotécnico fundamental. El mimema es una *fórmula gestual*: disposiciones regulares y repetibles de unidades o de ciclos equivalentes.

El *formulismo* es el útil viviente de cristalización por excelencia. Responde al espontáneo deseo de estabilidad y equilibrio presente en el hombre, que es tan universal como su conciencia de que “todo fluye”. El líquido discurrir del pensamiento, continua corriente de experiencias, imágenes y sensaciones, finalmente se solidifica, fijándose en *mimemas* o *gestos proposicionales*. Un gesto proposicional tradicional es una unidad formulaica de significado cultural. Las tradiciones étnicas de *estilo oral* se sintetizan y se fijan en *fórmulas*, que son el principal instrumento gestual-verbal de la *memoria*. Los gestos del *ánthros* tienden a “replicarse” [*se rejouer*] a sí mismos, y transitan de modo normal hacia la estereotipia, que facilita la memorización de los saberes culturales. La estereotipia de las fórmulas verbales es sólo un caso especial de esta tendencia fundamental. “En todos los medios étnicos encontramos este formulismo gestual y oral, en la base de las tradiciones y de todas las liturgias. Las “fórmulas” de la expresión están hechas de gestos esenciales tradicionalmente conservados y transmitidos” (Jousse, 2008 [1974]: 329).

Las hazañas de la memorización que pueden o que han podido verse antaño en los medios étnicos sin escritura, tienen como vehículo el llamado *estilo oral*; las fórmulas tradicionales son su principal recurso. La tendencia psicobiológica hacia la estereotipificación del comportamiento genera hábitos gestuales, fórmulas que aseguran una fácil y segura repetición; se trata de un dispositivo de facilitación que organiza la repetición mnemónica de los automatismos, esto es, de los dispositivos conceptuales culturalmente adquiridos, para ofrecer una base firme a la acción:

El formulismo es un almacén, vinculado con la memoria, orientado a mantener la firmeza de la enseñanza

y su fundamento en la fidelidad a las tradiciones. En el estilo oral, las fórmulas estereotipadas se adaptan flexiblemente a la realidad concreta, ya que las fórmulas tradicionales pueden ser yuxtapuestas de nuevas maneras, en combinaciones más o menos originales, aunque éstas dependerán de las leyes físicas del cuerpo del que hayan surgido. Estas tres leyes antropológicas apuntalan el estilo oral, que está profundamente enraizado en el cuerpo, de ahí su gran eficacia desde el punto de vista mnemotécnico, porque en el movimiento y en la voz, el cuerpo contribuye a la conformación del pensamiento con formas memorizables. Jousse estudió en particular las leyes antropológicas del estilo oral y sus múltiples relaciones con el medio étnico del Antiguo y Del Nuevo Testamento (Sienaeert 1990: 97).

### El gesto de sumisión en el arte maya del Clásico y el Posclásico

Me referiré inicialmente a este grupo de gestos plasmados en el arte maya, por ser un verdadero *nodo* en el que se concentran y desde el cual se difunden numerosas conexiones y extensiones polisémicas, tanto hacia diferentes regiones de la cosmovisión tradicional maya como en procesos que podrían representar préstamos interculturales o *calcos*, pues reaparecen en formas y versiones peculiares en lenguas y en culturas gestuales muy alejadas de la maya. A partir del siglo XVI irrumpirán, en la escena histórica, los numerosos cataclismos socioculturales, locales y regionales, que siguieron a la llegada de los conquistadores y colonizadores europeos.

En un magnífico artículo sobre el tema del gesto maya de *sumisión*, la arqueóloga Virginia Miller explica la importancia de estudiar los gestos en el arte maya clásico:

A lo largo de todo el desarrollo del arte clásico maya (aproximadamente, del 250 al 900 de la era cristiana), la forma humana está caracterizada por un movimiento moderado, posturas gráciles y gestos expresivos realizados con las manos. Dado que ciertas posiciones de los brazos y ciertos gestos de las manos se presentan repetidamente a lo largo del tiempo y del espacio, frecuentemente se sugiere la posibilidad de que éstos tuvieran un papel icono-

gráfico en el arte maya. A pesar de ello, el estudio sistemático de los gestos mayas, con el objeto de determinar su significado y función, es muy reciente (Miller, 1983: 17).

Miller aborda la interpretación de algunos gestos presentes en la escultura y la pintura mayas, que suelen denominarse *gestos de sumisión*. El presente apartado es un apretado resumen del citado artículo, que presento acompañado de algunas reflexiones propias sobre el tema. En el artículo de referencia, la autora elige los gestos que, en la escasa literatura del tema, se relacionan especialmente con la actitud sociocultural de “sumisión” de un individuo hacia otro, esto es, de jerarquía y subordinación a un superior, hacia quien el *subalterno* debe guardar, expresamente, un comportamiento social de obediencia y respeto. El individuo jerárquicamente inferior debe manifestar su *actitud mental* mediante *gestos expresivos* con un significado conocido. Un mismo gesto puede expandirse en direcciones divergentes.

Los *gestos de sumisión* identificados por Miller en la cerámica, la escultura y la arquitectura monumental maya son los siguientes:

1. Cruzar los brazos sobre el pecho;
2. colocar una mano sobre el hombro opuesto;
3. colocar una mano debajo del brazo opuesto, y
4. poner la mano en la boca o cerca de ella.

Para referirse a la equivalencia semántica entre estos diferentes gestos, la autora afirma que “estos gestos ocurren en contextos similares y con frecuencia se representan en la misma escena, se cree que compartían un papel similar. En la mayoría de los casos, los que hacen los gestos son los participantes secundarios en lugar de la figura o figuras dominantes” (Miller, 1983: 17). A pesar de la anterior definición, la autora sostiene que el término *sumisión*, empleado para nombrar el gesto expresivo en cuestión, es una *etiqueta engañosa*, por ser muy estrecho, demasiado específico. Piensa que las sociedades maya clásica, posclásica e incluso

colonial pueden haber dado a este *gesto* significados y funciones más amplias, distintas de la simple expresión de un vínculo social de *sumisión*. A continuación presentaré una descripción algo más detallada de las variantes de este *gesto*, siempre siguiendo a Miller (1983).

### **Cruzar los brazos sobre el pecho**

La postura de los brazos cruzados constituye, sin duda, el más común de los *gestos de sumisión* del arte maya clásico. Tiene, a su vez, variantes. Por ejemplo, los brazos pueden estar bien presionados contra el pecho (figura 1a) o mantenerse paralelos al piso (figura 1b).



Figura 1 a y b. Postura de brazos cruzados. Fuente: Miller (1983: 18).

El gesto en el que los brazos se cruzan sólo a la altura de las muñecas es menos frecuente que las variantes anteriores. La representación de individuos humanos con los brazos cruzados es poco frecuente en los testimonios del periodo Preclásico. En cambio, durante el Clásico y especialmente en el Posclásico, ese gesto se transforma en un motivo muy generalizado en toda Mesoamérica. Las representaciones de este gesto han estado más asociadas al arte de los mayas que al de cualquier otro pueblo mesoamericano, al menos hasta el Posclásico tardío.

Las primeras representaciones de figuras con los brazos cruzados aparecen en la cerámica de las Tierras Bajas del sur del área maya. Especialmente en vasos trípodas que combinan el estilo maya con el de Teotihuacán, un centro, este último, donde, sin embargo, las representaciones del gesto de brazos cruzados son infrecuentes (Miller, 1983: 19).

Durante el Clásico tardío, aparecen en el arte monumental maya figuras en la actitud de los brazos

cruzados; finalmente, el gesto comienza a ser representado en otros medios, como las esculturas de relieve, destacándose las de los sitios de la región del Usumacinta. La posición de las manos y los brazos parece variar de acuerdo con el medio en el que se representa la postura. Como hemos mencionado, existen también variaciones regionales. Suelen presentarse, además, variantes de este gesto en una misma localización. La mayoría de los personajes que hacen el gesto de brazos cruzados están sentados, arrodillados, o de pie en posiciones de perfil. También pueden hallarse representaciones en vista frontal y posterior.

En la siguiente figura se aprecia una escultura en relieve hallada en Bonampak, donde se representa una ceremonia de *ofrenda de aves*. El personaje central, un alto dignatario maya, está sentado a la derecha sobre un trono o petate elevado; recibe la ofrenda de un ave de manos de una mujer sentada a una altura notoriamente inferior. Detrás de este personaje femenino, en el extremo izquierdo de la representación (viéndola de frente) otras dos mujeres, todas ataviadas de manera muy semejante, exhiben el gesto de los brazos cruzados sobre el pecho:



Figura 2. Colocar una mano en el hombro opuesto. Fuente: Miller (1983: 18).

### **Colocar una mano en el hombro opuesto**

En esta variante del gesto maya de sumisión se coloca una mano en el hombro o en la parte superior del brazo opuesto. Puede emplearse una u otra mano, pero en las figuras de perfil la tendencia es colocar la mano sobre el hombro visible en la representación, considerando que, usualmente, el personaje secundario se sitúa del lado izquierdo.

A diferencia de la postura de brazos cruzados, que está ampliamente difundida en toda Mesoamérica, la representación del gesto de la *mano sobre el hombro opuesto* es poco frecuente fuera del área maya. Esta variante del gesto de sumisión aparece en monumentos mayas desde el Clásico temprano; por ejemplo, en un mural de Uaxactún, aunque la mayoría de los ejemplos datan de época más tardía, como las esculturas y las pinturas de Chichén Itzá en época tolteca (Miller, 1983: 18).

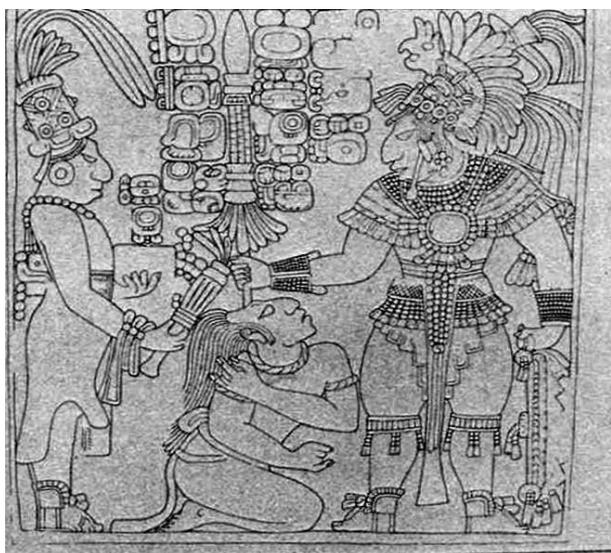


Figura 3. Dintel 1 de La Pasadita. Fuente: Miller (1983: 25).

En la cerámica pintada y en los códices, además de las posiciones anteriores, una mano puede mostrarse sosteniendo algo o gesticulando.

### **Colocar la mano debajo del brazo opuesto**

**E**n los testimonios de las Tierras Bajas del norte se percibe la tendencia a representar el gesto con la mano puesta en una posición aparentemente incómoda, debajo del brazo opuesto. En algunos casos, correspondientes a variantes locales del Clásico tardío, la anatomía humana aparece simplificada y distorsionada y la representación de las manos es inexacta.

El gesto de tocarse el costado opuesto del torso en lugar del hombro es bastante raro. El ejemplo más conocido es una figura con rostro de ave ejecutando

ese gesto en posición sentada. Se halla representada en un vaso cilíndrico procedente de un enterratorio de Tikal. Llama la atención el hecho de que en el lado opuesto del recipiente se encuentra la misma figura, pero esta vez con el gesto de la mano sobre el hombro, lo cual refuerza la idea de que son variantes formales con un mismo significado. Puede observarse en la figura 4 que no sólo cambian los gestos de los personajes con rostro de ave, sino también las posturas corporales de sus respectivos interlocutores:



Figura 4. Representación en un vaso, procedente del enterratorio 196 de Tikal. Fuente: Miller (1983: 29).

### **Poner la mano sobre la boca o cerca de ella**

**H**ay algunos ejemplos del gesto representado en esculturas de relieve y en cerámica, incluyendo al menos una escena en la que la variante de los brazos cruzados está también presente. Aparentemente, en la siguiente imagen, procedente del dintel 12 de Yaxchilán, los personajes arrodillados situados a la izquierda y a la derecha adoptan variantes del gesto de sumisión: *brazos cruzados* y *cubrirse la boca*.

Se ha rotulado esta actitud de poner la mano en la boca como un *gesto de sumisión*, ello debido a sus ocurrencias normales en el arte del Clásico maya, donde aparece principalmente asociada con personajes secundarios o subalternos. También han influido en esa asignación algunos testimonios españoles: en algunas crónicas se menciona el gesto indígena de “comer tierra” consistente en poner la palma de la mano, a veces mojada con saliva, en el suelo, para luego llevársela a la boca.

Es posible que el gesto de “comer tierra” haya sido usado ya por los mayas de los periodos Clásico y Posclásico con el sentido de una actitud de sumisión

hacia alguien de jerarquía superior, pero no existe evidencia concreta de esto. Los únicos testimonios de este gesto son textos españoles del siglo XVI.



Figura 5. Personajes demostrando sumisión a un señor. Dintel 12 de Yaxchilan. Fuente: Miller (1983: 28).



Figura 6. Gesto de llevarse la mano a la boca. Fuente: Miller (1983:18).

La discusión, planteada por Miller, en torno a la clasificación de ese grupo de gestos, representados en el arte maya bajo el rótulo común de la “sumisión” es por demás pertinente. Llama la atención al lector de habla española, en primer lugar, la diversidad de usos del término inglés *submission*. De acuerdo con el *Simon and Schuster’s International Dictionary*:

Submission [...] s. 1, sumisión, \*rendimiento. 2. sumisión, obsequiosidad, obediencia. 3. sometimiento, presentación (a examen, inspección, etcétera). 4. Proposición, parecer, teoría. 5. (der.) sometimiento a arbitraje. (Simon and Schuster’s International Dictionary, s.f.: 745)

A pesar de un deficiente uso del término “rendimiento”, en lugar de la glosa correcta, que sería “rendición”, este diccionario describe adecuadamente, en español, los diferentes usos del sustantivo *submission*. Con cierto juego de desplazamiento semántico, podría decirse que los gestos de sumisión son al mismo tiempo, gestos de “presentación”, se trataría de un gesto que pone en evidencia que aceptamos ser inspeccionados, sometidos a examen.

Los gestos de sumisión se han agrupado bajo el mismo rótulo porque el arte maya los representa asociados estrechamente con los personajes secundarios de las escenas representadas. Existen, sin embargo, algunos ejemplos en los que estas posturas corresponden a personajes que no pueden definirse como secundarios. Se han hallado figuras cerámicas de Jaina, Campeche, con el gesto de brazos cruzados o la mano sobre el hombro. Otras representaciones en cerámica, figuras sentadas o de pie, con los brazos cruzados, donde no puede verse una relación jerárquica entre los personajes. No se enfatiza a ningún personaje principal, de estatus superior, recibiendo gestos de sus subalternos. Algunas veces estos personajes semejantes entre sí, son representados en la actitud de mirar todos en una misma dirección. También se presentan parejas de personajes con rasgos animales o sobrenaturales, sentados frente a frente y realizando los mencionados gestos. Por supuesto, en las escenas donde se presenta explícitamente una relación jerárquica, los gestos en cuestión los adoptan solamente los personajes subordinados.

Los personajes representados con gestos de sumisión corresponden a dos categorías, algunos son prisioneros de guerra, los otros son *concurrentes* o *asistentes*. Los cautivos son fácilmente identificables por los siguientes rasgos: van semidesnudos, amarrados, yacen a los pies del guerrero victorioso que los ha tomado presos. En ciertos casos aparece el nombre del captor por medio de un glifo, grabado sobre la figura del prisionero. A pesar de lo que podría suponerse, sólo una minoría de los prisioneros representados en el arte maya realiza alguno de los gestos de sumisión (la mayoría de los ejemplos proceden

de Bonampak, Yaxchilán y Piedras Negras). En contraste, la mayoría de ellos lleva las manos o los pies atados o yacen maniatados, tendidos de espalda a los pies de sus captores.

En el arte maya de los periodos Clásico y Posclásico hay una segunda clase de personajes que ejecuta *gestos de sumisión*; son los que Miller denomina “asistentes” (*attendants*):

[...] en la escultura maya de las tierras bajas del sur. Algunos de los relieves en muros pueden ser comparados, en estilo e iconografía, con las llamadas “escenas de palacio”, características de la cerámica maya. En estas escenas, se muestra a un entronizado acompañado por otras figuras, que se ubican, sentadas, arrodilladas o de pie, frente a él, a menudo haciendo gestos de sumisión [...] Otro evento representado son la confrontación entre dos personas o grupos (figs. 6, 13) y la procesión de figuras de pie (fig. 14). Para distinguir estas figuras de los *cautivos*, emplearé el término *asistentes*. Éstos integran la categoría más numerosa de personajes asociados con el *gesto de sumisión* (Miller, 1983: 30).

Además de sus gestos, los *asistentes* llevan vestimentas y joyas más sencillas que las figuras principales. En muchos casos, aparecen haciendo ofrendas a las figuras principales: les presentan tejidos, plumas, cerámicas, otros recipientes, animales; como en la *ofrenda de pájaros* de Bonampak, antes mencionada. El señor entronizado suele explicitar su reconocimiento de la presencia de los *asistentes* y las ofrendas por medio de algún gesto, como extender una mano hacia ellos o colocar una mano sobre su propio pecho.

Tras analizar un amplio repertorio iconográfico, Miller llega a la conclusión de que el así llamado *gesto de sumisión* se utilizaba como un saludo, dirigido a los señores mayas y que a menudo era acompañado por un regalo o tributo. Ello no puede parecernos más que la muestra evidente de que las artes visuales, por así llamarlas, del periodo maya colonial daban cuenta de ceremonias emblemáticas del mecanismo central de una forma de organización económico-política tributaria, fuertemente jerarquizada, con frecuentes conflictos armados entre jerarquías y

pueblos vecinos, que incluían la toma de prisioneros. Las ciudades mayas se hallaban conectadas por vínculos dinásticos y políticos, lo que daba motivo a frecuentes visitas de gobernantes y embajadores de otras ciudades. La necesaria consecuencia de esa clase de relaciones es la generación de un protocolo ceremonial más o menos generalizado, ritualizado y compartido entre los distintos centros, fueran éstos aliados o enemigos. Un pequeño conjunto de *gestos expresivos*, a modo de lenguaje ceremonial.

Algunos *gestos de sumisión* han sido registrados a partir del siglo XVI por los cronistas europeos. La mayor parte de las descripciones se refieren a los aztecas. Mencionan distintas posturas y gestos codificados que formaban parte de la etiqueta social y ceremonial de aquella época. Se trata de textos breves, repetitivos, poco precisos y parciales, pues los cronistas se interesan en mencionar únicamente los *gestos* que se diferenciaban notoriamente de los propios, dejando de lado todo el contexto en que éstos se presentaban. En cuanto a los *gestos de sumisión* propios del arte maya precolombino, sólo dos de ellos aparecen mencionados en las crónicas de época colonial: el gesto de la “mano sobre el hombro” y el gesto de “comer tierra”.

Respecto del gesto de colocar la mano sobre el hombro opuesto, la única fuente es un informe acerca de un evento sucedido en la población de Tipu, en el Petén, a inicios del siglo XVII. Se trata de un reporte, ahora perdido, citado en la *Historia de Yucathan* de Diego López de Cogolludo, publicada en 1688, y también en la *Historia de la conquista de la provincia del Itzá* de Juan de Villagutierre Soto-Mayor, fechada en 1701. El informe original fue escrito por uno de los frailes españoles que viajaron a la zona central del territorio de los itzá, en el de Petén, en 1618.

Dos frailes dispuestos a visitar a los temibles itzá del sur de Yucatán, con el fin de convertirlos al cristianismo, solicitan, antes de internarse en territorio peligroso, la presencia de embajadores de ese pueblo, con quienes parlamentar acerca de sus intenciones pacíficas. Los embajadores de Canek, rey de los itzá, residente en Tayasal, llegaron a Tipu, la más cercana ciudad limítrofe dentro del territorio

cristiano. Al presentarse, su saludo consistió en el gesto de la mano sobre el hombro. El cronista Villagutierre lo describe del siguiente modo: “Tan pronto como llegaron, los dos capitanes saludaron a los religiosos de acuerdo con su uso (que es echar el brazo derecho sobre el hombro como un signo de paz y amistad)” (Miller, 1983).

Puede observarse que este saludo no era, en modo alguno, un *gesto de sumisión*, ya que los capitanes itzá, en su papel de embajadores, no estaban sometidos, ni rindiéndose, ni rindiendo pleitesía alguna a los católicos. Al igual que otros grupos indígenas americanos, los itzá nunca llegaron a someterse al proceso usual de conquista, evangelización y colonización. Pudieron ser doblegados únicamente por la fuerza, recién a fines del siglo XVII.

En su artículo sobre una pieza cerámica de Chama, E. Selser describe ese gesto como “saludo habitual entre los mayas paganos, o, más bien, signo de humildad y sumisión”, y argumenta que el gesto está dirigido a mostrar que la mano que normalmente debe portar el arma, está vacía (Selser, 1908: 661). De modo que su interpretación del significado de las figuras oscila entre el saludo habitual que connota una actitud pacífica y el gesto de *sumisión* ante un superior. En un artículo posterior Selser vuelve a ocuparse de tales gestos. Al estudiar algunas pinturas de estilo tolteca ubicadas en Chichén Itzá, donde aparecen las variantes de la mano sobre el hombro y la de los brazos cruzados, Selser emplea la expresión “actitud de respeto” para explicar lo que significan (Selser, 1915: 328-329).

Pero una actitud respetuosa no es forzosamente un *gesto de sumisión*, ya que este último hace referencia a una distinción jerárquica entre los personajes, basada en una relación de señorío y obediencia. La interpretación del gesto de la mano sobre el hombro como *signo de sumisión* se debe al eminente mayista estadounidense Alfred Tozzer (1877-1954). En un artículo sobre las imágenes maya y toltecas de Chichén Itzá, Tozzer (1930), retoma la descripción de Villagutierre sobre el gesto en cuestión, incurriendo en un error cronológico, pues considera al episodio

de Tipu, entre frailes e itzáes, como un hecho posterior a la derrota militar de estos últimos (ocurrida a fines del siglo XVII) a manos de los conquistadores españoles. Sobre esta base errónea interpreta el gesto como signo de *sumisión* y pretende distinguir las figuras mayas en actitud sumisa, de los toltecas victoriosos en Chichén Itzá.

### ***El gesto de “comer tierra”***

Como puede apreciarse, la interpretación de los gestos nos conduce inevitablemente al nebuloso, a la vez que fascinante, problema de la multiplicidad de significados, inherente a los signos culturales.

El gesto indígena descrito con mayor frecuencia por los cronistas en la época de la conquista es el de “comer tierra”. Se han dado del mismo numerosas descripciones y varias interpretaciones. En fuentes coloniales tempranas se lo interpreta como “reverencia” ante un ídolo, como “juramento”, como “saludo” y como signo de “sumisión”. Si bien la mayoría de las descripciones se refieren a los aztecas, puede suponerse que era practicado en toda Mesoamérica. Consistía, como hemos dicho, en colocar las palmas de las manos en el suelo para luego llevárselas a la boca, besándolas “en señal de paz y saludo”.

En resumen, la variedad de significados y usos de este gesto permite hacer las siguientes generalizaciones: primero, que se trata de un conjunto de signos de saludo, básicamente respetuosos, que involucra distintos matices y que no se restringe a la actitud de sumisión; segundo, que debido a la *polisemia* y a la difícil traducción del significado de los gestos culturales a términos lingüísticos, el estudio debe proceder examinando un determinado motivo en toda la gama de sus contextos de uso, antes de pasar a la interpretación de su significado.

### **Gestos de respeto en contextos hispanoamericanos**

A continuación haré una breve ejemplificación de otro tipo de objeto que la *antropología del gesto* es

capaz de examinar, describir científicamente e interpretar con visión antropológica comprensiva. Continuando el motivo del apartado anterior, examinaremos algunos *gestos de respeto* que son o han sido practicados en distintos países de la región iberoamericana, en época moderna. Anticipando la siguiente descripción, parece pertinente observar el hecho de que cada cultura gestual se distingue de las demás, entre otras cosas por las partes y regiones utilizadas para realizar posturas y movimientos y gestuales. Por ejemplo, entre los mayas de los periodos Clásico y Posclásico, se emplea principalmente manos, brazos y torso. También, de modo secundario se usan las manos acercándolas o cubriendo la boca, significando de modo ostensible la actitud de estar callados. Los mayas de tiempos coloniales hacen con manos y boca el gesto de *comer tierra*, besando la tierra en las palmas de sus manos. Resulta ingenuo, metodológicamente hablando, preguntarse en qué condiciones psicológicas y sociales el respeto mutuo se transforma en sumisión y obediencia. La historia tiene siempre en esto la última palabra.

Los gestos hispanoamericanos de respeto involucran principalmente la parte superior del cuerpo, especialmente la cabeza, sus movimientos de inclinación, el hecho de que ésta se presente descubierta, cubierta, o tenga que ser descubierta para ingresar a algún lugar con actitud respetuosa. En forma real o figurada, gran parte de esos gestos implica el uso corriente del sombrero. Saludos de respeto típicos, como “hacer una reverencia” inclinando la cabeza y el torso hacia el frente, o “quitarse el sombrero” en señal de respeto y consideración, cuando no de admiración, se practican siempre estando de pie. Ésta es un contraste distintivo entre los *gestos de sumisión* o *saludo de paz* de los mayas precolombinos, que aparecen frecuentemente en figuras que están sentadas sobre esteras, petates, tronos u otros asientos, a veces ornados con pieles de animales. Y aquí me permitiré la siguiente digresión referida al *Tablero de los esclavos de Palenque*. Se presenta en esta pieza una insólita escena de *sumisión* donde cuatro figuras humanas, en condición de *esclavos*, son usados a manera de bancas humanas por sus señores, un dignatario

principal, de hecho un rey, y dos figuras secundarias, una pareja de gobernantes menores, que entregan al primero preciosos tributos. Tres de los niveles principales de la escala social maya de tiempos precolombinos se encuentran allí representados, transportando una escena del espacio social e introduciéndola en una representación artística, monumental, a escala sintética, con intención simbólica, ideológica.



Figura 7. Tablero de los Esclavos. Fuente: gentileza *Calcografías mayas*.

En la escena del tablero no aparece, a primera vista, el *gesto de sumisión*; sin embargo, vemos que los esclavos ubicados debajo del rey adoptan el típico gesto de los *brazos cruzados* y son, en efecto, los antebrazos y los codos, además de las pantorrillas, los verdaderos puntos de apoyo del peso de tres cuerpos así dispuestos. Por lo demás, si diéramos al término *sumisión* una acepción corporal, esto es, *gestual*, como “meter debajo”, no encontraríamos mejor ilustración de la relación humana en cuestión.

De acuerdo con el *Diccionario de usos del español* (Moliner, 1992): “Sumisión (fem.) 1. acción de someter[se]. 2. actitud sumisa. El calificativo ‘sumiso’ es un participio con el significado de sometido: alguien que por imposición o propia voluntad permite que otro, el sometedor, dirija sus actos. Etimológicamente

se relaciona con el latín *mítttere*, ‘meter’, ‘estar’, ‘ser’ y con la partícula *-sub* ‘abajo’. De modo evidente, el sometido es aquel a quien se pone por debajo, para sostener el constructo de su amo.

El *Diccionario de gestos. España e Hispanoamérica* (Bogotá, 1980-1983) no incluye ninguna entrada ni *categoría gestual* relacionada con el concepto de “sumisión”. Si nos guiamos por este excelente trabajo “gestográfico” de Meo-Zilio y Mejía, no se registraban a comienzos de los años ochenta *gestos de sumisión* en contextos urbanos o rurales en España ni en los países de Hispanoamérica. El *Diccionario* se ocupa, en cambio, de la descripción y discriminación de las distintas variantes del gesto o actitud del “respeto”. Tomaré de este repertorio dos ejemplos de *gestos de respeto*: la “reverencia” y “quitarse el sombrero”.

La *reverencia* es, a comienzos de los ochenta del siglo XX, un *saludo de respeto*. Para Argentina, Bolivia y Colombia se determina su empleo de modo más específico, como *saludo del hombre ante la mujer o ante otro hombre de categoría superior*. En Costa Rica, Ecuador, España, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Puerto Rico es “sólo *saludo por parte de ancianos*”. En El Salvador, Santo Domingo, Uruguay y Venezuela es *saludo ante los padres para pedir su bendición*. El saludo reverencial se realiza estando de pie. Se trata, exclusivamente, de un comportamiento apropiado en individuos de género masculino.

El *Diccionario de gestos* cataloga y describe la *reverencia* del siguiente modo: “[gesto] 191.92 Se inclina levemente el cuerpo hacia adelante mientras los brazos quedan normalmente caídos. Representa un SALUDO DE RESPETO...” (Meo-Zilio y Mejía, 1983: 141). Una variante de la *reverencia* es un gesto teñido de connotación teatral: es igual al anterior, pero simultáneamente a la inclinación se realiza un movimiento de los brazos donde la punta de los dedos de ambas manos queda colocada sobre el pecho, seguido de un movimiento inverso de manos y brazos, abriéndose y descendiendo extendidas hasta quedar ambas palmas hacia arriba. Reproduzco la descripción y las fotografías del *Diccionario de gestos*:

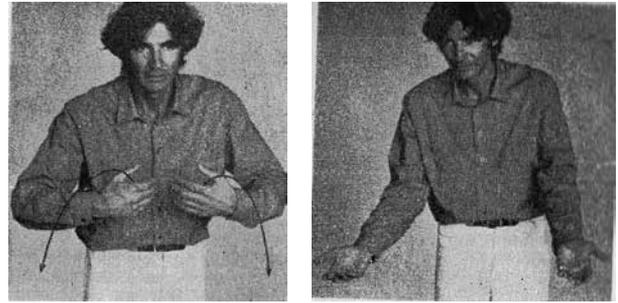


Figura 8 a y b. Gesto de reverencia. Fuente: Meo-Zilio y Mejía (1983: 141).

191.93 Como 191.92 y con el mismo significado, pero acompañado simultáneamente del gesto de acercar las puntas de las manos a la altura del pecho y luego separarlas lateralmente pasando de la posición de palmas de canto a la de palmas hacia arriba, deteniéndolas a 50 cm una de la otra. Representa un SALUDO TEATRAL Y CIRCENSE: Arg., Méx., Pan., Puerto R., Santo D. (Meo-Zilio y Mejía, 1983: 141).

### **Quitarse el sombrero (descubrirse)**

Éste es otro saludo respetuoso muy difundido. Involucra el protagonismo de la parte superior de la cabeza en contacto con una pieza de indumentaria, el omnipresente sombrero, propio de la indumentaria tradicional y el folklore latinoamericanos. De acuerdo con el *Diccionario de gestos*:

191.94 Se levanta el sombrero tomándolo de la parte antero-superior y se lo vuelve a colocar enseguida en la cabeza. Es SALUDO DE RESPETO DEL HOMBRE ANTE MUJER O ANTE SUPERIOR JERÁRQUICO [Normalmente, además de quitarse el sombrero, se le cede, a la vez, la acera a la mujer o al superior..] Cuanto mayor es el grado de respeto o de admiración ante la persona que se saluda, tanto más suele alejarse el sombrero de la cabeza; se parte de unos centímetros. Y se puede llegar hasta unos 20-30 centímetros (Meo-Zilio y Mejía, 1983: 142).

La anterior cita alude al uso de este gesto en Argentina, Bolivia y Colombia. En otros países se tipifica el saludo como *propio de los hombres de edad de la clase alta y de los campesinos*, porque los demás no llevan sombrero. Es considerado *saludo de hombres de edad y campesinos* en Costa Rica, Cuba, Chile,

Ecuador, España, Guatemala, Honduras, México y Nicaragua. Se lo utiliza, no sólo para expresar respeto a otras personas, sino también con relación a determinados objetos y lugares venerables, iglesias, cruces u ofrendas que conmemoran muertes violentas. Se lo cataloga como *saludo campesino* en Panamá, Paraguay, Perú, El Salvador, Santo Domingo, Uruguay y Venezuela.

Otra variante del gesto es la siguiente:

191.96 Como 191.94 pero quitándose completamente el sombrero, manteniéndolo en la mano y quedando con la cabeza descubierta. Lo emplean los hombres al entrar en una casa ajena, en una oficina pública, etc.; también suelen emplearlo en los ascensores cuando en los mismos viaja una mujer o una persona de respeto. Las mujeres en caso de usar sombrero no se lo quitan; al contrario, en las iglesias sí no lo llevan, pueden cubrirse la cabeza con un pañuelo: Arg. (ya está en desuso en los ascensores; en cuanto a las oficinas públicas, se usa sólo en los despachos, no en ventanillas, pasillos, etc.), Bol., Col., Costa R., Chile, Ec., Esp., Hond., Mex., Par., Salv., Santo D. (como Arg.), Urug., Ven. (Meo-Zilio y Mejía, 1983: 142).

La anterior descripción de esos gestos, practicados en España y los distintos países de Hispanoamérica y registrados a comienzos de la década de 1980, tiene un dejo de nostalgia. Muy probablemente, si hiciéramos hoy en día un relevamiento de los repertorios gestuales de los mismos países en el momento presente, casi cuarenta años más tarde, nos encontraríamos con una realidad muy cambiada. En primer lugar, el uso del sombrero, una prenda que en la actualidad ha sido reemplazado mayoritariamente, en el medio rural y urbano, por la gorra de beisbolista, visera o cachucha, según los nombres dados a esta prenda en las distintas hablas locales. Nuestro ejemplo del ascensor hace referencia a la indumentaria de época y al estilo de vida urbano. En el presente es raro en nuestras ciudades observar a un individuo ensombrerado descubriéndose al entrar a un elevador, si en el mismo viaja una mujer o alguna otra “persona de respeto”. Esta escena pareciera más bien surgida del cine de los años cin-

uenta, donde los gestos de urbanidad, las “buenas maneras”, aparecían fuertemente influenciados por las imágenes del cine hollywoodense. La influencia gestual del cine estadounidense sobre las técnicas y usos del cuerpo en la población francesa ya había sido señalada por el célebre antropólogo francés Marcel Mauss en la primera mitad del siglo XX (Mauss, 1936). El gesto se adquiere por imitación de un modelo ideal de movimiento y figura. Como lo ha señalado Marcel Jousse, el hombre es un complejo de gestos mimísticos, es decir, ensamblados en su comportamiento por imitación.

El *Diccionario de gestos* de España e Hispanoamérica describe numerosas variantes de aquel gesto de respeto, incluyendo algunos que solamente evocan la presencia de un sombrero o visera a través del movimiento de una mano que se lleva a la cabeza o a la frente haciendo el ademán de quien se quita esta prenda o imitando un saludo militar, con la punta de los dedos cerca de la sien o de la frente. Si bien el *Diccionario...* es de gran valor para los estudiosos del comportamiento gestual, puede suponerse que las descripciones allí contenidas ameritan un nuevo estudio del mismo tipo, que permita actualizar y ampliar su información.

### ***Gestos y mímica del Brasil***

**L**a *História dos nossos gestos. Uma pesquisa na mímica do Brasil* (1976), del folklorólogo y antropólogo Luis da Câmara Cascudo, ofrece una interesantísima reflexión acerca del *gesto expresivo*. Al igual que Jousse, da Câmara plantea el indudable origen gestual del lenguaje articulado:

Discutimos el origen de la palabra articulada y el momento de su aparición. ¿Habría el Homo Musteriense, el infra-hombre de Neanderthal? La mayoría de los etnólogos está por la afirmativa, atribuyéndoles un lenguaje rudimentario. Ninguna base anatómica ofrece apoyo a esta posición. Más probablemente [estos homínidos] tendrían *su* propio lenguaje, un medio de comunicar sus pensamientos, algo que no es privativo de la especie humana (Câmara, 1976: 5).

Da Câmara no pone en tela de juicio el hecho de que el *Homo sapiens* del Paleolítico superior haya tenido como medio de comunicación el lenguaje hablado. Las obras paleolíticas de grabado, escultura y pintura rupestre del periodo auriñacense —y de los que siguieron a éste— resultan inconcebibles como producciones de seres incapaces de articular una lengua natural. Pero ¿hubo alguna época en que la especie *homo* haya sido por completo muda, carente de un medio de comunicación?, se pregunta el autor. Y su respuesta es negativa: el hombre tuvo siempre algún lenguaje, antes de la palabra prevaleció el *gesto*: “El gesto, antes que las interjecciones y las onomatopeyas, supliría esa deficiencia en lo oral [...] Toda la bibliografía sobre el gesto, como traductor de la idea y primer lenguaje humano demuestra la universalidad de algunas señas por sobre los vocablos más esenciales y vivos” (Câmara, 1976: 5).

Existe un pensamiento gestual con su propia semiosis, autónoma, más proteica que su expresión verbal. El gesto es *padre de la inteligencia*. Debería investigarse mejor este amplio y fundamental objeto:

Hay gestos que cubren áreas demarcadas de uso, éstas jamas corresponden a un equivalente verbal. No se ha hecho aún una valoración [del gesto expresivo] como documento psicológico, anormal y normal de la sinergia nerviosa, como potencia de evocación, como fórmula indispensable complementaria de la voz, elemento conductor del desarrollo cerebral, Padre de la Inteligencia. Ninguna investigación ha fijado aún los justos límites de su grandeza positiva, su alcance y su repercusión comunicativa (Câmara, 1976: 5).

La investigación del gesto humano justifica, cree da Câmara, la existencia de una *etnografía permanente*, dedicada a los mismos, dada su naturaleza omnimoda, diversa, fluctuante y cambiante en el tiempo y en el espacio:

La geografía de determinados ademanes, la antigüedad de unos y la modificación de otros, los instintivos y los convencionales, con una amplia franja intermedia, la de los gestos interdependientes, las nuevas actitudes que motivan su utilización, los pro-

cesos mecánicos e innovadores de la significación, plantean los problemas de investigación y análisis a un nivel distinto, de examen minucioso y de cultura especializada. El estudio del gesto, el gesto popular y general y los gestos característicos de las profesiones, como una etnografía “permanente”. [El estudio de los gestos,] los típicamente ligados a una acción y los indefinidos, tendientes a la sinuosa abstracción, permitiría constituir una valiosa sistemática, tanto en el campo filológico como en el de la semántica (Câmara 1976: 5-6).

Da Câmara cita diversos autores de los siglos XIX y comienzos del XX que se han ocupado del estudio del gesto humano, entre ellos, hace una corta referencia a propósito del *manualaje* o lenguaje de las manos y, también, a una de las memorias científicas de Jousse, titulada *Le mimisme humain et l'anthropologie du langage* (Paris, 1936). Si bien no profundiza en la amplia teoría ni en la metodología jousianas (procura librarse de la rígida armadura de las generalizaciones), sus argumentos discurren de manera muy cercana al pensamiento de Jousse y a la *antropología del gesto*. Por ejemplo, en el siguiente pasaje que, sin restar mérito a su autor, podría, con holgura, calificarse de jousiano:

El gesto es anterior a la palabra. Los dedos y los brazos hablaron milenios antes que la voz. Las áreas de la comprensión mímica son infinitamente superiores a las de la comunicación verbal. La mímica no es complementaria, sino una motivación para el ejercicio de la oralidad. Sin gestos, la palabra es precaria y pobre para la comprensión temática.

Antes de las interjecciones, la mano traducía el mensaje útil. El primitivo, que no hablaba sin sus manos, tampoco pensaba sin ellas, observó Lévy-Bruhl. La Musa Polinia hablaba con gestos: *-Loquitur Polihymnia Gestu*, informa al poeta Ausonio. Era, justamente, la deidad de la retórica (Câmara, 1976: 6).

### **Gestos de respeto en Brasil**

**L**a *Historia de nossos gestos* es una obra singular en su género, pues describe numerosas actitudes y gestos sin presentar dibujos ni fotografías para ilustrar-

los plásticamente. La descripción es, por elección del autor, puramente verbal. Continuando con la temática de los anteriores apartados, describiré a continuación un par de *gestos de respeto*, conforme las descripciones de la mencionada obra. Tomemos por ejemplo el gesto número 33:

33- La mano en la boca

Es una actitud de contención respetuosa, que evita el hablar inoportuno y ayuda a mantenerse en actitud de esperanza y veneración. No se trata de reprimir un exabrupto verbal [...] Reaparece entre las ancianas mendigas tímidas, ajenas a la locuacidad patética y en las personas del pueblo, cuando están esperando una respuesta difícil. ¡No nos recuerda la modestia cristiana, sino una figura litúrgica grecorromana, del auténtico paganismo! Era la posición religiosa legítima, originada en la adoración, de *ad orare*, la palabra retenida pero pronunciada mentalmente, *in adorando dextram ad osculum*, como registra Plinio, el Antiguo. La mano en la boca, siempre dispuesta a arrojarle un beso al ídolo, *basia jactare*, en un santo homenaje [...] Rezaban de pie. El erudito Samuel Pitiscus informó: *Ils portaient aussi la main á leur bouche, d'ou vient le mot d'adoration*. Evidente, la mano en la boca es una supervivencia del recato y la compostura de los fieles, en Atenas y Roma, nunca recomendado por la catequesis católica. Y es [también] un gesto instintivo popular, contemporáneo, aunque haya nacido cuando la historia todavía no vivía en el tiempo. *Cronos sin Clío* (Cámara, 1976: 39-40).

El gesto maya de *la mano en la boca*, que vimos en el arte de tiempos clásicos y posclásicos, parece replicarse, con un significado semejante, aunque no idéntico, entre los habitantes de los sectores populares del Brasil del siglo XX. Más significativo aún es ver que se atribuye a este gesto —que emerge de la gestualidad espontánea del pueblo brasileño— un origen *pagano*, antiguo, grecolatino, precristiano, incluso muy antiguo, anatolio-hitita.

Un segundo ejemplo de *gesto de respeto* empleado en Brasil es el de *bajar la cabeza*. De acuerdo con da Câmara, es un movimiento tan espontáneo asociado a la afirmación o la negación, que su naturaleza puede

considerarse prácticamente instintiva. Para apoyar esta idea presenta la siguiente argumentación, en tono de reconstrucción de los gestos en una hipotética comunidad de cazadores prehistóricos:

60. Bajar la cabeza

Parece ser uno de los más instintivos en la mímica básica de las declaraciones asertivas, [gestos] que niegan el “tal vez” y el “quién sabe”, que son dubitaciones o modulaciones de las asertivas. ¿No habrán sido éstos los gestos iniciales de la convivencia grupal? ¿Estar de acuerdo o no con la dirección de la marcha o con el ímpetu de las enmarañadas partidas de caza? Serían señales de aproximación comunicativa, utilizando las manos y los dedos de modo elocuente, desde cierta distancia perceptible. El cráneo era la sede del poder de mando y en él convergían los ornamentos distintivos de la realeza, atractivos amuletos de la abundancia cinegética. Las lesiones en la cabeza inutilizaban la sagacidad y fortaleza del cazador-guerrero. La cabeza era el nido de la voz. ¡Allí nacía el pensamiento, señor del mundo! (Cámara, 1976: 60).

El tamaño físico, la estatura, simboliza superioridad social. Así, un rey sobresale sobre su pueblo. Los tocados de partes de animales, que dan a su presencia mayor altura que la natural, son signos de supremacía y autoridad. El *respeto* por el semejante, puesto frente al poder jerárquico, suele convertirse en señal de *sumisión*, voluntaria, negociada, o forzada. La diferencia de dimensiones es la base de la jerarquía. El tamaño del cuerpo, lo visible, evoca y define, figurativamente, la “grandeza” de la etérea (nebulosa) personalidad.

Constituirá el nivel de la gradación jerárquica. Los iguales se hermanaban en unidad poderosa. Hombro a hombro, con la cabeza más alta, dirigiendo. Para elevarla más, plumas, dragones, grifos, águilas, leones en el casco. La sumisión era el desnivel, la inferioridad en la estatura. Arrojar al suelo, prosternarse, arrodillarse, doblar las espaldas, curvar la cerviz, fueron lógicas expresiones de homenaje al semejante que el poder agigantaría. Evidenciaba la notoria desproporción física. ¡Era el mayor!. Una excelencia de Saúl para llegar a ser el primer rey de Israel fue que

“isobresalía de todo el pueblo, de los hombros hacia arriba!” (I-Samuel 9, 2) (Câmara, 1976: 60).

Curvar la cabeza sería el más elemental además respetuoso, que representa al homenajeado como alguien de mayor porte o tamaño. Equivale a ofrecerla en sacrificio voluntario, sin reacción defensiva. Conservarla inclinada traduce obediencia ilimitada. “¡Curvó la cabeza, se sujetó! Nadie debe estar cubierto ante la Majestad”.

Dada su relación con el poder jerárquico y su naturaleza institucional, el ceremonial litúrgico de las monarquías y repúblicas occidentales y el de la Iglesia católica han resistido sin grandes cambios durante siglos, cediendo poco a poco a la influencia de las reformas simplificadoras, el ceremonial ha ido limitándose a lo esencial. De igual manera, el uso del sombrero ha dejado de ser habitual, sobre todo en las ciudades. En contraste con lo anterior, el ademán de inclinar la cabeza, gesto de respeto prototípico, basado en la transposición de la estatura física o altura a la dimensión de la jerarquía social, sigue ofreciendo la posibilidad de manifestar una amplia gama de actitudes que va desde la veneración sumisa frente a una figura mayestática, hasta la simple muestra de consideración de un individuo hacia su semejante, sin discriminar jerarquías:

Curvar la cabeza en salutación reverente es [un gesto] que viene atravesando siglos y siglos, intacto y simple, en su respetuosa intención. Escasean hoy los sombreros para hacer saludos de estilo. La cabeza inclinada, en un movimiento rápido y fiel, es la supervivencia de milenios asiáticos; ha nacido, tal vez, en esas civilizaciones cuyos escombros revela la arqueología a los ojos contemporáneos. Quedan de ello vestigios de milagrosa vitalidad, el saludo militar, la mano colocada en la frente, el gesto como una sucinta recordación de las veneraciones intemporales [...] *caput pronare*, cabeza inclinada (Câmara, 1976: 60-61).

Los ejemplos aquí presentados son una mínima muestra del vasto campo a investigar por la *antropología del gesto y el mimismo*, el tipo de objetos que puede estudiar. He procurado hacer una presentación

accesible al público no iniciado en los aspectos teóricos de esta corriente de la antropología.

## Bibliografía

- BOURDIN, Gabriel (2016), “Marcel Jousse y la antropología del gesto”, *Revista Pelicano*, vol. 2.
- CÂMARA CASCUDO, Luis da (1976), *História dos nossos gestos. Uma pesquisa na mímica do Brasil*, São Paulo, Edições Melhoramentos.
- DE MONVALLIER, Henri (2008), “Le corps chez Jousse et Merleau-Ponty”, *Actes du Colloque annuel de l'Association Marcel Jousse*, novembre 15.
- JACQUIGNON, Titus (2011), “Marcel Jousse. Pour un itinéraire biographique et intellectuel”, *Nunc [Dossier Marcel Jousse]*, núm. 25, pp. 23-35.
- JOUSSE, Marcel (1925), “Le style oral rithmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs”, en *Archives de Philosophie, II, Cahier IV. Études de psychologie linguistique*, París, Beauchesne.
- \_\_\_\_\_ (1936), “Le mimisme humain et l'anthropologie du langage”, *Revue anthropologique*, núm. 7-8.
- \_\_\_\_\_ (1969), *L'anthropologie du geste*, París, Resma.
- \_\_\_\_\_ (1990), *The Oral Style*, Translated from the french by Edgard Sienaert and Richard Whitaker. Routledge Library Editions, New York.
- \_\_\_\_\_ (2008) [1974], *L'anthropologie du geste*, 2a. ed., París, Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (2018a), *Memory, memorization, and memorizers. The galilean oral-style tradition and its traditionists*. Texts selected, edited and translated by Edgard Sienaert. *Biblical Performance Criticism*, vol.15. Cascade Books, Eugene, Oregon.
- \_\_\_\_\_ (2018b), *Origine et fondamentaux de l'expression humaine*. Cours oraux choisis et présentés par Edgard Sienaert. Association Marcel Jousse, París.
- \_\_\_\_\_ (En prensa) *El estilo oral, rítmico y mnemotécnico de los verbo-motores*, traducción al español de Gabriel Bourdin y Leonor Teso, con un estudio preliminar de Gabriel Bourdin, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MAUSS, Marcel (1936), Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4.
- MEO-ZILIO, Giovanni, y Silvia MEJÍA (1980-1983), *Diccionario de gestos. España e Hispanoamérica*, 2 vol., Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- MILLER, Virginia (1983), “A reexamination of maya gestures of submission”, *Journal of Latin American Lore*, vol. 9, núm. 1, pp. 17-38, Chicago, University of Illinois.

MOLINER, María (1992), *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.

SELER, Eduard (1908), "The Vase of Chama", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, núm. 28, pp. 651-654.

\_\_\_\_\_(1915), "Die Ruinen von Chichen Itza in Yucatan", *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde*, vol. 5, pp. 197-388.

SIENAERT, Edgar (1990), "Marcel Jousse: The oral style and the anthropology of gesture", *Oral Tradition*, vol. 5, núm. 1, pp. 91-106.

SIMON AND SCHUSTER'S INTERNATIONAL DICTIONARY, ENGLISH-SPANISH- SPANISH-ENGLISH (s. f.), Nueva York, Prentice Hall.

SIMONDON, Gilbert (2015), *Imaginación e Invención*, Buenos Aires, Cactus.

TOZZER, Alfred (1930), "Maya and toltec figures at Chichen Itza", *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists*, Nueva York, International Congress of Americanists, pp. 155-164.

Araceli Rojas  
Martínez Gracida\*

*Resumen:* En un pueblo de la zona ayöök (mixe) del estado de Oaxaca se usa desde tiempos inmemoriales un calendario de 260 días para conocer pronósticos sobre enfermedades, sueños, presagios, viajes, próximos matrimonios y, en el pasado reciente, de recién nacidos, así como para pedir fortuna, trabajo y salud, entre otras cosas. Este artículo ofrece datos etnográficos que describen ese sistema mántico-ritual, en un contexto social e histórico particular, y se propone que, además de servir como un auténtico calendario al contar y nombrar el paso del tiempo, su naturaleza es pronosticadora y prescriptiva, siendo esos órdenes mutuamente alimentados para fines religiosos, medicinales y terapéuticos.

*Palabras clave:* calendario, Mesoamérica, mixes, adivinación, ritual.

*Abstract:* In a town of the Ayöök (Muxe) area, of the State of Oaxaca, a calendar of 260 days is used to know the prognostications of sicknesses, dreams, presages, journeys, future marriages and, up to recently, of newly born children. It also aids at asking for fortune, work, and health, among other things. This article offers ethnographic data which describes this mantic-ritual system in a particular social and historical context. It also proposes that this count worked as an authentic calendar due to its function of counting and naming the passing of time, besides its prognosticative and prescriptive nature, in which these two orders mutually nourish for religious, medicinal and therapeutic purposes.

*Keywords:* calendar, Mesoamerica, Mixes, divination, ritual.

# Un calendario de 260 días entre los ayöök de Oaxaca

A 260-day Calendar Among the Ayöök People of Oaxaca

En Mesoamérica, lo que hoy es el centro y sur de México y gran parte de Centroamérica, existió un calendario de 260 días que otorgó notación al paso del tiempo y fue fundamental para formar otras cuentas temporales. Al momento de la invasión española, en 1519, se encontraba extendido por todo su territorio (Kirchhof, 1981 [1943]: 6); sus orígenes están en la cultura olmeca, hace más de tres mil años (Pohl *et al.*, 2002). La información colonial ha sido la principal fuente para quienes han estudiado este calendario (por ejemplo, usando a Sahagún, 2006; Durán, 1967; así en Ayala Falcón, 1994; Sejourne, 2004; Caso, 1967). Entendemos así, de manera muy general, que esta cuenta programaba festividades, ritos y peticiones a los dioses, guiaba el mejor momento para viajes y guerras, constituía la base para la observación astronómica y tenía un vínculo con el orden del espacio. No obstante, dado el oscurantismo de los misioneros y que su agenda colonizadora implicaba instaurar un nuevo orden, esta cuenta fue poco y mal entendida, sesgada, perseguida, condenada y destruida. En palabras de fray Bernardino de Sahagún:

Esa cuenta muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría [por las] fiestas y sacrificios idolátricos que en ella se contienen [...] y los indios no entendiendo que esta cuenta no alcanza a todo el año porque no tienen más de 260 días [...] no puede ser calendario [...] y esto ignoraron los que dicen que esta arte adivinatoria es calendario [...] para que donde quiera que alguno le viera sepa que es cosa muy perjudicial a nuestra fe católica y sea destruido y quemado (Sahagún, 2006 [1569]: 248).

A pesar de cinco siglos de discriminación, explotación y exterminio de los pueblos y sus maneras de entender el mundo, esta cuenta logró sobrevivir en algunas comunidades, a veces con sólo reminiscencias, como entre los ayöök (mixes), k'ichés, binizaa' (zapotecos), ha shuta enima (mazatecos), tsa juj mí (chinantecos), totonacos, ixiles, sots'il y batz'il winik (tzeltales) y, por supuesto, nahuas. Su documentación representa una va-

Postulado: 12.01.2020  
Aprobado: 11.08.2020

\* Universidad de Varsovia, Polonia. Correo electrónico: <araceli.rojas@wn.uw.edu.pl>.

liosa oportunidad de lograr un mejor entendimiento de éste y los demás calendarios, por supuesto, considerando siglos de imposición cristiana y embates del colonialismo persistente y dominio globalizante. Sin embargo, es innegable la fuerza resiliente de aquel sistema cuyo estudio puede ayudar a corregir prejuicios y malos entendimientos al respecto. El siguiente texto intenta contribuir en ello, para lo cual presenta una síntesis de la investigación realizada desde 2007 a propósito de uno de esos calendarios de 260 días, aún en uso en el pueblo de Poxoyëm (San Cristóbal Chichicaxtepec), en la sierra mixe del estado de Oaxaca.<sup>1</sup> Con ello, la propuesta consiste en concebir esa cuenta como una verdadera cuenta del tiempo, la cual otorga nomenclatura a los días, y además posee un carácter intrínseco mántico y ritual debido a sus funciones pronosticadoras y prescriptivas en el ámbito religioso, medicinal y terapéutico.

Los datos aquí vertidos no pretenden un análisis teórico exhaustivo; el riesgo de que estos conocimientos desaparezcan es tal, que una documentación en su contexto social resulta imperante. Su supervivencia significa así un acto de resiliencia por más de quinientos años en un contexto de despojo, explotación, racismo y destrucción de los pueblos y culturas indígenas que el colonialismo ejerce sobre ellos hasta hoy en día (Bonfil Batalla, 1990; Galeano, 1971; Quijano, 2000; Mignolo, 1995). Además, dado que esos conocimientos en Poxoyëm se conservan solamente entre mujeres, la presente documen-

tación representa una contribución que da cuenta de su papel como protagonistas en el manejo de la sabiduría del calendario y sus asociaciones, dignas “guardianas del tiempo” (*timekeepers*, en inglés) de conocimientos elevados y filosofías milenarias que han resistido y que, en gran parte, se debe a ellas su transmisión y continuidad en la sociedad.

### La vida en el pueblo

Gracias a los trabajos de Walter Miller (1952), Alfonso Villa Rojas (1956), Charles Mann y Robert Chadwick (1960), Pedro Carrasco, Walter Miller y Roberto Weitlaner (1961), Irmgard y Roberto Weitlaner (1963), Anne Marie Beulink (1979) y Frank J. Lipp (1991), entre otros, ya se conocía el uso y continuidad de esta fascinante manifestación cultural entre los mixes, o mejor dicho, la nación ayöök.<sup>2</sup> En Poxoyëm, el nombre con el que se autodenomina el pueblo, había ya registros de esta cuenta (Ballesteros y Rodríguez, 1974: 62; Torres Cisneros, 2004: 33; Duinmeijer, 1996). No obstante, el registro de esos calendarios careció de una documentación del contexto social donde estas cuentas funcionan. Otros trabajos, en otras comunidades, como el de Lipp (1991) y más recientemente el Juan Carlos Reyes Gómez (2017), sí elaboraron tales contextualizaciones, y en algunos otros casos se pueden encontrar datos del entorno ritual en Villa Rojas (1956), Mann y Chadwick (1960), Carrasco, Miller y Weitlaner (1961), Weitlaner y Weitlaner (1963) y Cecelia Andrade (1995). Las siguientes líneas tratan de dar cuenta del uso de la cuenta de 260 días en un contexto social; en específico, la asociación de este calendario con nociones del tiempo, los actos religiosos, aspectos medicinales, y la adivinación (ver los resultados en extenso de esta investigación en Rojas, 2014).

Poxoyëm es un pequeño pueblo al noreste del estado de Oaxaca, en la región mixe alta. Colinda al

<sup>1</sup> Los datos formaron parte de los proyectos *Keeping the Days: Time and identity in Middle America*, dirigido por el Dr. Maarten Jansen y el Dr. Nikolai Grube, y financiado por el Netherlands Wetenschappelijk Onderzoek (NWO); y *Time in Intercultural Context: The Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala*, dirigido por el Dr. Jansen, y financiado por el Consejo Europeo de Investigación (núm. proy. 295434). Además, estas líneas se deben al apoyo de la Comisión Europea a través de la beca Marie Skłodowska-Curie Grant (IF) 2017, Horizon 2020, “Oracles of the Other World: Using Ethnography to Study Depictions of Human Remains in Mexican Precolonial Codices”, proyecto 800253. Mi profundo agradecimiento al pueblo de Poxoyëm, en especial a las mujeres y *xëë maypë*, quienes me reciben siempre con cariño y compartieron conmigo enormes lecciones de sabiduría sobre el mundo en que vivimos y al que vamos cuando moriremos. Mitstë oy jäyë, dios tekojoyëp.

<sup>2</sup> La escritura en idioma ayöök que empleo en este texto corresponde a la variante de San Cristóbal Chichicaxtepec, siguiendo la propuesta para su escritura del lingüista Juan Carlos Reyes Gómez (2005).

poniente con la zona zapoteca, el municipio de Villa Hidalgo Yalalag. Su geografía es propia del área montañosa de la Sierra Norte. Chichicaxtepec es un nombre de origen nahua que quiere decir “cerro de chichicastles” (lo cual ya nos dice que los aztecas lo ubicaron desde tiempos prehispánicos). Poxoyem es el nombre del pueblo en lengua originaria, el ayöök, el cual significa “lugar o llano aplanado”. Esto remite a la historia de fundación, cuando un grupo de personas, liderados por adivinos del calendario, después de varias vicisitudes y al ver una señal de buen augurio, decidieron asentarse en este sinuoso sitio, al que cortaron los árboles del bosque para crear una superficie nivelada.

Poxoyem tiene poco más de 600 habitantes. Muchos de los hombres adultos, con mayor frecuencia en el pasado, han emigrado para trabajar en las ciudades de México, Monterrey, Saltillo y a Estados Unidos. Por esa razón las mujeres dominan las actividades económicas y sociales, y han ganado lugares en los cargos políticos comunitarios que antes eran exclusivos para hombres. Las labores caseras, como hacer el nixtamal y las tortillas, cuidar aves y animales de carga, limpiar el hogar y lavar la ropa, son todas practicadas por mujeres. El trabajo del campo y traer leña del monte, también lo desempeñan ellas. Algunas, además se dedican a alguna actividad comercial y otras manejan el calendario, conocen sus simbolismos y los pronósticos asociados a los días; son especialistas en procedimientos medicinales, son parteras, sobadoras o expertas en hierbas curativas. Estas mujeres, con vidas rurales, poseen una sabiduría elevada y ancestral.

En el aspecto religioso, el pueblo se encuentra dividido entre dos religiones: católicos y adventistas. Entre los católicos se preserva el calendario de 260 días y sus asociaciones a la medicina, el culto a los cerros y ancestros, y la adivinación, por supuesto, sin estar exentos de sincretismo con la ideología cristiana. Este corpus de conocimientos ha demostrado ser muy eficiente a lo largo de siglos, pero también con alto grado de adaptación a los cambios históricos. Antes de la llegada de la religión adventista, hace

más de treinta años, había más expertos del calendario y la adivinación, tanto hombres como mujeres. Ahora, debido a los cambios ideológicos y el avance de la modernización y globalización, existen pocos y sólo quedan mujeres.

Las mujeres en Poxoyem que conocen y llevan la cuenta sagrada de 260 días la usan para curar enfermedades y pedir a la Tierra, Dios y los ancestros por el bienestar, la salud y la buena fortuna en el trabajo o en los cargos de servicio. Estas sabias mujeres analizan sueños, angustias, problemas con terceros, síntomas, dolencias físicas, y conectan tal información con el tiempo, con las fechas de esos sucesos para ofrecer remedios. La lectura del maíz se acompaña en la consulta, un verdadero sistema de adivinación cuya técnica implica lanzar semillas de maíz sobre una tela o servilleta y la cual ayuda en el diagnóstico preciso para el cliente o paciente para después otorgar una prescripción o mejor solución a lo que aqueja o aflige a la persona.

### Otras cuentas del tiempo

**E**n Mesoamérica, como en otras partes del mundo, la creación de un sistema matemático para medir el tiempo, predecir fenómenos naturales y orientar el comportamiento humano requirió de la observación cuidadosa de los astros y de la naturaleza durante muchos años y muchas generaciones (Broda, 1996: 453). En ese contexto, donde ciencia y religión estaban íntimamente ligadas, se desarrollaron la cuenta de los días de 260 unidades junto con otros calendarios que sirvieron para medir el paso de las estaciones, todos imbuidos con aspectos culturales y cosmogónicos particulares. La supervivencia de calendarios nos permite entender mejor estos aspectos.

En Poxoyem, el calendario de 260 días tiene múltiples asociaciones; además de otorgar notación al transcurso del tiempo, los días tienen dos funciones principales: de pronóstico y de prescripción. De ahí que la calidad de sagrado, más que ritual, sea apropiada, pues esta cuenta reúne lo esencial e incuestionable de lo que constituye el mundo y las

vidas de las personas, y a la vez, impulsa actos que son de respeto hacia las entidades divinas (ver definición de *sagrado* en Rappaport, 1999).

Para el caso mesoamericano, poner atención a los ciclos agrícolas es fundamental para una mejor comprensión de cómo se percibe el tiempo y cómo se maneja la vida social. En Poxoyem, como muchas comunidades mesoamericanas, el sustento diario proviene del maíz, y por ello el trabajo en el campo y el ciclo propio de crecimiento y cosecha del maíz dicta mucho del ritmo social. Entender así el ciclo agrícola es fundamental para entender cómo los ciclos naturales y culturales se entrelazan y se generan percepciones y nociones del tiempo. De esta experiencia, me permito una analogía entre el maíz y el tiempo, ambos siendo aspectos naturales, sagrados, bondadosos, cíclicos, secuenciales y eternos, mientras así se procure con cuidados, respeto, sacrificios y ofrendas.

Cabe señalar que en esta comunidad no existe la división del año de 365 días en 18 veintenas y 5 días adicionales, sistema mesoamericano que sirve, entre otras cosas, para programar las actividades agrícolas, y que podemos encontrar en otras comunidades mixes como en San Juan Mazatlán y San Juan Guichicovi (Villa Rojas, 1956: 49-50; Lipp, 1991; Mann y Chadwick, 1960; Weitlaner y Weitlaner, 1963; Reyes Gómez, 2017). Por ende, en Poxoyem no existe persistencia de cargadores del año, los cuales resultan de combinar los calendarios de, 260 días y 365 días. Para recapitular, en Mesoamérica existieron varios tipos de calendarios. Además de la cuenta de 260 días, llamada *tonalpo-hualli* entre los aztecas, había el *xihuitl*, que consistía en 18 grupos de 20 días, o veintenas, más cinco días adicionales, nombrados *nemontemi*. Al combinar estos dos calendarios, de 260 y 360 más 5 días, se formaba una tercera organización del tiempo, el *xiuhpohualli*, el cual duraba 52 “años”, o 52 ciclos de 365 días o 73 ciclos de 260 días. Esa combinación de dos calendarios propiciaba la selección de cuatro signos (de los 20 posibles), los cuales servían para dar nomenclatura a cada ciclo

de 365 días, o 18 veintenas y 5 días adicionales. A los cuatro signos se les llama “cargadores del año”, y en el caso azteca son los signos: Casa, Conejo, Caña y Cuchillo. Para el caso de los ayöök, donde este calendario aún se conserva, los signos son Jow (Palmera), Naan (Venado), Kapy (Caña) y Tap (Humo o Nube) (Reyes Gómez, 2017).

Así, dado que el calendario de 360 días más cinco adicionales no se encuentra más en Poxoyem (y seguramente existió) no es posible comentar, no sólo sobre los cargadores del año, pero sobre la presencia o ausencia de ajustes calendáricos, como el año bisiesto, el cual haga coincidir estaciones y ciclos anuales a lo largo del tiempo, lo cual ha sido tema de álgidos debates (Caso, 1959, 1967; Tena, 1987; Graulich, 1987, 2002; Jiménez, 1961). El calendario de 365 días, además de su función de otorgar nombre, tuvo un estrecho vínculo con festividades programadas a los dioses y con el transcurso de las estaciones y el ciclo agrícola. Ampliamente demostrado por Johanna Broda (1970, 2004, 2016), al desaparecer este calendario estacional, agrícola y festivo con la invasión española, los pueblos mesoamericanos adoptaron el calendario occidental-gregoriano, siguiendo la coherencia del ritmo estacional que a su vez dictaba las labores agrícolas en los campos, y las fiestas fueron transformadas de forma (y no de fondo) dedicándolas a la devoción de santos, vírgenes, e íconos cristianos.

Esta coherencia del ritmo estacional, agrícola y festivo (cristiano) sí persiste en Poxoyem, aún sin la nomenclatura de 365 días o 18 veintenas más cinco adicionales, y a la par del calendario occidental-gregoriano. Es decir, sí se conserva el conocimiento y la programación para el cultivo, cosecha y cuidado de la milpa, las bases para la división del tiempo que organizan el trabajo en el campo, y algunas festividades cristianas que podrían tener sus antecedentes en fiestas precoloniales. En Poxoyem, destacan las fiestas para el cambio de servicios o cargos municipales, el inicio de cuaresma, Semana Santa, el 10 de mayo o Día de las Madres, la celebración de mitad del año, el fin del ciclo escolar,

la fiesta patronal a San Cristóbal (25 de julio), Todos Santos o Día de Muertos (Ap Xëë -Fiesta de los Abuelos), las posadas y festividades del 24 y 25 de diciembre o Navidad, y el fin de año, con el cambio de mayordomo. La percepción del tiempo está íntimamente ligado a aspectos sociales y la ideología materializada en instituciones civiles, políticas y religiosas (Broda, 1996: 455).

### La cuenta de los días

La tabla de la figura 1 presenta los veinte signos del calendario de Poxoyëm los cuales, al combinarse con una serie de 13 números, forman 260 días diferentes. Esta cuenta corre de manera constante y secuencial. Cada día inicia a medio día. Cada día tiene un nombre específico, por lo que este sistema otorga nomenclatura al tiempo, lo organiza y contabiliza basándose en un fenómeno astronómico —la aparición, movimiento y desaparición del sol por el horizonte dando vida al día y la noche—, aplicando así la función de un auténtico calendario. Cabe decir que esa cuenta es la más básica, y lo fue también en el pasado, en época precolonial (Urcid, 2001). Es decir, a diferencia del entendimiento de misioneros y varios estudiosos contemporáneos (Tena, 1987; Boone, 2007), ésta fue la cuenta fija y constante. Los demás calendarios, como el de 360 días más cinco adicionales, el de 52 “años”, y otros más, como la Cuenta Larga entre los mayas, se construían a partir de aquél. Desde esa perspectiva, los demás son “móviles” pues irán fluctuando en distintas fechas dentro del ciclo de 260 días (Rojas, en preparación). Al no encontrarse en Poxoyëm la cuenta calendárica de 18 veintenas y cinco días (365 días), la cuenta de 260 días simplemente corre a lo largo del tiempo, los días y los años, y obviamente cae en distintas fechas en correspondencia con el calendario occidental-gregoriano, el cual se rige por el movimiento del sol. En otras palabras, en Poxoyëm, el calendario solar, estacional de 365 o 366 días y el de 260 son calendarios que corren separadamente y paralelamente.

Poxoyëm		Zona baja mixe (Reyes Gómez, 2017)		Azteca/mixteco
Tëjk	Casa	Jukpii	Raíz	Lagarto
Xaaw (Xaw)	Cascada	Xa'aw	Viento	Viento
Jow	Magullado, algo que comienza a madurar	Jow	Palma	Casa
Jöö'n	Algo macizo, duro y fuerte	Juun	Iguana	Lagartija
Tsaan	Serpiente	Tsa'any	Culebra	Serpiente
Oj	?	Uj	Tierra	Muerte
Naj	?	Koy	Conejo	Venado
Wiptsy	?	Naan	Venado	Conejo
Nëën	?	Në'ën	Agua	Agua
Jo'	?	Jo'o	Perro	Perro
Jëm	Algo que vuelve a encender fácil, como las cenizas	Jamy	Mono	Mono
Tëëts	Diente	Tëëts	Diente	Hierba
Käp	Carrizo	Kapy	Carrizo	Carrizo
Kaa	*Vaca o toro, probablemente: gato salvaje	Kaa	Jaguar	Jaguar
Ju'uk	Tabaco	Ju'uky	Tabaco	Águila
Paöw (Paw)	?	Paa	?	Zopilote
Ojx	Temblor	Ujx	Temblor	Movimiento
Tap	?	Tap	Humo o nube negra	Cuchillo
Mëëy	Pasto	Mëëy	Pasto o zacate	Lluvia
Kükën	?	Jëkéëny	Flor	Flor

Figura 1. Tabla de comparación del calendario de Poxoyëm con otros calendarios: mixe, azteca y mixteco. Fuente: elaboración propia.

En la tabla se incluye también el valor semántico de los signos, apegados a lo que mencionan las conocedoras del calendario, lo cual, si se compara con otros calendarios mixes (Carrasco, Miller y Weitlaner, 1961; Lipp, 1991: 63; Mann y Chadwick, 1960; Torres, 2004; Villa Rojas, 1956: 60; Weitlaner y Weitlaner, 1963; Reyes Gómez, 2017), se encontraran discrepancias. Durante las entrevistas que sostuve con las sabias adivinas del calendario, pregunté específicamente si las palabras fonéticamente iguales o similares registradas previamente en otras comunidades mixes tenían el mismo significado que para ellas se publicó; en algunos casos coincidieron (e. g., Joo'n, Ju'uk y Ojx), pero en otros

negaron (e.g., Xaaw, Paw o Kükën) que hubiera correspondencia, y asignaron otro o admitiendo un desconocimiento de su contenido semántico. Por eso este registro provee nuevos datos y prefiere mantener en interrogantes los datos que así se documentaron en Poxoyëm. Es probable que esos vocablos sean reminiscentes de palabras antiguas.

Cabe señalar que Tëjk no es considerado el primer día del calendario; de hecho, como Tedlock (1982: 96) reporta en el uso actual del calendario en Momostenango, Guatemala, no lo es ninguno, pues la cuenta se considera constante, sin principio ni fin. El hecho de empezar con el día Casa facilita las comparaciones con otros calendarios mesoamericanos. Los que se señalan con asterisco (\*) poseen un valor semántico distinto al original; por ejemplo: Kaa, el cual actualmente representa “vaca o toro”, pero es probable que provenga, como en los casos de la zona baja mixe, de los vocablos que refieren a gatos salvajes, cuyos términos poseen la partícula *kaa*, como el *mistëkaa*, que es tigrillo o más probable, *ujtskaa*, que es león de montaña o puma, con un poderoso simbolismo en la comunidad, muchas veces considerado un *tso'ok*, entendido como el *nahualli*, entre los aztecas y otras comunidades mesoamericanas. De hecho, en otros calendarios mesoamericanos como el mixteco y azteca, Kaa coincide con la posición del signo Jaguar, el cual a su vez sigue de Carrizo también. El caso de Nëën también es intrigante, pues si bien actualmente se desconoce su semántica, fonéticamente es similar al término Nëë, que en Poxoyëm se traduce como agua o río lo cual también coincide con los calendarios de la zona baja y los casos mixteco y azteca.

Los signos Xaaw, Jow, Jöön, Oj, Jo' y Jëm, son similares en fonética con los signos de los calendarios de la zona baja, en algunos casos con semántica diferente. Ocho signos: Serpiente, Agua, Diente, Carrizo, Gato Salvaje, Tabaco, Temblor y Pasto, coinciden en fonética y semántica entre Poxoyëm y la zona baja. Serpiente, Agua, Carrizo, Gato Salvaje (Kaa) y Temblor coinciden en semántica y en posición con los calendarios de la zona baja, mixteco y azteca

(Reyes Gómez, 2017; Caso, 1967). Agua, Carrizo y Temblor también corresponden con el calendario zapoteco (Urcid, 2001), uno de los primeros registros de la cuenta de 260 días documentado en Mesoamérica. Serpiente, Diente y Carrizo ocurren igualmente en varios ejemplos de la zona maya k'iche' e ixil (Caso, 1967; Tedlock, 1982). El signo de Gato Salvaje concurre en el calendario cakchiquel y Cenizas (Jëm) es similar al de Fuego en los casos pokonchí y zotuhil (Caso, 1967).

El caso de Diente resulta interesante pues coincide en los casos mixteco y azteca con la posición del signo Hierba y, si recordamos su representación gráfica en el centro de México y Oaxaca (e.g., *Códice Borgia*: 1; Féjerváry-Mayer; 1), ésta incluye una mandíbula descarnada con dientes (así ya señalado por Urcid, 2001). El día Casa, aun cuando existe en estos otros calendarios, no coincide en su posición, lo cual en conjunto demuestra la variabilidad entre calendarios mesoamericanos (Caso, 1967).

También, a diferencia de los calendarios de la zona baja y el calendario mixteco, donde la numeración de los días es fonéticamente diferente a la numeración cotidiana (Anders *et al.*, 1992: 45; Reyes Gómez, 2017), en Poxoyëm, los números para el calendario son los mismos que para la vida común. En la variante ayöök de esta comunidad los números del uno al trece son: *to'k*, *mëjtsk*, *toojk*, *maktaaxk*, *mukoxk*, *toojtëk*, *wixtoojtëk*, *totoojtëk*, *taxtoojtëk*, *majk*, *majk to'k*, *majk mëjtsk* y *majk toojk*.

El calendario provee mucha información y posee muchas asociaciones. Los manuscritos que funcionaron como manuales para sabios y adivinos del pasado prehispánico, como los códices del grupo Borgia, revelan el vínculo de esta cuenta de los días con augurios, pronósticos, rituales (algunos con ofrendas contadas), dioses, aves, puntos cardinales, colores, etc. En Poxoyëm las relaciones con augurios, pronósticos, sueños y rituales se preservan, información que tiene potencial para clarificar aspectos aún no bien entendidos de esos manuscritos y de los escritos heredados por las primeras etnografías coloniales.

## Las *xëë maypë matsyopë* y la naturaleza del calendario

Las señoras que conocen y manejan el calendario en Poxoyëm se les llama *xëë maypë matsyopë* (*xëë*= día; *maypë*= que adivina; *matsyopë*= que cuenta); literalmente se traduce como “las que adivinan y llevan la cuenta de los días”. Ellas conocen los días y los van contando en su mente día tras día. El día Tsaan es una referencia; sólo hay que recordar en qué día del mes cayó éste y de ahí se comienza a contar. Es interesante que ese signo aparezca en muchos calendarios mesoamericanos y se presente en la misma posición (Caso, 1967). Algunas señoras registran los días en una publicación calendárica gregoriana, de tipo litúrgica (e. g., el *Calendario del más Antiguo Galván*) que compran en Yalalag o en la ciudad de Oaxaca.

Son muchas las razones por las que se consulta a la *xëë maypë matsyopë* y, según el caso, ella indica a qué lugar sagrado acudir y qué procedimiento realizar. Entre los motivos están el prevenir o aliviar las enfermedades como el susto; solicitar por la fortaleza del cuerpo y el espíritu (*jawiën*), sobre todo en niños recién nacidos o pequeños; pedir por el bienestar de los familiares que están fuera de casa; evitar que un mal sueño (aquellos que tienen imágenes con simbolismos de anuncios de peligro) afecte el porvenir; recordar (y alimentar) a los ancestros; pedir respeto y permiso para obtener animales en cacería; pedir por una buena siembra y abundante cosecha; desear un buen año, al inicio y mitad del mismo; desear un buen matrimonio; y pedir por un buen periodo en el servicio de cargos y festividades comunitarias.

Las expertas en el calendario son consejeras y auténticas terapeutas que con su experiencia de vida, intuición y conocimiento sobre este y el Otro Mundo, proveen respuestas para poder superar los conflictos o curar enfermedades que no cesan. A partir de la inquietud o preocupación, hacen preguntas que les permiten conocer el tiempo, el día, en que comenzaron síntomas, malestares, sueños, presagios, anuncios y conflictos con terceros. Ese día también arroja

información muy relevante del estado y posible solución al problema. Por ejemplo, soñar en un día Tëëts indica que los difuntos están intranquilos, pidiéndonos que terminemos sus promesas inconclusas pues de lo contrario, seguirán manifestándose y podríamos caer enfermos. Si una dolencia fuerte —que no ha podido ser curada— inicio en Jëm, entonces es probable que haya sido provocada por un tercero y que sea difícil de curar.

Con estos datos, la *xëë maypë matsyopë* toma maíces para leer y verificar aspectos no muy claros en las respuestas del paciente; como por ejemplo, si la enfermedad fue causada por alguien que quiere ocasionar sustos, si un ancestro está mandando anuncios para terminar una promesa o porque está desatendido, si se encontrará trabajo, si el matrimonio será bueno, si habrá un buen periodo de servicios comunitarios. La lectura de semillas de maíz es sumamente útil en este punto, pues revela cosas que se desconocen o se es inconsciente (Rojas, 2014). El maíz, producto de la madre tierra, es testigo viviente y omnipresente de la vida de cada ser humano y, por ende, puede representar el mensajero perfecto de la Tierra y lo que pasa en el Otro Mundo para avisar de peligros, resolver dudas y avistar una luz en el destino.

Así, con toda la información indagada, en la que el paciente también se involucra en lo expuesto, se recomienda un tratamiento curativo a practicarse en un día específico del calendario sagrado, en “buen tiempo”, y en un lugar sagrado adecuado, el cual varía según sea el caso. En Poxoyëm, entre los lugares sagrados, están los cerros Kuwo’okp, Ipxiokp y el Zempoaltepetl o Mëj Kopk’am; éste el lugar más importante y sagrado para los ayöök. Otros lugares importantes para curarse o pedir por salud y buena fortuna son el panteón (Kamisantë), la Iglesia (Tsajptëjk) y el lugar de fundación del pueblo (Joontajëm). Cada cerro tiene un dueño distinto, hombre o mujer, a quien se le debe constante respeto, acudiendo a él o ella para también respetar a la Tierra, Naaxwiin. Las ofrendas a los cerros, a Joontajëm y los difuntos varían según la ocasión y pueden in-

cluir: la sangre de gallos o guajolotes, huevos, mezcal, tepache, tamalitos de frijol (*xëjk mü'üt lëën*), polvo de maíz (*weijy*) comida de maíz cocido: *pinëk* y *xëts*, éstos últimos agrupados en una cuenta especial (un paquetito de 112 y otro de 114, o de 103 y 106; o cuando es una emergencia, el número es de 49 y 51 o de 54 y 59), flores, veladoras, cigarros y rezos, en lenguaje ceremonial y de respeto (Rojas, 2017). La *xëë maypë matsyopë* dirigirá los actos de respeto y el día de visita, incluyendo posiblemente una serie de días de ofrendas o abstinencia en la casa, según sea el caso. Estos actos religiosos son comúnmente llamados en español, como en otros pueblos mesoamericanos, “costumbres” (Barabas, 2006). En idioma ayöök se dice: *wintsë'ëkë*, lo cual literalmente significa “dar respeto”, en este caso a la Tierra, Dios (creador), el santo patrono y otros santos, la Virgen María y los ancestros.

En general, la principal fuente de pronóstico de los días la provee el signo. Éstos califican al tiempo como “bueno” o “no bueno”. En ayöök se dice: *oy xëë*, buen día, o *ka' oy xëë*, no buen día; se enfatiza aquí la carencia de “algo malo” o “maldad” intrínseca en el tiempo, pues todos los días tendrás tanto cosas buenas como no tan buenas, dependiendo de lo que suceda o las preguntas de consulta. Los números señalan niveles de intensidad; por ejemplo, si alguien enfermó en un día de número dos, la dolencia será leve y cederá en poco tiempo, sucediendo lo contrario si fue en una cifra diez, once, doce o trece. El niño que nació en un día trece Kaa sería sumamente valiente y testarudo. Los números pares se consideran buenos y los impares malos. Cuatro, seis, ocho, diez y doce son buenos para pedir algo.

Tsaan puede considerarse el mejor signo de todos, es bueno y es efectivo para ir a pedir cualquier cosa a los cerros, es el día por excelencia para visitar el Zempoaltepetl. Tëjk es un buen día para hacer “la costumbre” en la casa y pedir por la protección de la familia y el hogar, para que no entre el “mal aire”. Xaaw, Wiptsy y Tap tienen buen augurio y son indicados para ir al cerro o, en el caso de los dos últimos, para ir al panteón, pedir a los difuntos, y recordarlos

con respeto. Jöö'n es un signo que refiere a la fuerza de alguna enfermedad o anuncio. Junto con Ju'uk y Kükën, éstos de pronóstico bueno, son indicados para una petición a Naaxwiin, la madre tierra, para la protección y fortaleza de una persona, para evitar que la enfermedad, el peligro o la maldad o un “mal aire” llegue a nuestra vida, casa y cuerpo. Naj, Káp y Kaa tienen un carácter relativamente indefinido, pero son días oportunos para hacer una “costumbre” o iniciar una promesa, para poner una veladora e ir a la Iglesia. Jow, Jëm y Paöw son días no buenos, cuyos sueños y presagios que ahí sucedan avisan de peligros o señalan la posibilidad de mala fortuna o una fuerte enfermedad. Nëën, Tëëts y Mëëy no son días tan buenos; soñar en este tiempo puede indicar que los difuntos están intranquilos y no terminaron por cumplir una promesa.

Sobre la puesta en práctica de una serie de actos religiosos, ésta suele suceder cuando se hacen promesas a algún santo, e implican trece o veinte días de procedimientos, según lo que se quiera pedir. Esos actos se consultan y los guía la *xëë maypë matsyopë*, y si es algo particular y sencillo como pedir el éxito en un negocio o la obtención de un trabajo, se siguen trece días de ayunos, abstinencia sexual, rezos y ofrendas (e.g., flores y veladoras) en el altar de la casa y en la Iglesia. La promesa se debe comenzar en un día Káp (Carrizo) para culminar en un día Tsaan (Serpiente), cuando se acude al Zempoaltepetl o Mëj Kopk'am para sacrificar un ave y llevar las ofrendas propias (figura 2). Si la promesa implica una petición más fuerte o es a propósito del inicio de cargos comunitarios, se deben cumplir 20 días de “costumbres”, empezando y terminando en día Tsaan (Serpiente).

En tiempos pasados, cuando nacía alguien también se consultaba a la *xëë maypë matsyopë*. Ella, además de dar consejos a la madre (muchas de ellas fueron parteras cuando eran más jóvenes), les indicaba el día del calendario que había nacido el niño o niña. Este día ofrece virtudes, defectos o peligros en su vida y personalidad, los cuales no son absolutos ni fatales. Por ejemplo, el bebé que nacía en el signo Jow, tendría el riesgo de sufrir muchas enfer-

medades; si era Tap o Kükën iba a ser una persona tranquila y pacífica; y si era Kaa, tendría un temperamento fuerte, sería valiente, audaz y atrevido. Esto también apoya la idea que Kaa corresponde a un gato salvaje.

El idioma ayöök revela la importancia del día del nacimiento en la cosmovisión y su conexión con el sol y temas festivos. En ayöök, al preguntar: “¿Cómo te llamas?, se dice: *¿Tii mits m'xëë?*, literalmente traducido como: “¿Cuál es tu día, sol o fiesta?”.



Figura 2. Altar en la cima de Mëj Kopk'am. Fuente: fotografía por la autora.

Esas prácticas remiten a épocas del pasado mesoamericano, cuando el día del nacimiento determinaba el nombre de esa persona y a su vez lo conectaba de por vida con otro ser, animal o fenómeno natural (fenómeno que se conoce en Mesomérica con distintos nombres, entre ellos *tona* o *nahual*). En Poxoyëm, el día del calendario no determina el *jawien* (*tona*) o que alguien sea un *tso'ok* (*nahual*), es decir, nacer en un día Serpiente no quiere decir que éste sea el animal compañero o que tenga la capacidad de experimentar la vida de ese animal, respectivamente, pero sí existe la creencia que en el mismo día de nuestro nacimiento, nace nuestro *tona*, que puede ser un insecto, culebra, pájaro o animal pequeño.

Relacionados con el nacimiento, aún se preservan algunas prácticas religiosas como acudir al cerro Ipxiokp (“Veinte Picos”) después de veinte días del alumbramiento, justo en el día del mismo signo en el que nació. Ahí, con las ofrendas adecuadas, se pide por la salud y protección del bebé. Éste es un evento

en el que se otorga fortaleza al recién nacido, sobre todo a su *jawien* o *tona*, el cual es frágil y susceptible de “susto” y desprendimiento. Después de este evento, el mismo día, se acude a la iglesia para rociar con agua bendita al niño o niña.

Ipxiokp es un lugar sagrado y efectivo para aliviar de susto, y todavía es frecuente que algunos padres acudan durante los primeros años de sus hijos, en la fecha de sus cumpleaños, para fortalecerlos. En el pasado, también se acostumbraba presentar una ofrenda de respeto al temascal donde se “alivió” la madre, a los tres días de nacido el bebé.

### Reflexiones finales

La descripción y discusión anteriores son escuetas y dejan a un lado análisis más profundos en el ámbito social con respecto a teorías sobre concepción del tiempo y el ritual. No obstante, estos datos nos permiten concluir que este ciclo de 260 días otorga nomenclatura al paso del tiempo, del trayecto del sol por el horizonte, día tras día. Una de sus funciones es la de contabilizar los días, por lo que la cuenta califica como un auténtico calendario. No sólo eso: el calendario tiene además funciones de pronóstico y prescripción, las cuales operan intrínsecamente. Los signos de los días son los que principalmente tienen el potencial de pronosticar la buena o no tan buena fortuna de enfermedades, sueños, anuncios, viajes, matrimonios u otros eventos, y también, señalar cuáles son los momentos más adecuados para curar, celebrar fiestas, hacer viajes, pedir por algo a la Tierra, los dioses, y ancestros. Los números otorgan intensidad a esos dos ámbitos. Se enfatiza la falta de pronósticos fatales o tajantes absolutos. Al contrarios los caracteres del calendario son ambivalentes, lo que quiere decir que un pronóstico afortunado para algún evento de la vida no necesariamente lo hace un día bueno para realizar rituales. Destaca en estas dos funciones el as-

pecto terapéutico y medicinal del calendario, pues el objetivo, lejos de un carácter fatalista o absoluto, es ofrecer alivio en el caso de casos graves, incluyendo enfermedades, soluciones ante problemas y angustias, y aminorar pronósticos no tan favorables. Un último caso, relacionado con el aspecto de pronóstico, es el de otorgar indicios de la personalidad, carácter y salud de los recién nacidos. Si bien es también una dimensión de pronóstico, tal está íntimamente ligado a la concepción de la persona social y su destino.

La cuenta de 260 días es, sin duda, un sistema elevado tanto de conocimiento matemático como cosmogónico y medicinal. El calendario no debe considerarse como una simple lista de atributos, simbolismos, pronósticos y ritos. Es un sistema polisémico en el cual un atributo sale a relucir según sea la problemática o petición en cuestión. Además, posee una fuerte trascendencia en la sociedad, la familia y lo emocional. Existe también gran variabilidad en el contenido del calendario y sus asociaciones semánticas y religiosas, que difieren entre familias e incluso individuos. La experiencia religiosa es un acto personal y por ello resulta difícil establecer generalizaciones. Sin embargo, la seria religiosidad en la comunidad representa una valiosa oportunidad para comprender y aprender más del género humano como ser simbólico y religioso, al emplear el calendario como una manera para desahogar angustias, ayudar a los demás y aliviar enfermedades. Esos datos contribuyen a una mejor comprensión de cómo fue usada y concebida esta cuenta, de la cual conocemos principalmente por las fuentes históricas coloniales que, como ya se dijo, no sólo no comprendieron del todo, sino que condenaron, discriminaron y trataron de eliminar. Si bien no se puede soslayar 500 años en las que este calendario seguramente se reelaboró y adaptó a nuevas circunstancias, igual que lo hicieron los antiguos mesoamericanos en más de 2000 años de existencia de la cuenta, el uso contemporáneo del calendario puede darnos luces de cómo funcionó en un contexto social, y nos obliga a una comprensión más humanitaria del mismo. Por último, las presentes líneas esperan promover el rescate de este siste-

ma elevado de conocimientos, el cual se encuentra en riesgo de desaparecer. Espero que ellas honren la sabiduría y vida de las mujeres *xëë maypë matsyopë* y el pueblo de Poxoyëm en su fuerte resistencia por preservar estos conocimientos. Mitstë oy jâyë.

## Bibliografía

- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y Gabina Aurora PÉREZ JIMÉNEZ (1992), *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México, FCE.
- ANDRADE, Cecelia (1995), “*Xëë Tun: O caminho do sol. Um estudio sobre os mixes do México*”, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo.
- AYALA FALCÓN, Maricela (1994), “La escritura, el calendario y la numeración”, en Linda MANZANILLA y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (coords.), *Historia antigua de México, vol. III, El Horizonte Posclásico*, México, INAH / UNAM / Miguel Ángel Porrúa, pp. 383-417.
- BALLESTEROS R., Leopoldo y Mauro RODRÍGUEZ E. (1974), *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, México, Jus.
- BEULINK, Anne Marie (1979), “Quítame un retrato: una etnografía de la región mixe, Oaxaca” [manuscrito para el INI], Oaxaca, Biblioteca del CIESAS Istmo.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990), *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo.
- BOONE, Elizabeth Hill (2007), *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press.
- BRODA, Johanna (1970), Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16<sup>th</sup> Century Sources, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5, pp. 197-273.
- \_\_\_\_ (1996), “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia LOMBARDO y Enrique NALDA (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH / Conaculta, pp. 427-469.
- \_\_\_\_ (2004), “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna BRODA y Catherine GOOD (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH, UNAM, pp. 61-81.
- \_\_\_\_ (2016), “Fiestas del ciclo agrícola del maíz: la herencia mesoamericana”, en Enrique FLORESCANO y Bárbara SANTANA ROCHA (coords.), *La fiesta mexicana*, tomo II, México, FCE (Biblioteca Mexicana), pp. 287-354.

- CARRASCO, Pedro, Walter MILLER y Roberto J. WEITLANER (1961), "El calendario mixe", en Herman Beyer (ed.), *El México Antiguo*, t. IX, México, Sociedad Alemana Mexicanista.
- CASO, Alfonso (1959), Nuevos datos para la correlación de los años azteca y cristiano. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1: 9-25.
- \_\_\_\_\_ (1967), *Los calendarios prehispánicos*, México, IIH-UNAM.
- DUINMEIJER, Bob (1996), "Ayuuk Ja'yët Jëts Xyëbëye'ebý. De Mixe Kalender van Oaxaca, Mexico", tesis inédita, Doctoraal Scriptie, Archeologie, Cultuur en Geschiedenis van Indiaans Amerika, Universidad de Leiden.
- DURÁN, fray Diego (1967) [1570-1581], *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 tt., México, Porrúa.
- GALEANO, Eduardo (1971), *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI.
- GRAULICH, Michel (1987), *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royal de Belgique.
- \_\_\_\_\_ (2002), "Acercas del problema de ajustes del año trópico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 33: 45-56.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (1961), "Diferente principio del año entre diversos pueblos y sus consecuencias para la cronología prehispánica", en Herman BEYER (ed.), *El México antiguo*, t. IX, México, Sociedad Alemana Mexicanista pp. 137-152.
- KIRCHHOFF, Paul (1981)[1943], "Mesoamerica: Its geographic limits, ethnic composition and cultural characteristics", en John A. GRAHAM (ed.), *Ancient Mesoamerica*, Palo Alto, California Peek Publications, pp. 1-4.
- LIPP, Frank J. (1991), *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual, and Healing*, Austin, University of Texas Press.
- MANN, Charles, y Robert CHADWICK (1960), "Present-day use of ancient calendars", *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, núm. 19, pp. 1-9.
- MIGNOLO, Walter (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MILLER, Walter (1952), "Algunos manuscritos y libros mixes del Museo Nacional", *Tlalocan*, núm 3, vol. 2, pp. 179-183.
- POHL, Mary E.D., Kevin O. POPE y Christopher von NAGY (2002), "Olmec Origins of Mesoamerican Writing", *Science*, vol. 298, núm. 5600, pp. 1984-1987.
- QUIJANO, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 122-151.
- RAPPAPORT, Roy (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- REYES GÓMEZ, Juan Carlos (2005), *Aportes al proceso de enseñanza aprendizaje de la lectura y la escritura de la lengua ayuuk*, Oaxaca, Centro de Estudios Ayuuk, Universidad Indígena Intercultural Ayuuk.
- \_\_\_\_\_ (2017), "Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk (México)", tesis de doctorado, Facultad de Arqueología-Universidad de Leiden, Leiden.
- ROJAS MARTÍNEZ GRACIDA, Araceli (en prep.) Aportes a la inexistencia del año bisiesto en los calendarios precoloniales con base en observaciones sobre el uso actual del calendario entre los ayöök.
- \_\_\_\_\_ (2014), *El tiempo y la sabiduría: un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*, Oaxaca, Secretaría del Gobierno del Estado / Conaculta / Fundación Alfredo Harp Helú.
- \_\_\_\_\_ (2017), "Wintsé'ëkë: el calendario sagrado y los actos de respeto a la Tierra entre los ayöök de Oaxaca, México", en Florencia TOLA y Andrés DAPUEZ (eds.), *El arte de pedir*, Córdoba, Eduvim, pp. 59-86.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de (2006) [1569], *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.
- SEJOURNÉ, Laurette (2004), *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, México, Siglo XXI.
- TEDLOCK, Barbara (1982), *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- TENA, Rafael (1987), *El calendario mexicana y la cronografía*, México, INAH (Científica).
- TORRES CISNEROS, Gustavo (2004), *Mixes, Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI.
- URCID, Javier (2001), "Zapotec Hieroglyphic Writing", *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, núm.. 34. Washington D. C., Dumbarton Oaks.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1956), "Notas introductorias", en Walter MILLER, *Cuentos mixes*, México, INI.
- WEITLANER, Irmgard y Roberto WEITLANER (1963), "Nuevas versiones sobre calendarios mijes", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 19, pp. 41-62.

Zaid Lagunas Rodríguez\* /  
Bertha Ocaña del Río\*

**Resumen:** Este trabajo hace alusión a las investigaciones llevadas a cabo por los médicos Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara en la antigua penitenciaría de Puebla, México. Se destaca su labor en lo que se dio en llamar *antropología criminal* durante el siglo XIX, bajo la influencia del médico italiano César Lombroso y el francés Alfonso Bertillon. El artículo es resultado de una investigación realizada en el Archivo General del Estado de Puebla, que contribuyó a profundizar en el conocimiento de diversos aspectos abordados por dichos investigadores y tener información acerca de los individuos estudiados por ellos.

**Palabras clave:** Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara; expenitenciaría de Puebla; México; Archivo General del Estado de Puebla; antropología criminal.

**Abstract:** This work refers to research carried out by the physician Francisco Martínez Baca and Manuel Vergara in the old penitentiary in Puebla, Mexico. Highlights his work in what called *criminal anthropology* during the Nineteenth Century, under the influence of Italian physician César Lombroso and French Alfonso Bertillon. For which made an investigation in the General Archive of the State of Puebla, which has allowed us to deepen the knowledge of various aspects addressed by these researchers, and have information about the individuals studied by them.

**Keywords:** Francisco Martínez Baca and Manuel Vergara. Expenitenciaría de Puebla, Mexico. Archive General of the State of Puebla. Criminal Anthropology.

# Breve estudio de los delincuentes de la penitenciaría de Puebla

Brief Study of Offenders in the Puebla Penitentiary

La vida de los seres humanos está íntimamente ligada a los acontecimientos de la época que les tocó vivir; es imposible sustraerse a las influencias políticas, sociales y, aun no queriéndolo, científicas y filosóficas que emanan de la sociedad a la que pertenecen. Los doctores Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara no fueron la excepción, es más, estuvieron fuertemente influenciados por tales acontecimientos. Ambos investigadores fueron personajes destacados en la ciencia antropológica de su época, en especial la llamada *antropología criminal*, pero son poco conocidos en la actualidad. Su actividad científica la desarrollaron en la que fue la Penitenciaría del Estado de Puebla, a fines del siglo XIX y principios del XX (entre 1890 y 1919).

Imbuido el país en el pensamiento positivista y dirigido por el presidente Porfirio Díaz, cuyos últimos tiempos se distinguieron, entre otros elementos, por la construcción de obras arquitectónicas de gran trascendencia. En Puebla, ese periodo se caracterizó por su magnificencia. La penitenciaría del estado (figuras 1 y 2), ubicada en los terrenos de lo que fue el colegio jesuita de San Francisco Javier, inició su construcción de mano del general Felipe Collados, gobernador del estado, quien colocó la primera piedra en 1840 (Palou, 1995: 4), aunque su construcción tardó más de cincuenta años; por fin, después de múltiples vicisitudes (falta de dinero, invasión francesa, invasión estadounidense), se concluyó en 1891, y fue inaugurada el 2 de abril de ese año, por el presidente de la república general Porfirio Díaz siendo gobernador del estado el general Rosendo Márquez;<sup>1</sup> el mismo día en que quedó fundado el Departamento de Antropología (Martínez y Vergara, 1892: 5).

\* Centro INAH, Puebla. Correos electrónicos: <zaidlagunas@yahoo.com.mx>, <bor1127@hotmail.com>.

<sup>1</sup> Aquí hay que resaltar algunas discrepancias entre Palou y Cordero y Torres. Aunque coinciden en la fecha de inicio, Cordero y Torres (1986: 203-204) en cambio, menciona que inició siendo gobernador del estado Dn. Joaquín Haro y Tamariz y que fue el gobernador

Postulado: 13.03.2020  
Aprobado: 01.10.2020



Figura 1. Vista exterior (esquina noroeste) de la expenitenciaría de Puebla, Puebla, antiguo colegio de San Francisco Javier. Fuente: archivo de los autores.



Figura 2. Área de celdas de los reos de la expenitenciaría de Puebla. Fuente: archivo de los autores.

El gran escritor y político mexicano Manuel Payno, de visita en la ciudad de Puebla en 1845 dijo acerca del edificio y su destino: “No es simplemente el pensamiento de un edificio sino el pensamiento filosófico y moral de que aquellas murallas y separos están destinados a aliviar las dolencias físicas de los desgraciados o a curar y corregir la deformidad moral de los criminales [...] el Arquitecto al concebir su plan ha pensado en las clases de ocupaciones, penas y diversiones, que deben tener los que vayan a vivir en un asilo eminentemente filantrópico” (Cordero y Torres, 1986: t. 1, 203).

Gral. Rosendo Márquez quien la inauguró el 2 de abril de 1890 y no el presidente de la República el Gral. Porfirio Díaz.

Pues bien, en este edificio de insigne memoria e influenciados por las teorías criminológicas extranjeras del momento, y la concepción del indígena como un ser degenerado y criminal nato, trabajaron nuestros personajes (figura 3); entre sus paredes realizaron investigaciones en los reos, que los llevarían a cosechar premios y felicitaciones por destacados hombres de ciencia, como el criminólogo francés Alfonso Bertillon (1896) y el médico italiano César Lombroso (1899), y a ocupar un lugar distinguido en la historia de la medicina y de la antropología física forense mexicanas (figura 4).

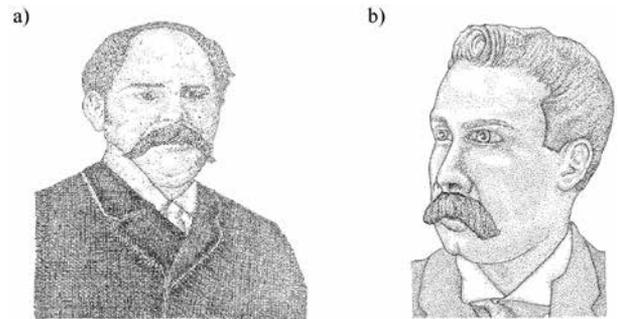


Figura 3. Fundadores del Departamento de Antropología Criminal en la penitenciaría del estado de Puebla, finales del siglo xx y principios del siglo xx a) Doctor Francisco Martínez Baca, b) Doctor Manuel Vergara. Fuente: archivo de los autores.

Una investigación profunda acerca de lo sucedido en el interior del reclusorio podría mostrar si en verdad los propósitos mencionados se cumplieron o no, y en caso de no haberse cumplido, qué obstáculos se interpusieron para que no se cumplieran, o qué factores fueron favorables para su cumplimiento; tal ejercicio permitiría obtener experiencia de lo acontecido en la expenitenciaría de Puebla.

El conocimiento de la labor de estos investigadores dentro de lo que fue la penitenciaría de Puebla surgió por el interés de poder llevar a cabo una investigación sobre los cráneos de los reos que se encuentran en custodia de la sección de Antropología Física del Centro INAH-Puebla; pues carecíamos de la información relativa a los individuos a los cuales pertenecieron, situación que nos llevó a indagar el paradero de los archivos correspondientes, ahora sabemos que se encuentran en custodia en el Archi-

vo General del Estado de Puebla.<sup>2</sup> Fue así como nos dimos a la tarea de consultar dichos materiales, lo que nos ha permitido profundizar en el conocimiento de diversos aspectos abordados por dichos investigadores y así tener información complementaria acerca de los individuos estudiados por ellos.

Contexto social

En lo social, dos corrientes del pensamiento positivista dominaban la época: la Comtiana y Spenceriana. Algunos estudiosos más o menos comtianos, defendieron la teoría de Lamarck en cuanto a que el medio determina la formación y desarrollo de las características de los seres y la transmisión de los caracteres adquiridos a la siguiente generación, en este caso aplicada a los seres humanos; la corriente de los espencerianos se pronunció por la tesis darwiniana, en cuanto a que los individuos nacen con una capacidad heredada que los hace aptos o no aptos para la vida social; en cambio, a diferencia de las ciencias sociales, en las naturales no se da ningún debate importante entre partidarios del lamarckismo y del darwinismo, porque los naturalistas como J. Ramírez y A. L. Herrera integran acriticamente ambas teorías (Ruiz, 1987: 165).

Los lamarckistas sociales, como Ramos, Arago y sobre todo Barreda, consideran al ambiente factor determinante al favorecer u obstaculizar el surgimiento de los caracteres deseables en la humanidad, por lo que al otorgar a todos los individuos las condiciones adecuadas, se lograría que aparecieran los caracteres favorables. Proponen que el Estado debe dotar a toda la sociedad de medios adecuados e impartir una educación que homogenice a todos los estratos. En cambio los darwinistas sociales, representados por Justo Sierra y Emilio Rabasa, plantean que el desarrollo de la sociedad sigue los principios darwinianos de variación, lucha por la existencia y selección natural, de esta manera todos los seres humanos nacen diferentes y estas diferencias los hacen aptos o no para la educación, el mando o la riqueza. Por ello consideran natural la existencia de clases sociales ya que se basaron en la irremediable diversidad biológica (Ruiz, 1987: 165).

Se ve cómo durante el porfiriato la teoría de la evolución de Darwin se aplicó de manera distorsionada a la política, por ejemplo: “Cuando Rabasa señala que los blancos son capaces para la educación, mientras los indios lo son sólo para el trabajo manual, no está dando una simple opinión, se trata de un señalamiento para la utilización de los recursos



Figura 4. Periódico del 1 de febrero de 1939, que hace referencia al régimen penitenciario del siglo xx. Fuente: Archivo del Estado de Puebla.

La información localizada abarca una amplia gama de aspectos, a cual más interesante, pero dado el carácter del presente trabajo, seleccionamos únicamente algunos caracteres morfoscópicos, algunas variables métricas y padecimientos que condujeron a la muerte de los individuos que constituyen la muestra de estudio.

<sup>2</sup> Agradecemos a la Dra. María del Pilar Pacheco Z. las facilidades otorgadas para la consulta del Archivo General del Estado de Puebla; a la historiadora Celia Salazar Exaire, por sugerirnos investigar en dicho lugar.

del Estado en materia de educación” (Ruiz, 1987: 165). Los planteamientos de Sierra y Rabasa como ideólogos del porfirismo y los revolucionarios como Molina Enríquez, utilizaron las teorías evolucionistas como una manera de interpretar los hechos sociales, lo cual es una falacia. Con esto trataron de justificar que las clases sociales “dominantes” son las más aptas y, por tanto, las de mayor aptitud biológica para gobernar, para ostentar la riqueza y el poder, que las “inferiores”. Se utilizaron las teorías biológicas para justificar que las condiciones sociales son producto de leyes naturales invariables. Esto es lo que se conoce como darwinismo social.

Se buscaba con esto la justificación para sostener regímenes políticos que son producto de las relaciones sociales y no de leyes biológicas naturales. Se considera que las sociedades se desarrollan pasando por etapas insalvables y se olvidan de las particularidades del proceso evolutivo de la humanidad: “Hay un grave error al analizar e interpretar los fenómenos sociales con teorías que han surgido para explicar fenómenos naturales. De esa manera se olvida el carácter histórico de los fenómenos sociales, que son transitorios y susceptibles a ser transformados por la acción de los hombres” (Ruiz, 1987: 166).

En la antropología privaba el planteamiento característico del momento: “El lugar del hombre en la naturaleza y su sujeción a leyes en su actividad física”, con el propósito de identificar las particularidades del delincuente. Nuestros investigadores estaban influenciados por los conceptos predominantes de la antropología criminal europea, principalmente de las escuelas italiana y francesa, representadas por Lombroso (1899), con su teoría del criminal nato, y Bertillon (1896), con su sistema antropométrico (conocido como Bertillonage), para la identificación del hombre criminal; ambas teorías son difundidas por criminólogos de la talla de Benedict y Feri, cuyos antecedentes los vamos encontrar en Della Porta, Niquiesio, De la Chambre, Gasperi y Mantezaga, Gall<sup>3</sup> y

<sup>3</sup> Según Grapin (1973), la palabra frenología no fue acuñada por Gall, sino por su discípulo Spurzheim.

Lavater (Grapin, 1973). Dichas teorías fueron aplicadas en las antiguas y modernas cárceles de la época, como las de Belén, en la Ciudad de México, así como en Puebla y Monterrey (Tullio, 1954, en Claro y Rodríguez, 1999: 106-108). A tal grado repercutió esta influencia en los ámbitos intelectuales, que el licenciado Rafael D. Saldaña, quien hizo el prólogo al libro de Martínez y Vergara, se expresaba de la siguiente manera:<sup>4</sup>

Merced á los trabajos de éstos, sabemos ya: que el criminal es un tipo que constituye como una familia en la especie humana, y que se diferencia de los demás hombres, por ciertas anomalías de conformación fácilmente reconocibles; que es de todo punto falsa la aserción de que el libre albedrío sea el fundamento de la responsabilidad criminal, y que lejos de esto, el crimen no es más que el resultado de una anomalía cerebral, congénita ó adquirida, que arrastra é impulsa fatalmente al hombre á obrar en un sentido determinado (Saldaña, 1892, en Martínez y Vergara, 1892: vii-viii).

Más adelante, este mismo autor (1892: viii-x) comenta la necesidad de investigar la influencia de diferentes aspectos geográficos [altura sobre el nivel del mar, el clima], biológicos [la raza] y sociales [la educación y las condiciones de vida], en la criminalidad, pues entre los “antropologistas” europeos, es una regla general que el robo predomina en los climas fríos, y los delitos contra las personas, en los calientes:

Entre nosotros se puede sentar como principio que los indios todos son ladrones, cualquiera sea el clima del lugar en que habiten; y, sin embargo, mientras que los indios de San Pablo del Monte [...] todos son ladrones [...] los indios de Chilchotla [...] más frío y á mayor altura, que San Pablo, todos son asesinos feroces, y sólo por excepción son ladrones, Coatzingo [...] cuyo clima es cálido, y allí todos son ladrones (Saldaña, 1892 en Martínez Baca & Vergara, 1892: ix-x).

<sup>4</sup> En un trabajo anterior, se hace alusión a la opinión de este autor respecto al trabajo de Martínez Baca y Vergara, pero por el interés que reviste para comprender su obra y su tiempo, creímos necesario incluirla nuevamente (Ver Lagunas y Reyes 2009: 63-64).

Se pregunta si esta contradicción lleva a sustituir las leyes de Lombroso y sus discípulos, por otras exclusivamente propias de nosotros, o por el contrario, que los caracteres anatomopatológicos son de tal manera persistentes a toda clase de influencias, y entonces es imposible dudar de la verdad de aquellas leyes. Concluye que hasta hoy se carecen de datos exactos para resolver la cuestión, por lo que el trabajo de Martínez Baca y Vergara es de gran importancia y lo considera “base de una antropología que bien pudiéramos llamar nacional”.

Hay que resaltar que, en el pensamiento de la sociedad, en particular en la de las altas esferas sociales y entre muchos de los científicos e intelectuales de la época, era manifiesto el racismo y la discriminación en contra de los indígenas, al considerarlos como criminales natos y poseedores de caracteres atávicos. Se pretendía, mediante un criterio científista, nivelar su “menor grado evolutivo”, para lo cual había que estudiarlos para conocerlos y poder así redimirlos. Tarea que —para algunos— se podría llevar al cabo a través del mestizaje (Lagunas, 2005: 202-205; 2010: 58-63). En esa tesitura, “el mestizaje pudo ser visto como la manifestación más acabada del anhelo de fundar una identidad homogénea y unívoca, como expresión de unidad étnica y cultural, como la base misma de la unidad mexicana” (Gleizer, 2000: 64-65).

En esta misma época destaca el trabajo del también doctor Ignacio Fernández Ortigosa, quien fuera uno de los máximos defensores de las teorías de Lombroso en México, cuyo método aprendió en Francia “con todo detenimiento y hasta el más pequeño de sus detalles” (Fernández Ortigosa, 1892: 16, en Claro y Rodríguez, 1999: 113) y que, aunado a la técnica de Bertillón, aplicó en la cárcel de Belén en la Ciudad de México, en donde el crecimiento desmedido de la población interna lo llevó a efectuar un estudio crítico de las formas tradicionales de registro de ingreso de los delincuentes y criminales, constataando su ineficacia en la identificación individual; con tal evidencia planteó ante el presidente Porfirio Díaz la necesidad de documentar la identificación científica de los reos. Se dio a la tarea de medir a

800 “criminales” personalmente, según el método de Alfonso Bertillon, y los resultados los publicó en 1892. El sistema funcionó únicamente durante dos años 1903 y 1904 (Claro y Rodríguez, 1999; Cruz, 1995; Lagunas, 1994, 2005). Con esos trabajos y los de Martínez Baca y Vergara se dio inicio en México a la identificación científica de los delincuentes y a lo que se conoció como antropología criminal.

En el campo de la criminalística sobresalen los criminólogos Julio Guerrero y Carlos Roumagnac, el primero con sus investigaciones plasmadas en el libro de su autoría *La génesis del crimen en México: estudio de psiquiatría social* (1901), donde describió a los residentes más pobres de la capital como personas que llevaban relaciones prohibidas y que tenían con frecuencia enfermedades venéreas y abortos; Roumagnac, en su estudio *Los criminales en México* (1904), al igual que Guerrero y otros criminólogos de la época, se refería a los mexicanos de las clases bajas en términos despectivos, de tal manera que “las clases inferiores amorfas, ignominiosas y mestizas”, adoptaron perfiles individuales. Insistió en la necesidad de mejores estadísticas acerca del delito, abogó por el riguroso estudio acerca de la influencia de la herencia, el medio y la educación en el individuo criminal o delincuente (Roumagnac, en Buffington, 2001: 86-97).

El ambiente de la época se percibe en las notas periodísticas que consideraban a los mexicanos de las clases “inferiores” como criminales o víctimas, invadidos de las más bajas pasiones y vicios, donde el pulque o las drogas, jugaban un papel de importancia (Garza, 2008).

### Sus trabajos en la penitenciaría

El funcionamiento de la penitenciaría demandó la participación de médicos, en este caso de Martínez Baca y Vergara, quienes se encargaron de organizar los programas de rehabilitación, higiene y moralización de los reclusos. Además de dedicarse a esas tareas, cumplieron otras, relacionadas con la siquiatria y la psicología. El departamento o gabinete de antropología criminal funcionó como instancia de control

sanitario, terapéutico y estadístico, pero sobre todo como un centro de investigación y experimentación del origen de la criminalidad (Cruz Barrera, 1995).

Sus obligaciones eran múltiples, baste con señalar que, como médicos, eran quienes debían reconocer semanalmente las condiciones higiénicas del establecimiento y demás dependencias, notificar por escrito el resultado de su inspección y proponer las medidas adecuadas en caso de ser necesario. Debían examinar a cada preso que ingresaba, como medida preventiva, además de aplicar la vacuna contra la viruela a cada uno de ellos y su revacunación cuando se requiriera, así como tomar las medidas necesarias para evitar la propagación de alguna epidemia que se presentara. Otra de sus obligaciones era prescribir tanto los medicamentos como los alimentos a los enfermos, y puntualizar las advertencias indicadas, lo que era registrado en un libro (Cruz, 1995).

Juntos realizaron una obra excepcional en la ciudad de Puebla, y mostraron la potencialidad de una línea de investigación: la de *antropología criminal*, en un periodo de gran trascendencia social. Para ello, montaron un laboratorio debidamente equipado con el instrumental necesario, expresamente adquirido para la investigación somatométrica, y una oficina de estadística, además de manufacturar algunos aparatos de su invención, como el metapogoniómetro, ideado para medir la proyección o ángulo del frontal, y el cefalómetro vertical, construido con el objeto de obtener la altura de la cabeza o del cráneo (figura 5). Sus estudios comprendían, entre otros, información sobre distintos aspectos: datos generales, biografía, cefalometría, antropometría, fisiognomía, organoscopia, sicología, padecimientos y registro de su comportamiento semanal.

En el capítulo referido a estadística médica, examinan las enfermedades sufridas por los reos con relación a sus características antropológicas: raza (indígena, mestiza, criolla), condiciones de vida (urbana, rural) y procedencia geográfica (clima). Con los datos antropométricos y las observaciones de los rasgos observables a simple vista, pensaban estimar el grado de atavismo (conservación de rasgos primitivos) en los criminales.

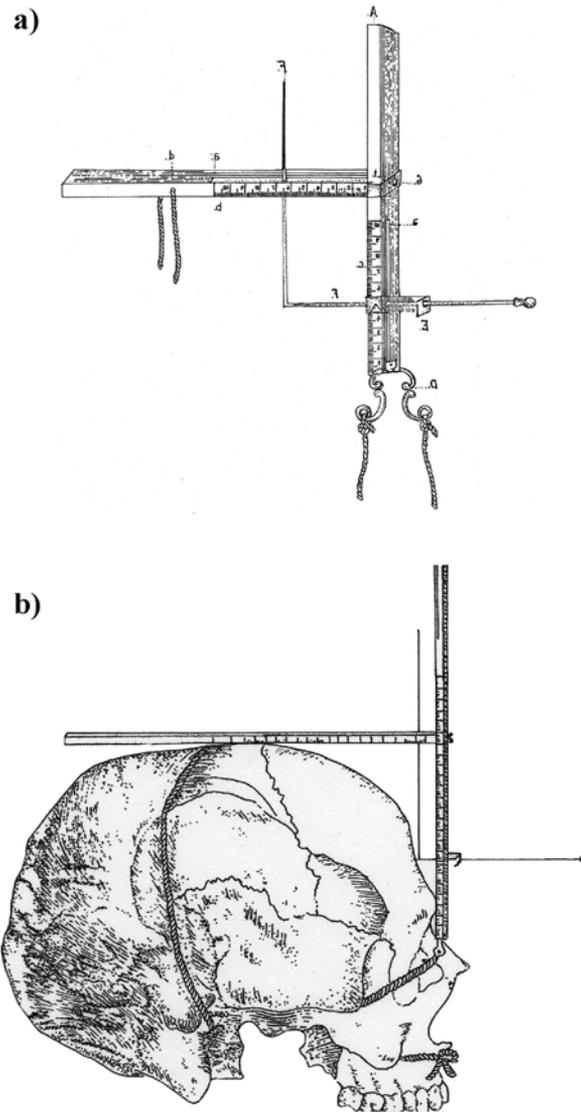


Figura 5. Instrumental creado por los doctores Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara para realizar su investigación somatométrica en los reos, a) Cefalómetro, empleado para medir la altura de la cabeza, y b) Metapogoniómetro para medir el ángulo frontal. Fuente: Archivo de los autores.

Se registraban también datos de identificación general, la biografía con antecedentes familiares, especialmente los referidos a delitos, estados patológicos o afecciones del sistema nervioso y neuropatías. El estudio psicológico se basaba en la evaluación del desarrollo de la inteligencia y la memoria; el estado de su voluntad se catalogaba como valor civil, personal, brutal, razonable, etcétera; su capacidad de pre-

visión o imprevisión; su educación, caló y lenguaje usados; si tenían o no tatuajes; si sabían leer y escribir; si su escritura era firme o “jeroglífica”.

Se debe destacar la formación de una colección craneológica con los cráneos de los reos muertos en la penitenciaría, lo cual lograron en virtud de que en esa época, por ley, el cuerpo de los reclusos muertos en el penal antes de cumplir su condena pertenecía al Estado y, por tanto, podían ser objeto de investigaciones científicas. De esa manera habían logrado conservar, hasta la fecha de publicación de su libro, 26 cráneos y 14 cerebros, que constituyeron su muestra de estudio; colección que con el tiempo aumentaría, pero por desgracia, desconocemos el número total alcanzado (Martínez y Vergara, 1892: 8). Esta colección, por lo que se sabe, después que se sustituyera la penitenciaría por un nuevo reclusorio, sufrió diversas acciones que contribuyeron a su pérdida y destrucción: primero, estuvo abandonada durante mucho tiempo en uno de los salones del edificio, como comenta el antropólogo físico Marino Flores, quien tuvo la oportunidad de conocer la colección en una primera visita a la penitenciaría en 1947; él consigna la existencia de 200 cráneos, huesos largos, vísceras, cabello y cuero cabelludo pertenecientes a los reclusos, revisó los cráneos y los pocos antecedentes que sobre ellos existían. Su impresión en esta primera visita fue de desconcierto:

Por el estado que guardaba la colección y demás huesos y órganos; se notaba inmediatamente que los ejemplares habían sido cambiados de lugar y que durante el traslado no se tuvo el suficiente cuidado para que los cráneos, que se encontraban cortados, conservaran cada uno de ellos sus respectivas porciones; en la gran mayoría de las veces las mandíbulas habían sido cambiadas. Los antecedentes personales de los reos se anotaron en pequeñas tablillas que fueron colocadas al lado de cada cráneo, pero con el cambio se revolvieron; por fortuna estas tablillas estaban numeradas y fue fácil identificarlas y colocarlas nuevamente en su sitio (Marino y Serrano, 1964:129).

Señala también que la colección “fue cambiada y provisionalmente está alojada en una aula de

la Universidad de Puebla” (Marino y Serrano, 1964: 129, nota a pie de página).<sup>5</sup> Sin embargo, no se tiene evidencia de cómo la colección craneológica pasó a formar parte del Centro INAH-Puebla; suponemos que tal cosa sucedió a raíz de la creación de los Centros Regionales del INAH (1972)<sup>6</sup>, siendo uno de los primeros el Centro Regional Puebla-Tlaxcala del INAH, cuyo primer director fue el médico, historiador y antropólogo físico Efraín Castro Morales (1972-1977), al desaparecer el Instituto Poblano de Antropología, del cual también fue director el doctor Castro Morales (1965-1972).<sup>7</sup>

Es importante señalar que la colección fue en aumento con el tiempo, aunque no sabemos el total, si bien Marino y Serrano (1964) mencionan la existencia de 200 cráneos hacia 1947, lo cierto es que la colección fue disminuyendo paulatinamente, a tal grado que, el total de cráneos que se conservan en la Sección de Antropología Física del Centro INAH-Puebla, es de 192. Debemos decir que algunos de ellos no poseen la mandíbula, otros la calota,<sup>8</sup> además, se tiene un total de 18 calotas<sup>9</sup> y 30 mandíbulas aisladas.

Por otra parte, debemos decir que, en la actualidad, sólo conocemos un trabajo que trata sobre los cráneos de la penitenciaría, el cual fue hecho en el siglo pasado por Marino Flores y Serrano (1964), e incluyó 147 ejemplares de los 200 mencionados. Dicho trabajo está enfocado en la craneología constitucionalista propuesta por el antropólogo italiano Mario Barbara (1933), que según estos autores “es un medio para poder escudriñar las posibles relaciones que existen entre tipo craneal y biotipo, tipo cra-

<sup>5</sup> Cordero y Torres (1986, t. 1:205), señala que la colección “fue trasladada a la Universidad Autónoma de Puebla en enero de 1961 para servicio del estudiantado”.

<sup>6</sup> Olivé y Urteaga (1988: 34)

<sup>7</sup> <[www.museomexicano.com](http://www.museomexicano.com)>. Biografía del Dr. Efraín Castro Morales.

<sup>8</sup> Calota, se le nombra así a la parte superior de la bóveda cuando el resto del cráneo se destruye o se ha perdido, como puede suceder en los cráneos a los que se les ha practicado la autopsia.

<sup>9</sup> A todos los individuos muertos en la penitenciaría se les hacía la autopsia, por lo cual la bóveda de los cráneos fue cortada transversalmente.

neal y tipo psicológico, tipo craneal y endocrinología y también tipo craneal y delincuencia” (Marino y Serrano, 1964: 124). Con fundamento en los trabajos de biotipología criminal de Pende, De Pina y Sheldon, que proponen una relación estrecha entre morfología y conducta humana (Marino y Serrano, 1964: 125).

Desde luego, Martínez Baca y Vergara no se limitaron a formar únicamente la colección de cráneos, sino que con ellos y sus cerebros (figuras 6 y 7), formaron un museo criminalístico, en el que además se exhibían los objetos y armas usados por los criminales al cometer sus fechorías; es posible que el museo estuviera abierto al público, pero desconocemos si esto fue así, pues no disponemos de referencia alguna. Lo más importante es que emprendieron una serie de estudios, obteniendo diversidad de datos médicos, somatológicos y somatométricos, entre otros, sobre los individuos vivos, de algunos de los cuales nos ocuparemos en esta ocasión.

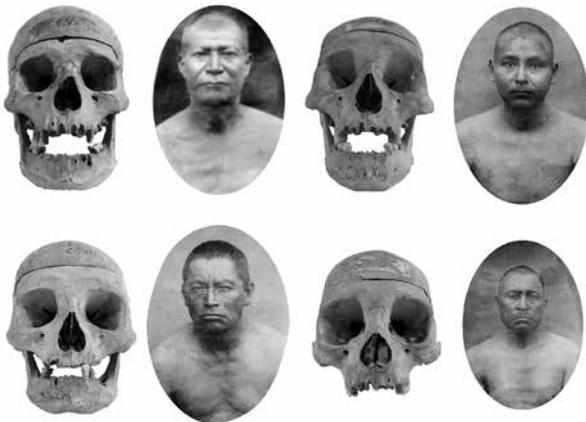


Figura 6. Imagen de cráneos y fotografías de reos de la expenitenciaría de Puebla. Fuente: Archivo General del Estado de Puebla y archivo de los autores.

La obra que surgió de sus minuciosos y pacientes estudios, enmarcados por una rigurosidad científica, fue *Estudios de antropología criminal* (figura 8), de la cual Saldaña —quien hizo el prólogo de su libro— se expresaba así:

Dados, el medio científico en que ha debido moverse, y la apatía de nuestros hombres de ciencia y de

gobierno, el Dr. Martínez ha hecho demasiado con reunir los datos que hoy entrega á nuestro estudio, sólo por amor á la ciencia antropológica, en la que evidentemente es una de nuestras primeras autoridades [...] Poco más adelante agrega: Tengo para mí que la ciencia es deudora, á mi sabio amigo, de un gran servicio; porque acaba de abrir un campo que aún podemos llamar enteramente virgen y en el cual se tienen que recoger abundantes y provechosos frutos (Saldaña, 1892, en Martínez Baca y Vergara, 1892: xi).



Figura 7. Moldes de cerebros de algunos de los reos de la expenitenciaría de Puebla. Fuente: Archivo de los autores.

En tanto que Rodríguez y Serrano (1988: 486) opinan: “Permite constatar la preocupación por obtener, con el rigor debido, una información muy amplia, el empleo de instrumentos de medida precisos, la aplicación de la estadística descriptiva y, en general, el método inobjetable que diera a la antropología el carácter de ciencia positiva, en la vía que la Escuela de Broca había venido señalando en Francia”.

El trabajo mencionado mereció el elogio de Lombroso, ilustre criminalista de la época, fue traducida al italiano y publicada en Turín en 1894 (Rodríguez y Serrano, 1988). En ella destaca el amplio conocimiento de los conceptos manejados en ese momento en la antropología física, especialmente en lo relativo a la antropología criminológica. con abundancia de referencias, sus autores introducen, en parte, lo que años después se conoció como biotipología, es decir, la posible asociación de características físicas, en especial la estructura corporal, con determinadas actitudes o tendencias psicológicas y predisposición a ciertas enfermedades y comportamientos, entre ellos el criminal.



Figura 8. Imagen del libro *Estudio de antropología criminal*, escrito por los doctores Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara. Fuente: archivo de los autores.

**Información obtenida por nosotros a partir de los datos de los autores**

Para efectos de este trabajo, se consideraron únicamente 88 individuos del sexo masculino, de los cuales obtuvimos la información relativa a los caracteres morfoscópicos recopilados por nuestros autores, en 86 los caracteres métricos y en 33 los padecimientos que fueron causa de su muerte; datos estos que obtuvimos de sus libros de registro.

**Caracteres morfoscópicos**

En el cuadro 1, se da la relación de los caracteres morfoscópicos relativos al color de la piel, pelo, ojos, cejas; forma de la nariz, de la boca, grosor de

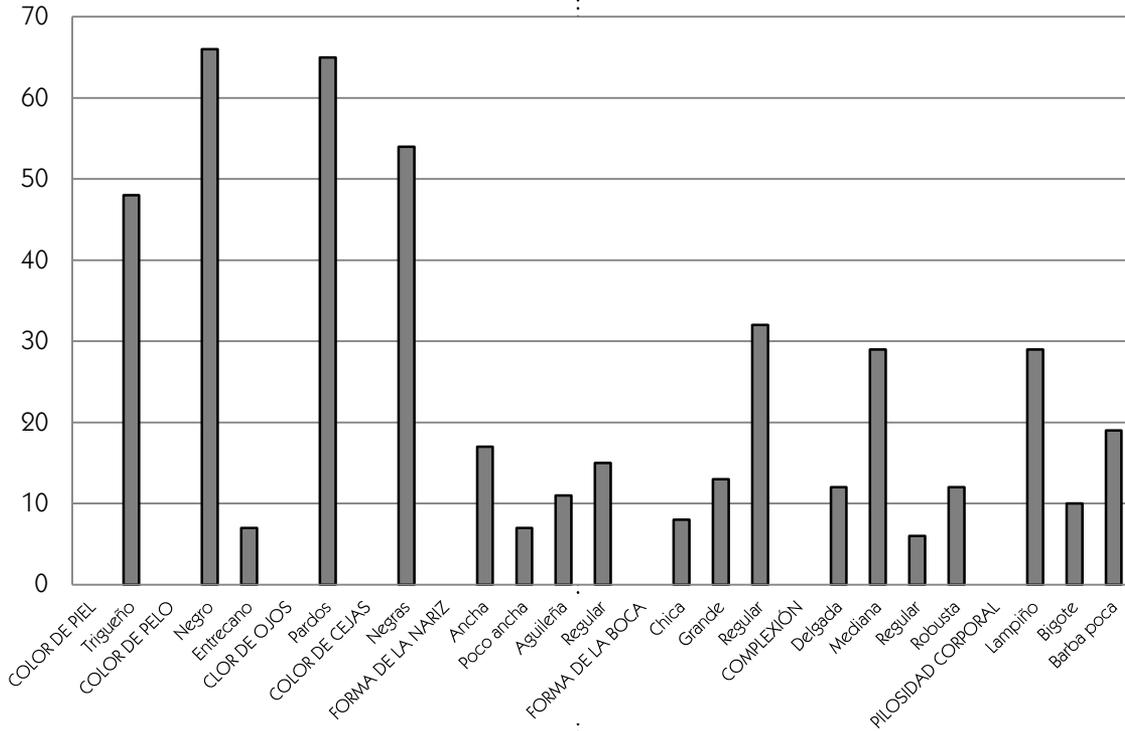
labios; complexión y pilosidad corporal, y la frecuencia con que se presentan en los distintos individuos estudiados.

**Cuadro 1. Caracteres morfoscópicos de los reos de la expenitenciaría de Puebla**

Característica	Número de casos	Característica	Número de casos	Característica	Número de casos
COLOR DE PIEL		Poco ancha	7	Grande	13
Trigueño	48	Aguileña	11	Grande abultada	1
Trigueño amarillento	5	Afilada	2	Grande algo abultada	1
Trigueño quemado	2	Abultada	2	Regular	32
Amarillento	2	Convexa horizontal	1	GROSOR DE LOS LABIOS	
Blanco	1	Convexa horizontal y ancha	1	Gruesos	1
Moreno	4	Convexa y ancha	1	COMPLEXIÓN	
Moreno tostado	1	Convexa avatida	2	Buena	1
Rosado claro	1	Chata	1	Delgada	12
COLOR DE PELO		Grande	2	Mediana	29
Negro	66	Ondulada	1	Regular	6
Negro entrecano	3	Ondulada horizontal	1	Robusta	12
Entrecano	7	Ondulada ligeramente abatida	1	PILOSIDAD CORPORAL	
Cano	1	Puntiaguda	1	Lampiño	29
COLOR DE OJOS		Recta	1	Algo lampiño	2
Negros	2	Recta horizontal	2	Algo velludo	3
Pardos	65	Recta abultada	2	Bigote	10
Pardos oscuros	2	Recta horizontal voluminosa	2	Bigote escaso	1
Grisés azules	1	Recta abatida	1	Bigote delgado	3
Claros	1	Recta cóncava horizontal	1	Bigote y piocha escasos	1
COLOR DE CEJAS		Regular	15	Barba	2
Negras	54	Regular poco ancha	1	Barba poca	19
Canas	1	FORMA DE LA BOCA		Barba regular	2
Entrecanas	2	Ancha abultada	1	Barba poblada	4
FORMA DE LA NARIZ		Chica	8	Piocha	1
Ancha	17	Poco chica	1	Piocha escasa	1

Como se puede observar en la gráfica 1, los caracteres que predominaron en estos individuos fueron: en cuanto al color de la piel, el trigueño; en el pelo de la cabeza y cejas, el negro; en los ojos, el pardo; la nariz ancha, regular o aguileña; la boca regular o grande; con complexión mediana y en menor proporción delgada y robusta; en cuanto a la pilosidad corporal resultaron ser lampiños y de barba escasa, pocos individuos presentaron bigote y barba (figura 6).

Gráfica 1. Caracteres morfoscópicos de los reos de la expenitenciaría de Puebla



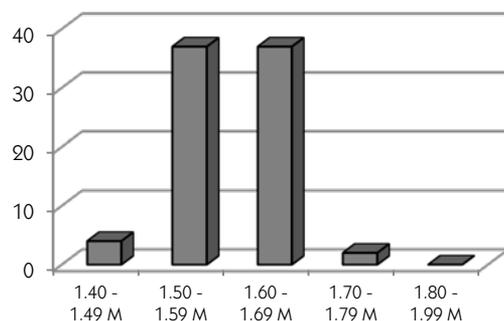
**Caracteres somatométricos**

Los rasgos considerados se muestran en el cuadro 2, así se ve que el valor medio para la estatura fue de 1.60 m, que se sitúa en el límite inferior correspondiente a estatura media, según la clasificación de Martin (en Comas, 1988: 312), con una variabilidad de 1.49 a 1.70 m; hubo un caso extremo de 1.99 m (gráfica 2). La longitud media de la extremidad superior fue de 62 cm, con una variabilidad de 52 a 81 cm (gráfica 3) y la de sus segmentos es como sigue: brazo 31 cm, con una variabilidad de 25 a 37 cm; la media del antebrazo fue de 26 cm y variabilidad de 21 a 40 cm; la mano con una media de 11.4 cm y variabilidad de 8 a 21 cm; la longitud promedio del dedo medio fue de 8 cm y una variabilidad de 6.5 a 12 cm.

Variable	Número de casos	Media	D. S.	Valor mínimo	Valor máximo
Estatura	80	1.60	0.1	1.49	1.7
Longitud del miembro superior	76	61.7	8.8	52	81
Longitud del brazo	81	31.1	1.7	25	37

Longitud antebrazo	81	25.7	2.6	21	40.5
Longitud de la mano	81	11.4	3.6	8	21
Longitud del dedo medio	78	8.2	1.5	6.5	12
Longitud del miembro inferior	76	81.0	4.9	71	94
Longitud del muslo	81	38.6	3.0	29	49
Longitud de la pierna	81	41.2	2.8	35	51
Longitud del pie	81	25.3	1.2	21	27
Peso del cerebro (en gramos)	86	1216	94.0	960	1450

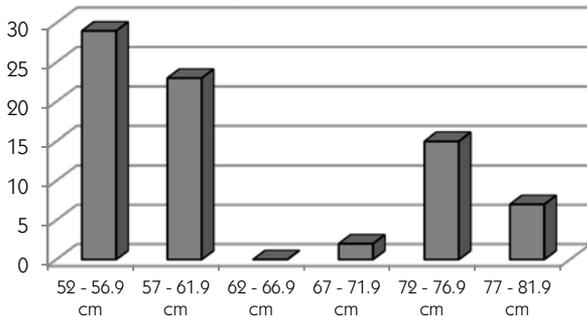
Gráfica 2. Estatura (cm) de los reos de la expenitenciaría de Puebla



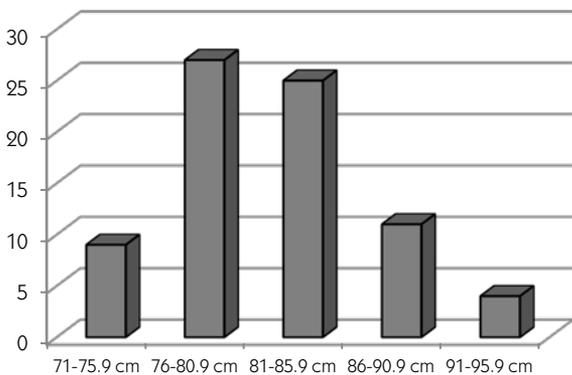
La longitud media de la extremidad inferior fue de 81 cm, con variabilidad de 71 a 94 cm (gráfica 4); la

de cada uno de los segmentos que lo integran fue como sigue: muslo con media de 38.60 cm y variabilidad de 29 a 49 cm; pierna 41 cm, con variabilidad de 35 a 51 cm; la del pie 25 cm y variabilidad de 21 a 27 cm.

Gráfica 3. Longitud del miembro superior reos de la expenitenciaría de Puebla



Gráfica 4. Longitud del miembro inferior reos de la expenitenciaría de Puebla



Otro dato que encontramos fue el relativo al peso del cerebro, información que nos pareció de interés en virtud de que en la actualidad no ha sido considerado o al menos, no se tiene referencia al respecto, por tal motivo, lo damos a conocer. El peso medio del cerebro de estos individuos fue de 1216 gr, con una variabilidad de 960 a 1450 gr, valor muy diferente al consignado por nuestros autores, el cual fue de 1226.46 gr.

**Patologías**

Las enfermedades observadas por Martínez Baca y Vergara a lo largo de sus investigaciones fueron en

total 33,<sup>10</sup> las cuales se proporcionan en el cuadro 3 y en la gráfica 5, en donde se aprecia que una de las más frecuentes fue la que denominan tuberculosis visceral generalizada (31 casos), seguida de la neumonía (11 casos), enterocolitis crónica (7 casos) y la cirrosis atrófica del hígado (6 casos). Como se ve, registraron diversos tipos de padecimientos, aunque el número fue variable y hasta cierto punto poco significativo, si se toma en cuenta las condiciones en que vivían los internos y el avance de la medicina en la época.

Cuadro 3. Padecimientos como causa de la muerte de los reos de la expenitenciaría de Puebla

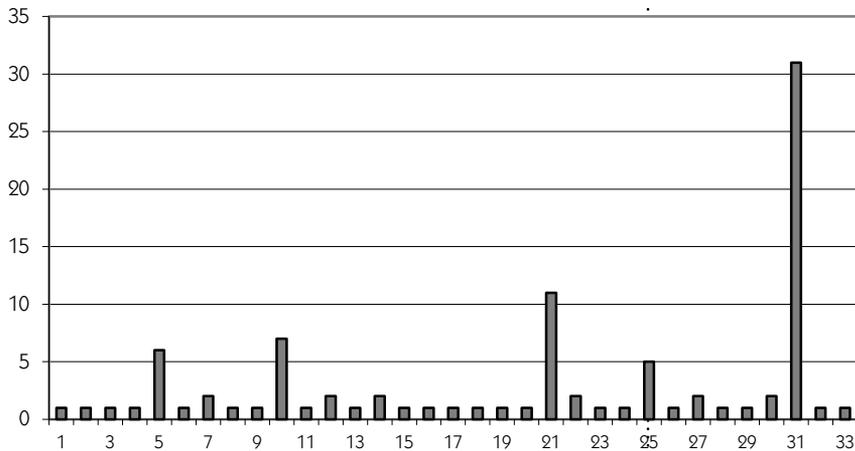
	Padecimientos	Número de casos
1	Absceso cerebral	1
2	Alcoholismo crónico	1
3	Apoplejía cerebral	1
4	Atrofia del hígado	1
5	Cirrosis atrófica del hígado	6
6	Cáncer escurroso del pene	1
7	Cólera Nostras	2
8	Colerina	1
9	Diabetes	1
10	Enterocolitis crónica	7
11	Esclerosis y reblandecimiento cerebral	1
12	Enteritis por tuberculosis abdominal	2
13	Hepatitis crónica intersticial	1
14	Hemorragia intestinal de origen tuberculoso	2
15	Hiposistolia ó hiposibolia	1
16	Infiltración urinosa	1
17	Icteria grave	1
18	Mal de Addison	1
19	Mal de Bright	1
20	Meningoencefalitis supurada	1
21	Neumonía	11
22	Nefritis Parenquimatosa complicada de tuberculosis generalizada	2
23	Osteomielitis y abscesos cerebral y cerebeloso	1
24	Pleurécia tuberculosa	1
25	Pleurumonía	5
26	Pleurécia purulenta consecutiva al tifo	1
27	Peritonitis por perforación intestinal	2
28	Queratitis parenquimatosa, en ambos ojos y laringe-faringitis crónica	1
29	Reblandecimiento cerebral	1
30	Síncope consecutivo a la miseria fisiológica	2
31	Tuberculosis visceral generalizada	31
32	Tétanos traumático	1
33	Uremia convulsiva aguda	1

Resalta el hecho de que no se menciona ningún caso de viruela, tal parece que esta enfermedad se controló por la aplicación de la vacuna correspondiente y su revacunación cuando fue necesario. Por otra parte, es posible que el número de enfermedades se redujera puesto que se tenía la consigna de realizar

<sup>10</sup> Se conserva el nombre original registrado por Martínez Vaca y Vergara.

una revisión periódica de los internos y con ello evitar la propagación de alguna epidemia que se presentara.

Gráfica 5. Distribución de los padecimientos de los reos de la expenitenciaría de Puebla



### Comentarios

Sabemos que, respecto de las medidas corporales y variables morfoscópias (rasgos fisiognómicos faciales), la técnica que aplicaron fue la de Bertillón (más conocida como Bertillonage),<sup>11</sup> al decir del doctor Vergara (en León, 1919: 235-238; Cruz, 1995: 454), situación que nos impide hacer un análisis comparativo con los observados por otros autores. En la actualidad, en cuanto la técnica antropométrica, se sigue lo estipulado en los congresos de Mónaco (1906) y Ginebra (1912) para la unificación de medidas (en Comas, 1988: 634-646).

Sin embargo, en consideración al interés que se tiene en el conocimiento del trabajo de los autores, nos referiremos brevemente a la estatura y algunos rasgos faciales. Si consideramos a la muestra de individuos estudiados por Martínez Baca y Vergara (de la cual únicamente encontramos datos métricos de 86 individuos) como integrada principalmente por personas de ascendencia indígena (aunque hubo un número no despreciable de mestizos, 26.25%) procedentes de diversos poblados de la región, encontramos que

<sup>11</sup> El *Bertillonage* es el sistema de identificación positiva de criminales, ideado por Alphonse Bertillon.

la estatura en estos sujetos fue, en promedio, de 1.60 m, podemos decir que no difiere de la encontrada

casi un siglo después por Serrano *et al.* (1989) en tres poblaciones del valle de Cholula: San Pedro Cholula: 160.4 cm; Santa Isabel Cholula: 160.2 cm, y San Nicolás de los Ranchos: 160.2 cm; como puede apreciarse, no hay diferencia alguna. En cuanto a los rasgos fisiognómicos, como la pigmentación de la piel y del cabello y el escaso vello corporal, los autores encuentran que el 73.2% de los individuos eran de “raza indígena” y 26.25% de “raza mestiza”, esto, con las reservas del caso, podríamos decir

que la mayoría de los individuos se podrían asimilar a la población indígena del centro de México.

### Conclusiones

Se puede decir que, en la obra de Martínez Baca y Vergara relativa a la antigua penitenciaría de Puebla, así como en la de Fernández Ortigosa en la de Belén en la ahora Ciudad de México, se manifiesta el espíritu ortodoxo de la antropología decimonónica, que consideraba a los indígenas dentro de las “razas primitivas” y su adjudicación a un estatus inferior en relación ya no digamos con los pueblos europeos —lo cual no estaba a discusión—, sino de los miembros de las clases altas de nuestro país. Imaginario que se traslada a las clases más desprotegidas de las ciudades, cuyos miembros, en su mayoría, estaban constituidos por indígenas y campesinos pobres, muchos emigrados de las zonas rurales más abandonadas del país (Lagunas, 2005: 202-205; Urías, 2000: 11).

Sus trabajos estaban encaminados a probar que la criminalidad era un estado hereditario y que, por lo tanto, los criminales se podían conocer a través de los rasgos fenotípicos que manifestaran. En nuestro país el interés por el conocimiento de estos rasgos, además de permitir un control sobre los delincuentes,

llevó a los estudiosos a buscarlos no en los miembros de las clases altas o medias, sino en los de las clases depauperadas, sobre todo en los indígenas, los cuales por su origen y situación socioeconómica, según la idea del “criminal nato” prevaleciente en esa época, eran candidatos a delinquir. Resalta el hecho de que la población mayoritaria del penal fueran indígenas o mestizos, lo cual sería congruente con su concepción del criminal y que no se hubieran explicado el hecho en función de otras circunstancias, como la pobreza, el alcoholismo y la situación de subordinación y explotación en que vivía la población indígena, circunstancias que aún prevalecen en mayor o menor grado en la actualidad.

Hay que reconocer, sin embargo, que entre los propósitos de Martínez Baca y Vergara estaba la idea e interés de prevenir el delito y rehabilitar al delincuente, lo cual chocaba con la concepción del delincuente nato.

## Bibliografía

- BUFFINGTON, Robert M. (2001), *Criminales y ciudadanos en el México moderno*, México, Siglo XXI.
- CLARO Á., B., y E. M. RODRÍGUEZ DE LA CONCHA (1999), “Antropología criminal en el porfiriato: las escuelas de Alphonse Bertillon y de Cesare Lombroso en México”, *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 9, pp. 105-18.
- COMAS, Juan (1988), *Manual de antropología física*. México, IIA-UNAM.
- CORDERO Y TORRES, Enrique (1986), *Historia compendiada del estado de Puebla*, t. 1, Puebla, Publicaciones del Grupo Literario Bohemia Poblana.
- CRUZ BARRERA F., N. E. (1995), “La proyección de los nuevos saberes: El Departamento de Antropología Criminal de Puebla en el siglo XIX”, *Estudios de Antropología Biológica* vol. 5, pp. 451-467
- GARZA, J. A. (2008), *El lado oscuro del porfiriato. Sexo, crímenes y vicios en la ciudad de México*, México, Aguilar.
- GLEIZER SALZMAN, Daniela (2000), *México frente a la inmigración de refugiados judíos 1934-1940*, México, Conaculta / Fundación Cultural Eduardo Cohen.
- GRAPIN, Pierre (1973), *L'Anthropologie Criminelle. Que sais-je?*, París, Press Universitaires de France.
- LACUNAS RODRÍGUEZ, Zaid (1994), “Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, dos personajes de la ciudad de Puebla del siglo XIX”, *Mirada Antropológica*, vol. 1, núm. 1, pp. 81-87.
- \_\_\_\_\_ (2005), “Prejuicio y discriminación en el contexto político de México”, *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 12, núm. 1, pp. 195-221.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Población, migración y mestizaje en México. Época prehispánica-época actual*, México, INAH.
- \_\_\_\_\_ y Ana María Isabel REYES VÁZQUEZ (2009), “Apuntes para la historia de la antropología física forense en México”, *Criminalidad*, vol. 51, núm. 2, pp. 61-79.
- LEÓN, Nicolás (1919), “Historia de antropología física en México”, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 2, núm. 3, pp. 229-264.
- MARINO FLORES, Anselmo, y Carlos SERRANO SÁNCHEZ (1964), “Craneología criminal”, *Anales del INAH*, vol. 16, pp. 123-146.
- MARTÍNEZ BACA, F., y M. VERGARA (1892), *Estudios de antropología criminal. Memoria que por disposición del Superior Gobierno del Estado de Puebla, presentan para concurrir a la Exposición Internacional de Chicago*, Puebla, Imprenta Litografía y Encuadernación de Benjamín Lasa.
- OLIVÉ NEGRETE, Julio César, y Augusto URTEAGA CASTRO-POZO (coords.) (1988), *INAH, una historia*, México, INAH (Divulgación).
- PALOU, Pedro A. (1995), *Apuntes históricos sobre San Xavier y la penitenciaría de Puebla hoy Instituto Cultural Poblano (1985-1995)*, Puebla, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla (Lecturas históricas de Puebla, 114).
- RODRÍGUEZ, Martha Eugenia, y Carlos SERRANO SÁNCHEZ (1988), “Manuel Vergara”, en L. O. GÜEMES y C. GARCÍA MORA (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico, 11. Los protagonistas*, México, INAH (Biblioteca del INAH), pp. 485-488.
- RUIZ GUTIÉRREZ, Rosaura (1987), *Positivismo y evolución: introducción del darwinismo en México*, México, Coordinación General de Estudios de Posgrado-Facultad de Ciencias-UNAM.
- SERRANO SÁNCHEZ, Carlos, y Marta Eugenia RODRÍGUEZ (1988), Francisco Martínez Baca, en L. O. GÜEMES y C. GARCÍA MORA (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico, 10. Los protagonistas*, México, INAH (Biblioteca del INAH), pp. 527-532.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2000), *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México*, México, Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana.



*El Ilanero, Valparaíso, Chile*

# Asteka: los confines de la melodía

Azteka: The confines of the melody

*Juan Carlos Rodríguez Ogarrio\**

Postulado: 16.04.2021 / Aceptado: 20.04.2021

*La idea de que dentro de nosotros habitan fuerzas o entes extraños, que la conciencia no domina, es muy antigua. Por ello no es difícil que arraigue un mito basado en la impresión de que hay una bestia dentro de cada hombre. Lo sorprendente es que, si hacemos caso a recientes estudios científicos, efectivamente hay un animal dentro de nuestra cabeza y un animal muy parecido al axolote.*

ROGER BARTRA, *LA JAULA DE LA MELANCOLÍA*

\*Profesor investigador, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. <jn\_carlosro@yahoo.com.mx>



Mariachi *Tequila* en Lima, Perú

Si pensamos en la migración mexicana, una de las primeras cosas que van a venir a nuestra mente es el paso hacia el norte. La presencia de los mexicanos en Estados Unidos de América se evidencia por la comida o la música, acompañada de una inmensa cantidad de imágenes. Lugares comunes son: el sombrero, la Virgen de Guadalupe, las referencias a un pasado indígena, al mítico Aztlán, los cactus, el mariachi; mas si se trata de enumerar no vamos a parar de sumar los clichés de la mexicanidad, que acompañan a los migrantes en su vivencia. Sin embargo, si pensamos en el sur, no imaginamos que esos signos también están presentes allí, pero sin mexicanos; lo notamos hasta verlo con nuestros propios ojos. En Cuba, Colombia, Chile, Brasil, Argentina o en Perú vemos signos de la mexicanidad. En cada país se han adoptado algunos de ellos con mayor o menor empatía. Ya en lo individual hay quienes se han apropiado de la mexicanidad como una forma de ganarse la vida, como parte de su identidad, incluso lo llevan tatuado en la piel.

A lo largo de cuatro años registré en varios países latinoamericanos la apropiación cultural de la mexicanidad, encontré siete tipos de referencias: a personajes y territorio; los medios; la música, el cine, y la televisión; lo indígena, nombres de lugares, tatuajes, y monumentos; los restaurantes, desde los más auténticos hasta los Tex-Mex; y finalmente las referencias a Frida. Por la amplitud de este espacio voy a referirme sólo a la música. Durante el trabajo pude darme cuenta de que los sudamericanos saben más

de nosotros que nosotros de ellos, los mexicanos vemos poco hacia el sur. O mejor dicho, escuchamos poco hacia el sur, e incluso atendemos más hacia el ombligo que hacia afuera.

A seis mil kilómetros al sur de la frontera de México se habla de cumbias rancheras y norteñas tropicales. Chanco es el ejemplo de un impresionante fenómeno de apropiación cultural: en esa ciudad se celebra uno de los festivales de música mexicana más populares de Chile. Los grupos se distinguen por el acordeón, su *look* norteño y una mezcla de ritmos tropicales. Aunque las referencias son extrañas, la pureza de los términos se vuelve irrelevante ante la apropiación identitaria de los ritmos que los mexicanos consideramos propios: su adaptación es la que le da sentido. Tocan sus timbales en restaurantes de “comida mexicana”, orgullosos de su sentimiento popular. Se dice que en Chile hay más de tres mil grupos de música ranchera, en el sur del país, en la parte más interna, la presencia de sombreros, camisas, sacos y tonadas mexicanas es común e incluso el mariachi es parte de su celebración de independencia el 18 de septiembre.

Un poco más al norte, en Lima, un taxista peruano, al saber que era de México, comenzó a cantar “Hasta que te conocí”. Entre canciones y reclamos emocionado me contó su pasión por Juan Gabriel y cómo había asistido al homenaje organizado por la municipalidad de Lima una semana después de su muerte. Me decía que Juan Gabriel pertenecía a los peruanos y que los mexicanos debieron prestar el cuerpo para rendirle honores, “mínimo las cenizas”. El día en que murió Juan Gabriel en Perú fue luto nacional, durante un mes no pararon las radios de repetir el día entero sus canciones. Los imitadores profesionales como Javier Miranda o Roland Hidalgo son más populares en el país del sur que en el mismo México.



José Luis, *El Juanga*, en la plaza de armas, Lima, Perú



Parroquianos en La Playa, Bogotá, Colombia

La fotografía que originó este proyecto la tomé por la tarde en un lugar que le llaman La Playa, es una ampliación de la banqueta con un par de tendajones. Es la foto del Mariachi en la Playa; la tomé en Bogotá, él llevaba un sombrero norteño y pistola al cinto. La playa está sobre la turbulenta avenida Caracas, entre la calle 54 y 57, alguna vez tuvo palmeras y un restaurante llamado México Lindo. Ahí se reúnen los mariachis del centro de la ciudad desde la tarde y gran parte de la noche para ofrecer sus servicios en serenatas, bodas y borracheras. Yo tenía ganas de tomarle fotos a ese músico, pero no me animaba hasta que me llamó y él me pidió que le tomara la foto, le pedí que se colocará con la cara al sol, preocupado porque ya no era seguro estar ahí pero contento por la luz dorada del atardecer. Se colocó los lentes y disparé; hasta ese momento percibí su pistola. Me contó que él era el bueno del lugar, el mejor cantante, y me pidió que le tomará otra foto, pero con el sombrero de mariachi. Yo preferí la del sombrero norteño porque salió más espontánea. A partir de ahí sentí que el proyecto tenía sentido y seguí tomando fotos en Colombia y hoy en día estoy convencido que el mariachi es música colombiana. En las fiestas de Colombia, después de la salsa, la cumbia, el merengue, la puya, y la champeta, se tocan los ritmos despechados como el vallenato y el mariachi. En todas las ciudades que visité en Colombia encontré conjuntos de mariachis colombianos y, muchas veces, interpretaban composiciones originales.



Mariachi en La Playa, Bogotá, Colombia





Michel en el Floridita, La Habana, Cuba



*Azteca en Tristán Narveja, Montevideo, Uruguay*



El Mexicano en el capitolio, La Habana, Cuba

Entre México y Cuba hay menos de trecientos kilómetros de distancia, los puntos más cercanos son el cabo Catoche y el cabo de San Antonio; el canal de Yucatán se puede cruzar tan sólo con un salto de onda de radio. A diferencia de los países sudamericanos, la cercanía territorial entre Cuba y México ha permitido el flujo migratorio. Por lo que se sabe, desde la Colonia hasta la fecha se ha dado ese flujo, pero ha sido mayoritariamente de Cuba hacia México, salvo contadas y tristes excepciones, como el exilio maya de México hacia Cuba en el siglo XIX. En Cuba se cruzan diversos factores que facultan la apropiación cultural: la historia compartida, las relaciones políticas, la cercanía territorial, la frontera marítima y el flujo de mercancías, por mencionar unos cuantos puntos en común. Por eso se puede ver a los cubanos vestidos con ropa usada de México, como en la foto del Botero nacional. De todos ellos, considero que el principal factor de la propagación de la mexicanidad en Cuba son las emisoras de radio cubanas, las cuales mantienen hasta la actualidad programas dedicados a la música ranchera y de mariachi. En la historia oficial de la radio cubana se recuerda y refuerza la idea de “hermandad entre el pueblo cubano y mexicano”, al recordar reiteradamente que fue uno de los pocos países que mantuvo relaciones diplomáticas con la isla después de la Revolución. En El Malecón conocí a varios músicos: el Charro negro, Jusbel el Mexicano, Mitchel y Damian. Todos ellos escucharon música mexicana desde pequeños en la radio. Hoy en día se caracterizan como mariachis, rancheros o norteños para trabajar. Han construido su propia mexicanidad, pues sin duda cantar conlleva el sello de las emociones, que los identifica y hace parte de su personalidad.



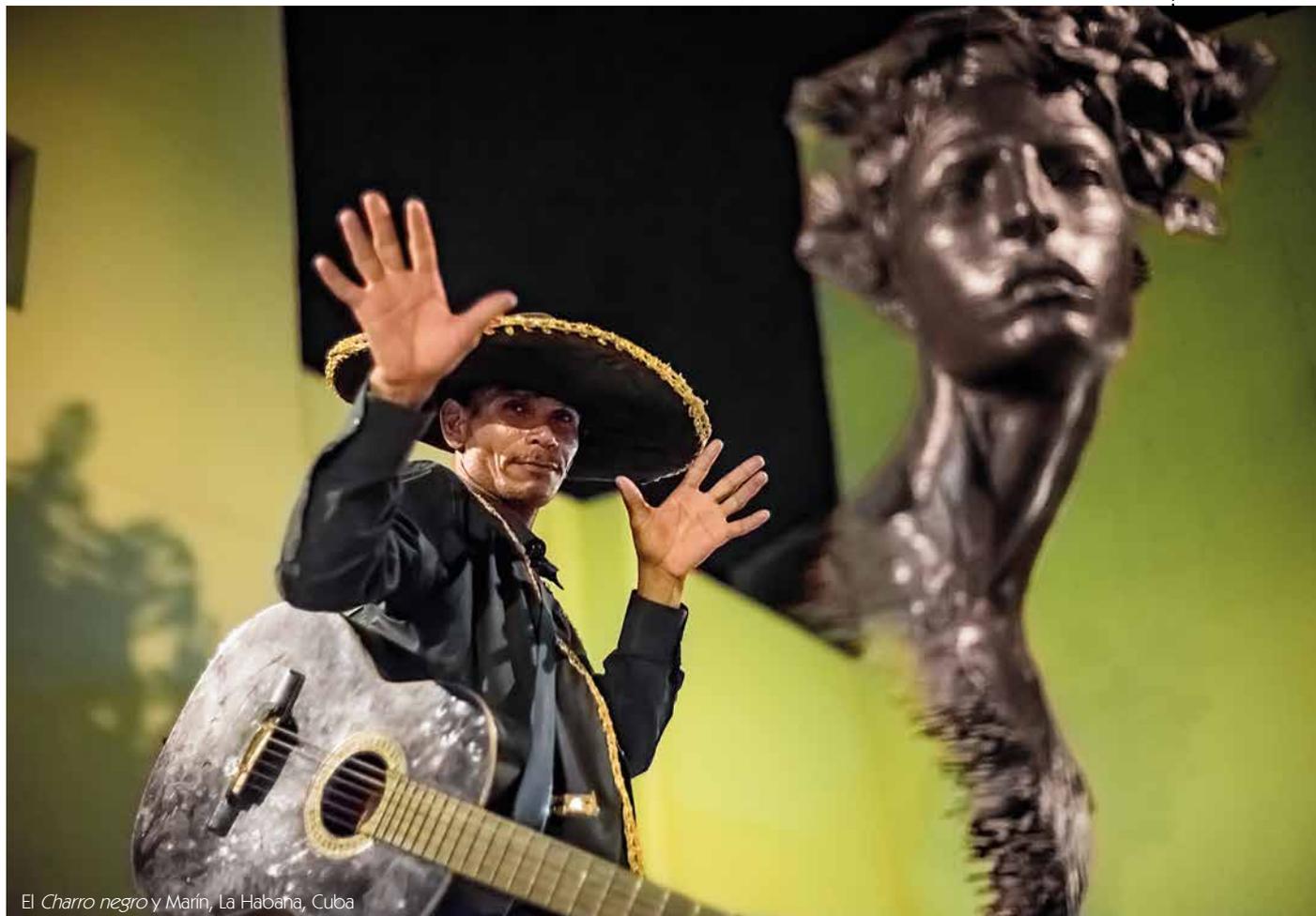
*Botero nacional, La Habana, Cuba*

Conforme fui fotografiando me di a la tarea de entender las causas de la propagación de la música mexicana en Latinoamérica. Era injusto suponer que el mal de amores de los latinoamericanos era la única causa de la amplia aceptación de las interpretaciones mexicanas. Entonces encontré dos factores: los ritmos que le precedieron y los medios masivos de comunicación, en especial la radio.

Respecto al primer factor, es interesante darse cuenta de que los signos musicales que consideramos propios son menos nacionales de lo que creemos, que se originaron más allá de nuestras fronteras, con la llegada a Texas de inmigrantes checos, alemanes y polacos en la década de 1830 (Rivard y Jasinski, s.f.); esos inmigrantes centroeuropeos introdujeron instrumentos y sobre todo ritmos que definieron la música norteña, ranchera e influyeron al mariachi; pero hay que reconocer que el vals, las polkas y las mazurcas se difundieron por toda América antes de la llegada de la radio.

Si hurgamos en la historia de la música, vamos a encontrar una falta de rigurosidad para atribuir los nombres a cada estilo, ritmo o melodía, así como entre los nombres de la danza y la sonoridad que la acompaña. Además, en cada región su adaptación o apropiación le confirió nombres distintos al mismo estilo o viceversa, eso sin contar los matices entre sonoridades cercanas. Así que sólo me referiré a lo que se tiene por seguro y mejor documentado.

Sabemos que la *country dance*, la contradanza, el vals y las polkas fueron muy populares en el siglo XIX. Se sedimentaron en el gusto musical de la época. Sus diferentes derivaciones, mezclas y apropiaciones adquirieron nombres propios en América, como lo refieren las etnomusicólogas Zoila Gómez García, y Victoria Eli Rodríguez:



El Charro negro y Marín, La Habana, Cuba

Las contradanzas se originan en la primigenia *country dance* inglesa, que pasó por diversos países de Europa antes de llegar a América. En el Nuevo Mundo su ritmo tradicionalmente ternario se hizo binario, generando así dos grupos diversos, el de contradanza ternaria y el vals, y el de la contradanza binaria. Caracterizados por su baile de parejas —a veces sueltas, a veces enlazadas, a veces independientes—, guardan una fuerte relación con algunas formas de danza ternarias europeas, tales como el minuet y, sobre todo, con el vals, una forma de baile que acabó por tomar carta de identidad en cada uno de los países en los que, invariablemente, se cultivó con furor y éxito desmesurados. En este famoso conjunto se cuentan [...] la mazurca (México, Colombia, Puerto Rico, y llamada ranchera en Uruguay y Argentina), el pasillo (Colombia, Ecuador, Nicaragua, El Salvador) y el vals que, como hemos dicho, se distendió *urbi et orbi* desde San Petersburgo hasta México, y desde Viena hasta la Patagonia (Miranda, y Tello, 2011: vol. 4, 97-98).

Con estos precedentes se inició en el siglo XX una nueva deriva que favoreció a los intérpretes mexicanos: la aparición de la radio. Entre los años treinta y cuarenta el empresario mexicano Emilio Azcárraga Vidaurreta fundó dos radiodifusoras privadas: la XEW y la XEQ; se asoció con la famosa disquera RCA Víctor y la NBS de Estados Unidos, fabricantes y distribuidores de los radiotransmisores. Con ello se posicionó como “el mejor aliado” de las compañías al sur del río Bravo. Dichas alianzas le aseguraron el éxito por encima de sus competidores, sobre todo durante la Segunda Guerra Mundial. Periodo en el que las refacciones se volvieron un recurso estratégico. Emilio Azcárraga cooperaba con la dirección de la NBC, que funcionaba a su vez como vocera de la Office of the Coordinator of Inter-American Affairs. Los estadounidenses encontraron en las empresas de Emilio Azcárraga Vidaurreta la mejor forma de transmitir su propaganda contra los países del Eje. Crearon el siguiente modelo:



Mariachi en *El Éxito*, Bogotá, Colombia

El comité de expertos en Washington aprobó utilizar la música autóctona de estas comunidades mexicanas como anzuelo para la propaganda. No podía pretenderse que prefirieran las melodías de moda en los Estados Unidos o que entendieran complicados radiodramas. Todo debía presentárseles “de manera enteramente obvia y clara [...]”. La parte dramática de un programa debe centrarse en la acción más que en las ideas y debe, siempre que sea posible, basarse en personajes familiares a la historia y leyendas de la zona. Temas como la solidaridad hemisférica, el entendimiento mundial, y aún la amenaza y condena del Eje deben ser expresados en términos de drama y acción. Es un problema en cierta manera similar al de la educación de un niño donde la mente aún poco entrenada aprende a absorber ideas y principios morales a través de historias de acción y heroísmo. El sermoneo y los intentos moralistas no mantendrán su atención”. Sugerían, por último, recurrir a la infraestructura y talentos locales para explotar de manera natural las costumbres, la música y lenguaje nativos. México podía servir como plataforma hacia el sur de sus fronteras. Con el apoyo norteamericano, se pretendía convertir la XEW en portavoz de la América Latina desde México (Ortiz, 2014: 62).

Los radiodifusores latinoamericanos estaban motivados a transmitir las canciones mexicanas en su barra programática si querían tener acceso a los radiotransmisores y sus refacciones. Además, parecía inoportuno hurgar en los confines musicales de los ritmos americanos. Era más práctico, por decir “neutral políticamente”, acudir a la denominación mexicana que explicar sus orígenes alemanes ante los conflictos globales y locales. Gracias a la radio y al contexto histórico lo mexicano ganó un lugar en la cultura global, a la cual se extendió por otros medios como el cine, la televisión y el arte. Pero esas historias son motivo de otro trabajo.



Sombras, discos usados, Lima, Perú

## Bibliografía

- MIRANDA, Ricardo, y Aurelio TELLO (2011), *La música en Latinoamérica. Vol. 4. La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores. Coord. De la Vega Mercedes.
- ORTIZ GARZA, José Luis (2014), *La guerra de las ondas*, 2a. ed. México, Instituto Mora.
- RIVARD, John, y Laurie E. JASINSKI (s.f.), “Polka Music”, en *Handbook of Texas*, Austin, Texas State Historical Association, recuperado de: <https://www.tshaonline.org/handbook/entries/polka-music>, consultada el 11 de mayo de 2021





*El Charro y la fiana tombo, La Habana, Cuba*



*El Norteño en El Nacional, La Habana, Cuba*



Tendajón de La Playa, Bogotá, Colombia



Trump espinao, La Habana, Cuba

## Gregoria y sus hijos, ilustraciones sobre la cultura de la violencia

Ruth Guzik Glantz\*

Regnar Kristensen y Claudia Adeath, *Los hijos de Gregoria. Relato de una familia mexicana*, México, Grijalbo, 2020, 326 pp.



**L**os hijos de Gregoria..., publicado por Grijalbo en marzo de 2020, que como su subtítulo lo indica constituye el relato de una familia mexicana de la colonia que los entrevistados y protagonistas de la historia pidieron llamar como Esperanza, ubicada en la Ciudad de México, constituye un libro que atrapa al lector y lo mantiene atento, por su trama diáfana, ágil, empática, descriptiva y novelada que hacen de sí mismos los miembros de la familia Rosales —apellido metafórico de la narración misma— acerca del drama y aspiraciones por el que atraviesan también incontables familias de las áreas marginales de la capital del país y su zona metropolitana y que forman parte del mundo de

\* Profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

quienes “se rifan la vida vendiendo drogas, robando tráileres y cobrando por su seguridad”.

El texto se vuelve difícil de abandonar porque está construido sobre la base de un trabajo antropológico clásico, de una “etnografía dogmática” apunta el propio Regnar Kristensen en el colofón de su libro, en el que los investigadores fungen como editores de lo que, de acuerdo con ellos, conformaron alrededor de 3 500 páginas de registros de entrevistas, sintetizadas en un poco menos de 300 cuartillas, descriptivas de la casa, las nociones de familia y de pareja, de respeto y de violencia, de cárcel, extorsión, de enfermedad. Así también se trata de una propuesta etnográfica de gran actualidad en la que, sin explicitarlo, los autores hilvanan una narración sobre la trayectoria, creencias, experiencias, convicciones y aspiraciones de la familia de Gregoria a partir del entretreído de los testimonios de sus distintos miembros, que derivan en una genuina telaraña de significados, como la que propone Clifford Geertz, en la que se asoman las interpretaciones individuales, a la vez que se muestra como todas ellas en su conjunto configuran una mirada compartida de su realidad.

Ese trato asignado a los informantes es aplicado por Regnar y Claudia también a sí mismos, de ahí que si bien el relato y descripción está constituido con base en transcripciones —en que omiten repeticiones, interjecciones y reiterados vocablos groseros y muletillas— su organización y tejido en una trama única, está construida por sus autores, bajo una mirada empática que no deja de reconocer el lugar desde el que cada uno de los dos mira, lo cual asigna a su libro una textura mixta entre el estudio antropológico que explícitamente rinde honores al libro clásico *Los hijos de Sánchez* de Óscar Lewis y un retrato novelado que Regnar Kristensen describe como “un estilo narrativo realista” que se propuso “dar voz a la vida cotidiana, los sueños y las ansiedades de las personas que había estudiado. Quería ofrecer al lector la oportunidad —dice Regnar— de acercarse a algunos de los lados más oscuros de la condición humana, la emoción, la

conmoción, por medio de una ventana tan transparente, que no planteara ningún impedimento para su comprensión”. Y tal vez lo más importante: “El reto era lograr una escritura ágil, al alcance de todos, incluidos ellos, lo sujetos de los que trata el libro” (p. 317).

Se trata de una muy interesante obra sobre el “sórdido mundo” en el que denominan sin eufemismos, tanto los autores como los actores mismos del libro, a los “chavos... sicarios, secuestradores, ladrones, contrabandistas”, espacio en el que incursionaron con una cámara Claudia y una libreta de campo en mano y a la vista Regnar, para que “ellos no tuvieran ninguna duda del que yo estaba ahí para estudiarlos [...] por eso también les mostraba mi cuaderno de notas de vez en cuando” (pp. 308 y 312). Los autores describen la hechura y publicación de su libro como “una gran oportunidad para estudiar un área del crimen, que ocupa tanto espacio en la mente de los mexicanos” (p. 311).

¿Y desde qué lugar ubican su mirada los autores? Cuando Kristensen y Adeath inician su estudio, que se prolongó por ocho años, Regnar se desempeñaba como jefe del Departamento de Reducción de la Oferta de Drogas en México y Centroamérica de la ONU en México, y Claudia había trabajado con niños, niñas y mujeres en situación de indigencia, a la vez que promovía acciones de cultura ciudadana por medio del arte y la comunicación. Ambos autores explicitan el contraste entre sus vidas y la de la familia Rosales, que se desenvuelve en un espacio en el que “el barrio te jala”, en el que muchos se dedican al robo, el contrabando, la piratería, el mercado de las drogas, la venta de seguridad, que los mantiene “inmersos de una u otra manera en una economía global y clandestina que los empuja hacia los márgenes de la sociedad” (p. 315).

Tal vez sobra hablar acerca de la importancia de desarrollar investigación de corte antropológico entre esos sectores del país, los cuales crecientemente ocupan mayores espacios a los que es difícil y hasta arriesgado acceder por razones tan obvias

como los intrincados intereses de los implicados en esas actividades, desde los niveles operativos, hasta los medios y altos del poder político, económico y judicial que se documentan en el libro. La impunidad, el desprecio por la vida ajena e incluso por la propia, las condiciones de clandestinidad y de ilegalidad en las que se desenvuelven esos colectivos son, por supuesto, limitantes por excelencia y permiten apreciar en todo lo que vale, a un libro como éste que, además de abrirnos la puerta a las casas y vida cotidiana de Gregoria y sus hijos, nos permite posicionarnos desde nuestra particular lectura frente a la profunda e hiriente realidad que ellos viven, mirarlos desde nuestros propios juicios y prejuicios. La voz de los autores se encuentra apagada, sólo oculta tras las decisiones con las que se construyó esta trama configurada por testimonios diversos. Transcribo aquí algunos pasajes para incitar su lectura.

El libro inicia con el relato de la adquisición de su casa después de perderlo todo en el terremoto de 1985 y continúa con las descripciones que hacen diversos hijos de Gregoria —y ella misma— de su familia, de sus relaciones en la infancia y juventud con Gregoria: fría, dura y violenta, y con abuelas, abuelos, tías y hasta un suegro amoroso y protector, a quienes delegó la tarea de cuidarlos para dedicarse al trabajo. Algunos de ellos señalan que sus problemas derivan del trato materno y de eso que interpretan como abandono. Se trata de siete hijos de cuatro padres diversos; Luz habla sobre ese papel asignado a Gregoria en tanto madre:

Los más culeros de mis hermanos son la Lidia y el Lalo. Cuando algo les sale mal culpan a mi mamá, culpan al papá que no tuvieron, pero no es cierto, los culeros somos nosotros mismos. No me acuerdo de que mi mamá robara, ni que secuestrara, ni que se enviara, ni que tomara. Ah, pero la culera de Lidia y el Lalo dicen que agarraron todos los putos vicios por culpa de mi mamá. Israel y Mario son bien desmadrosos, pero no culpan a mi mamá, pero ahí viene Lalo y dice que agarró el vicio porque mi mamá lo dejó. Le he dicho: “Mira hijo de tu repu-

tísima madre, si no te hubiera cuidado te hubieras muerto de hambre, pendejo —se lo he dicho—. Culero, tú cállate, porque tú eres peor que ella. Tú como cabrón no tienes una casa, no tienes un carro, no aspiras ni a una puta bici, tú te la pasas robando a la gente”.

Y concluye: “A mí me emputa, terminamos siempre alegando [...] Aunque yo sepa que ella lo hizo, no voy a permitir que la gente hable así de mi mamá” (pp. 45-46). Luz describe las causas que configuran el carácter de su madre: “Es cabrona, su gesto es duro, sus contestaciones son duras, pero yo creo que todo es parte de su vida, como que la vida le ha hecho su carácter fuerte. El quedarse sola con siete hijos en un pinche barrio tan cabrón te endurece. Y luego el vender cervezas y tacos con todo ese desmadre en la noche, pues te come o te hace cabrón” (p. 45).

Gregoria es descrita por sus hijos y nueras como la madre expectante de atenciones, que reprende a sus hijos cuando salen a robar, que usufructa de estas actividades con las que ellos “se rifan la vida”, ahora ella tiene dientes, su madre una lavadora...

El robo implica reflexiones sobre sí mismos, sobre los otros, distingue a inteligentes de quienes no lo son, crea lazos de lealtad y de sospecha entre pares, distingue a los estrategas de los torpes y desdinosos. Así, Israel, el hijo marcado por todos como el preferido de la madre, inició a los “16, 17 años” robando relojes, “traíamos hasta dos Rolex diario”. “A mí me encantan los relojes, ya sea de bolsillo o de mano. Te dan el tiempo y todo, pero más que eso son un accesorio, un adorno que existe por mucho tiempo, lo mismo que una cadena o un anillo” (p. 50). Después de disertar sobre los distintos tipos de relojes que no usan pilas, te dan la hora de todos los países, sirven para bucear, te dicen los horóscopos, Israel alude al uso diferente que hacen unos y otros de estos objetos: “Entonces, un buen reloj no lo compras, lo estás alquilando, porque te mueres tú y el reloj va a seguir pa’ tu chavo o pa’ tu nieto. Se puede decir que un reloj en realidad no es para

ti, por lo menos esa es la historia de un reloj bueno, de gente de dinero. Ellos saben lo que es un reloj bueno y por eso los guardan y los dejan de herencia” (p. 50).

Sin embargo:

Yo no soy así, porque mi papá no tenía dinero. A lo mejor uno tiene la manera de conseguirlo y por eso puede traer un reloj fino, pero ese tipo de relojes es pa’ las personas finas. Yo lo tengo, lo guardo y luego lo vendo. Me cae otro y lo guardo y así le voy dando vueltas, pero no es lo mismo [...] Regalamos dinero para todo, al chin. Ya ni tengo un reloj fino, porque lo vendo y el dinero me lo gasto en viejas, desmades, vicios, chupe” (pp. 50-51).

Por su parte Mario roba camiones: “En realidad, cuando asaltaba me la llevaba tranquilo con los choferes de los camiones, yo les decía: ‘Tranquilo, güey, no le voy a hacer nada. Si ve una patrulla, no haga pedos, hijo de su puta madre, porque lo mato’ [...] pero no nos mandábamos, sólo era puro terror verbal” (pp. 52-53).

En ocasiones simulaban ser policías, pues no todos los camiones les son atractivos: “Ya después de revisar la mercancía, si era algo chido: ‘¿sabe qué? Ya chingó a su madre, agáchese puto, y no haga pedo’. Y si era algo culero, le decía: ‘¿Ya ves culero? Na’ más era revisión pa’ ver qué traías, porque nos reportaron un camión más o menos como el tuyo, cabrón” (p. 53). Presume Mario: “Nunca me agarraron, ni un pinche atorón, bendito sea Dios” (p. 54).

Las disputas en torno al dinero son muchas, Mario aclara: “con los que yo trabajé siempre dividimos igual para todos”, eso implicaba para él y sus pares que, en el caso de ser encarcelados, nadie los apoyaría con los gastos familiares o para salir de ahí.

Por su parte, Lidia y Eduardo son ladrones de otro tipo, ella robó ropa y artefactos similares que guardaba entre su propia vestimenta y “solamente una vez mi mamá me llegó a sacar de la Delegación”, mientras que Eduardo roba “para solventar

mis gastos de la adicción”, y lo hace cerca de su casa, su madre lo reprende por no trabajar. Sobre sus estrategias dice: “A veces se escoge a la persona más débil, si la ves con miedo, es cuando dices: ‘Chingó tu madre, dame todo, cabrón, te mato si no aflojas’, y la revisas de pies a cabeza. Si es una muchacha le decimos rápido: ‘¡No grite! ¡Cállese o le doy en la madre!’”, porque las mujeres son muy escandalosas, gritan mucho. Por lo mismo, prefiero robar a los hombres” (p. 57).

Gregoria resume: “La neta, yo si admiro a los rateros que se la juegan de a de veras. Esos que se van a robar a las carreteras los tráileres, esos grandotes. Esos sí son rateros chingones, no esos que asaltan afuera de su casa o en el puestecito con su pistolita y se meten corriendo a que su mamá los proteja” (p. 60).

Pero Kristensen y Adeath nos muestran que el mundo de los rateros —como los entrevistados se denominan a sí mismos y a los otros— es precisamente eso, un espacio social y cultural en el que las prácticas consistentes en robos mutuos, extorsiones, amenazas, complicidades a modo, los golpes y asesinatos, no son una cara de la vida, sino la vida misma. La violencia y la confrontación, la tensión permanente, constituyen la goma que articula todas las relaciones de esos oscuros y desolados espacios, incluyendo los de las familias mismas.

De manera que personas como Eduardo y Lidia, hijos de Gregoria, o su nuera y yerno, Patricia y Enrique, a fin de “no entrar a las drogas o en giros negros”, se dedican al comercio de fayuca y de piratería, y para hacerlo, sostienen tratos con una policía que al tiempo que los “cuida” de la policía misma a cambio de “20 mil pesos para hacerse güeyes”, les levantan sus puestos y decomisan sus mercancías, para luego vendérselas de regreso. Ellos negocian con vendedores de seguridad contra los robos, un “nuevo giro” de estos delincuentes: “Creo que hasta los mismos rateros se dicen: ‘ya no robamos, no más cobramos por no robar’. Así no roban tanto y ganan dinero” (p. 64).

Los relatos articulados por los autores en este interesante libro nos muestran que el trabajo delincuencia —por llamarle trabajo— no se hace en soledad, sino que es arropado por el colectivo. La adscripción a la banda otorga identidad y sentido de pertenencia: “Solamente quería sentirme parte de algo, de lo cual yo no era parte” y constituye el espacio desde el que se miran la ostentación y luminosidad, el mobiliario y la música, la comida y bebida, los objetos de ornato y los diversos placeres, entre los que se encuentran las mujeres mismas como trofeos, a los que pueden acceder con el dinero derivado de sus actividades ilícitas. La lectura entre líneas nos sugiere que todos esos lujos son efímeros y parecen siempre ser ajenos a ellos, patrimonio de los otros, de “los ricos”. Dice Eduardo: “A quien no le va a gustar tener una casa, el carro del año, varias mujeres guapas, aunque sea gracias al dinero, aunque sea por medio de una personalidad falsa” (p. 69).

La adscripción a las bandas, siempre enfrentadas entre sí, aunque impliquen en ocasiones relaciones de parentesco, la “posesión” y el cortejo de mujeres que se relacionan con los miembros de una u otra banda en disputa, constituyen pretextos, argumentos para que las confrontaciones entre unas y otras agrupaciones sean literalmente a muerte. Señala Eduardo: “Las peleas dentro de las bandas siempre han sido por las mujeres”, aunque en estos enfrentamientos subyacen los intereses no siempre propios: “Él ha jalado bien en esa banda, pero sigue teniendo patronos, y sus patronos tienen otros patronos” (p. 68).

Adscripción y desadscripción, lealtad y traición, amenazas y temor, vida y muerte, poder e incertidumbre, subyacen y constituyen la cultura de “los amantes de lo ajeno” —dicen ellos— cosmovisión desvestida de empatía, de aprecio por la vida de los otros e incluso de la propia, que tanto sorprende a quienes observamos esas atroces prácticas a través de los medios o los relatos de múltiples víctimas.

La compra, venta, procesamiento y consumo de estupefacientes, delito por excelencia, es cruzado por todas las complicidades, traiciones, asesinatos, lastimaduras y amenazas de muerte, así como por alianzas y desencuentros con los “policías corruptos” y los “incorrompibles” —señalan ellos— lo mismo que robos, acogidas y enemistades con la familia misma. Tal vez la adicción es el mayor de los estigmas, sólo sostenida por el “dinero fácil” y los beneficios derivados del tráfico de sustancias sicotrópicas.

Así, el vendedor de discos pirata, Eduardo, describe sus propias condiciones como consumidor: “Yo empecé a drogarme en mi propio cuarto. Ahí había una cama, un mueble, una televisión y mi ropa. Llegó el momento en que ese cuarto se volvió un basurero, había demasiadas latas tiradas, encendedores, papeles, parecía una guarida de ladrones” (p. 74). Y respecto a su lugar en el mundo agrega: “Nunca fui un buen hijo, nunca fui un buen padre, nunca fui un buen amigo, nunca un buen hermano; siempre estuve tachado por la sociedad, por la familia” (p. 75).

Las mujeres y los niños también participan en estas actividades delictivas. Sobre las primeras, afirma Gregoria: “Yo conozco un chingo de chavas que venden vicio. Qué huevotes tienen esas señoras. De antemano, saben que si las agarran los ojetes policías primero las violan, después las entregan y se van a chingar al reclusorio unos años. Pero la vida es cabrona, no pueden quedarse sin comer, tienen que rifarse por sus familias. Que Dios bendiga a todas esas muchachitas” (p. 77).

Sobre los niños describe Eduardo una realidad todavía más desoladora:

Los delincuentes ahora son chavillos. Trece, 14 años y ya traen armas, o sea, dejan la escuela para quererse ver bien, por querer andar en la moda, por querer ser más que otros. Es como un virus del que no encontramos la cura, llámese adicción, llámese adolescencia, llámese vandalismo, llámese corrupción. No hay cura. ¿De qué sirve que en un momento agarren a las cabezas grandes, si siguen las cabezas de abajo? (p. 79).

Por su parte, Mario también habla sobre los niños: “Ahora la chiquibanda en Esperanza anda bien loca, muy desatada, todos esos pinches chavos son matones. Ya nadie se tira unos putazos, ahora se tiran puros balazos” (p. 79).

En el libro se abre un capítulo titulado “infidelidades”, en el que los testimonios de los familiares de Gregoria y de ella misma describen sus complejas relaciones familiares, de pareja, amorosas y afectivas, en las que alternan las más variadas expresiones cariñosas, empáticas, de compañerismo, solidaridad y complicidad, cruzadas o articuladas bajo todas las expresiones de la violencia de género.

Se da cuenta de complicados entramados en que se culpa a mujeres y a hombres, madres, padres, esposos o esposas, nueras y yernos, sobre las condiciones, lazos y hasta actividades que desempeñan unos y otros. Se ilustran múltiples problemas relacionados con los vínculos amorosos y de desamor, con las relaciones sexuales, la celotipia, los embarazos no planeados, la educación de los hijos, las adicciones y sus tratamientos, las complicidades de los miembros de un género frente al opuesto, los amagos, previsiones y amenazas derivadas de las propias actividades a las que se dedican muchos de ellos.

Se trata de un capítulo singular que conduce a muchas reflexiones derivadas de la similitud con los testimonios recogidos en los estudios etnográficos sobre violencia de género entre grupos de extrema pobreza, a la vez que se observan vulnerabilidades y fortalezas de esas mujeres tan expuestas a todos los tipos de violencia desde su nacimiento. Se retratan ahí todas las tipologías ya definidas sobre las violencias, y que están presentes en cada espacio: la casa y familia, la vecindad, el barrio, la escuela, las bandas, las calles, las carreteras, entre personas conocidas y desconocidas, entre hombres, hombres y mujeres, mujeres, viejos, maestros y alumnos, niños y niñas.

Relata Mariana sobre una irrupción en la vecindad por personas de otra cuadra, que deriva en destrozos en el lugar y en su casa, durante el cual

ella y su hermano Alfredo protegen a los más pequeños de la familia:

Puse una tranca en la puerta para que no entraran y a Alfredo, que era el más grande, le doy un cuchillo y lo paro de un lado y yo me paro del otro lado, con un cuchillo también. Estábamos chiquitos, yo tendría como 12 años y los demás de ahí pa'bajo.

—Al primero que entre lo matamos —le dije a Alfredo.

—Sí, manita, sí.” (p. 130).

“Putazos” y “madracos” cuando no hay pistolas —pues son peligrosas, afirman ellos mismos—, cuchillos, palos, varillas, picahielos, botellas, anillos y alfileres en los puños, son las herramientas para imponer “respeto a chingadazos”, entre hermanos, padres e hijos, suegros y yernos, vecinos, socios, hombres y mujeres, pero “tener palabra es lo que te hace un buen cabrón, es lo que más vale” en los “negocios chuecos o derechos” (p. 133).

El barrio está permeado por un culto a la violencia que lo cruza y constituye, forja forma, prepara, protege. Dice Luz: “Siento que esa es una gran diferencia entre el barrio y una persona que nunca ha estado en un barrio. No te va a dejar el barrio más que un chingo de carácter” (p. 135). Reputación de matón, las armas, el aspecto, colocan a unos sobre los otros, es violencia que frena violencia. El altar de la Santa Muerte a cargo de Gregoria coloca a toda la familia Rosales en un lugar de fuerza frente a los lugareños. Culto religioso, que parece estar en la base de esta cultura de la violencia que se teje en la colonia Esperanza. Mariana hace una visita:

—¿Cómo estás manita?

—Bien

—Oye, que aquí es dónde vive el Víbora, ¿Verdad?

—Sí, ¿por qué? —me dice

—Ay, mana, porque dicen que va a quemar mi casa, por eso traje a mi hermano.

—¿A poco ese que vino era tu hermano?, se ve bien maldito.

—No se ve, manita —le digo—, es bien maldito, ya ha matado a muchos, por eso lo traje, porque antes de que quemen mi casa es más fácil que nosotros quememos la suya.

—Ay no, manita, es que sí se ve bien cabrón tu hermano.

—Sí, pero ya me voy, que na'más venía a saludarte.

—Bueno, ahí nos vemos.

—En la noche, ya fueron dos señoras a mi casa.

—No, no es cierto, cómo cree, nosotros no le queremos hacer nada.

Tuvieron miedo (pp. 153-154).

Los testimonios sobre la cárcel recogidos en este libro sorprenden por su elocuencia, pero también porque las diferencias entre la calle y el reclusorio consisten tal vez en que en éste las amenazas, extorsiones, asesinatos, robos, corrupción e impunidad están institucionalizadas y en las cadenas de poder participan todos: reclusos, compañeros de celda, los reos formados en una fila para comer o recibir audiencia o la resolución de un juez, los parientes de los reclusos, los abogados, los jueces, ni hablar de la policía o los agentes del ministerio público con quienes inician estos procesos. Las 21 páginas del libro dedicadas a la “cárcel” describen claramente esa puerta giratoria en la que circulan los de “afuera” y los de “adentro”, colocados unos y otros en distintas posiciones de fuerza:

Adentro del reclusorio está cabrona la vida en todos sentidos.” Es como en la calle, se juntan grupos. Están los que venden el vino, están los que venden perico, están los que venden la droga, están los que venden la mota, y así. Pagas una lana y escoges qué quieres vender. Son tres turnos del custodio, pues a los tres turnos les tienes que dar su lana de lo que vendas [...] Todo es lana. Tienes que hacer el dinero a güevo, ya sea boleando, vendiendo dulces o a lo grande, vendiendo droga (p. 165).

Una vez afuera se encuentran entre sí en posiciones distintas, pero bajo los mismos valores entendidos:

Hace poco me encontré un custodio en el Centro. A mí nunca me hizo nada, la neta. Lo veo de lejitos y me le acerco, le digo:

—¿Qué pasó mano?, ¿qué pedo?

—No, espérate, güey, no te pases de verga, ando con mi familia.

—Cálmate, no te saques de onda —le digo—, te vengo a saludar, a mí no me hiciste ni madre.

—Lo que se te ofrezca —y me dio su teléfono.

Bien puto.

No es lo mismo estar ahí adentro, donde esos güeyes son la policía, que en la calle donde estamos parejos. Nunca le he hablado, pero es de los más manchados, o sea, le tembló el culo bien machín (p. 182).

Claudia y Regnar incluyeron un capítulo en el que organizan interesantes testimonios sobre la religión, la fe, Dios, la Santa Muerte, los Santos, los ritos y creencias, como otra de las expresiones culturales de los grupos delincuenciales de las zonas urbano-marginales que retrata *Los hijos de Gregoria...* Éste es, tal vez, uno de los apartados en el que los argumentos para practicar la violencia alcanzan magnitudes inverosímiles.

De manera particular, Gregoria obtiene recursos de la venta de veladoras para el altar que levantó para la Santa Muerte y que colocó a la vista y acceso de todo el barrio, una vez que su hijo Mario adquirió esa enorme imagen como cumplimiento de una promesa derivada de su ruego por libertad, después de un excarcelamiento por secuestro del que fue absuelto.

Los relatos y reflexiones sobre Dios, la Santa Muerte, los distintos santos, el cielo y el infierno, la vida y la muerte, la fe, constituyen un componente inherente a la compleja narrativa de Gregoria y de sus hijos y lo que creo constituye un culto a la violencia.

De mis hijos, Mario si es de la Santa Muerte, pero también es devoto a la Virgen de Juquila. Luz es como que sí, como que no, pero tiene su altar. Israel definitivo es Chalmero y San Juanero, pero respeta a la Santita. Alfredo no cree en nada, pero lleva un camino recto en lo que cabe. Mariana es de la San-

tita, ella no falta los días 15 a los rosarios y tiene su altar en su casa. Lidia y Lalo también tienen sus muertecitas. Así cada quien ha hecho su caminito pa'donde quiere.

Y agrega: “Mientras sea un buen camino que lo jale, todo está bien. Es bonito, porque todos creemos en algo y cada quien respeta la creencia del otro. ¡Qué bueno! Yo nada más quiero que crean en algo y tengan fe en algo, porque es muy importante que tu corazón se llene de dicha y de fe” (pp. 185-186).

Israel describe los atributos de Dios y los de la Santa Muerte:

La Muerte es muerte y Dios es Dios. Dios no va a estar pidiéndole a la Muerte: “Déjalo vivo”, ni la Muerte le va a estar diciendo a Dios: “Deja lo mato” ¿crees que Dios lo permitiría y diría: “Sí, mávalo”? Ella es la que te lleva y él es el que te trae. Uno hace una cosa y otro hace otra —Mejor cada quien su pedo. Entonces, yo siempre le pido la vida y la salud a Diosito y en el momento que sé que es de vida o muerte, le pido a la Santa Muerte (p. 199).

Ejemplo de este complejo entretrejado cultural constituido por creencias, discursos y prácticas es tal vez este testimonio de Israel lleno de contenido:

Es tan sencillo y tan complicado como lo ponga la gente [...] Muchos le piden porque saben que la Santa Muerte les va a oír más, porque ella es la que va por nosotros y la gente le dice: “Dame chance, aviéntame unos añitos más, dame tregua”, pero como quiera, te va a llevar a güevo. ¿por qué? Porque ahí está escrito. Le traigas un ramo de flores a diario, o lo que sea, de todos modos vas a bailar verga. Bueno, si hay un balazo, le dices: “Dame chance y te prometo que te llevo algo”, pero ya eres tú haciendo una transa, como cuando te agarra la policía: “Dame chance, no hay pedo, una luz; un regalito”; a ella le dices: “Mira, te prometo que voy a verte, te regalo algo, equis”. En ese momento, ya estás haciendo el pacto con ella. Si no cumples, sácate a la verga, te lleva porque te lleva o se lleva a alguien de tu familia (p. 198).

Para Israel, este culto a la Santa Muerte es eso, cultura, su cultura, dice: “Cuando me preguntan: ‘¿tú crees en la Santa Muerte?’, yo digo: ‘Sí’, pues, porque he leído, me he cultivado, sé la historia que tiene la Santa Muerte, sé su significado”. Y poco después expresa de manera sintética: “La gente se va a la voz del pueblo, pero en realidad pocos saben lo que es como cultura” (p. 198).

La espiral de la violencia rebasa los límites de la familia, el vecindario, la colonia, las calles, donde las amenazas, los balazos, la santería y la brujería son armas poderosas; se extiende desde aquellos espacios hasta la policía, el gobierno, los medios de comunicación masiva y la delincuencia organizada.

Esos sujetos, aparentemente desarticulados, esas figuras poderosas en sus propios territorios, forman parte orgánica de la delincuencia organizada y constituyen su base operativa. Sus miembros fluctúan entre el poder y su condición de prófugos, son internados y salen de los reclusorios mientras siguen vivos y protegidos tanto por los santos, la bujería, sus armas, su astucia, su violencia, su dinero y su fuerza, como por los recursos de los jefes y genuinamente poderosos. Dice Gregoria: “Tiene bajo arraigo a otros, pero en sí, de los que están nombrando en los periódicos no han agarrado a ninguno. No le queda de otra al gobierno que aventar esas noticias como parapeto para calmar a la gente” (p. 249).

Señala Gregoria sobre su hijo el Six Pack:

Yo sé que un día voy a ver a Israel en la televisión, el día que lo agarren, porque es la realidad. Ya son muchos los medios de comunicación que lo mencionan, es mucha gente que está desapareciendo y estas acusaciones no son mamadas, es un pedote y, de veras, no sé qué hacer. Sólo digo: ‘Ahí te lo encargo, Señor, cuídalo en tus manos flaquita, vete a ver a mi hijo, y San Lazarito, préstame tus perritos para que vayan a cuidar a mi hijo (p. 248).

Se describen figuras en la oscuridad y clandestinidad pero que se conocen e identifican perfectamente entre sí y parecieran ser figuras públicas: “No es

uno, son un chingo de culeros que están metidos en esto y todos saben mucho. Son acusaciones en donde están involucrados los más pesados [...] Estamos hablando de cosas muy fuertes. Tú sabes que el gobierno es el gobierno y sabe de qué lado masca la iguana, no está ignorante, pero se hace güey” (p. 248).

Los poderosos de las zonas urbano-marginales, descritos por sí mismos en este libro, operan como extorsionadores y sicarios de grandes organizaciones delincuenciales. Continúa hablando Gregoria de su hijo Israel:

Hace unos años, lo detuvieron en el estacionamiento y como traía una pistola se lo llevaron a la policía. De ahí salió porque le movieron pa’ que lo soltaran. Vino su patrón, que quien sabe quién será, y ofreció mucho dinero: “Lo que pidan para que suelten al Six Pack”. Daban un millón de pesos y no quisieron soltarlo, neta. Entonces le hablaron al mero mero y dio la orden de que lo soltaran en ese momento. Dije: “Ay, está bien conectado”, pero nos metemos en muchos pedos por habar de eso, porque esto sí está penado. Así uno solito se ahorca. Na’ más imagínate que estamos hablando de los altos mandos. Na’ más que ellos lleguen a saber algo de esto que te digo, mueven todo. Y en sí, ellos no saben ni quién es Israel, ni nada, él salió de la bronca por sus patrones, o sea, el Israel no es nada, los chingones son sus patrones (p. 250).

Una vez descubierta públicamente en la televisión la imagen de Israel como sicario y secuestrador, él debe esconderse, lejos del barrio que lo protege y amenaza también, distante de su familia y hasta de sus más elementales bienes, y al hacerlo, expone la vida y la libertad de su madre y padrastro, de sus hermanas y hermanos. Los resentimientos mutuos y ruegos por él y por la salud de la consternada madre son plasmados en los testimonios de los hijos e hijas de Gregoria. Dice Luz, la hermana que se declara como la más decidida a apoyarlo como una forma de cuidar de su madre:

Ya se lo dije a mi mamá: “Mira mamá, yo sé que a lo mejor te va a emputar lo que te voy a decir, si te emputas ni pedo, pero si lo van a matar que lo

maten, porque él la debe. Yo no maté a nadie, yo no me meto con nadie, ni me meto en pedos. Si le va a pasar algo que le pase a él mamá, porque él fue el culero. Él se lo buscó y fue pasado de verga con la gente. Es tu hijo, lo amas y cuando lo agarren yo te voy a acompañar a donde esté, o si lo matan, lo vamos a ir a enterrar si lo encontramos, pero aterrizate, jefa, fue bien pasado de verga y hay que reconocerlo. Es mi hermano, sí, pero se pasó y si no fue con estos, fue con otros”. Y ya de ahí mi mamá como que se aterrizó y dijo: “Pues sí, la neta, sí”. (p. 265)

Pasar las páginas de este libro no puede más que estremecernos, introducirnos a un mundo que al inicio parecerá ajeno, propio de “los otros” — como los relojes y los lujos de los que gozan con los recursos de sus actos delictivos les parecen también propios de “los otros” — pero al internarnos en la lectura, el problema va mostrando su magnitud, extensión y hasta una mayor cercanía que la percibida al comienzo.

Expongo en esta reseña mi propia mirada y recorte del libro, pero este rico, vasto, complejo e interesante mar de testimonios, tan desolador y atemorizante, esta narración que nos interpela, pues nos habla de un mundo que no logramos decodificar, que queremos entender pero no experimentar, y

que merece ser pensado y desarticulado por la vía de la inteligencia, la construcción de una cultura de paz, de una economía incluyente, de una política social vigorosa y nueva, de educación y cultura genuinamente formativas y humanistas, de estrategias que hay que construir desde nuevos principios y cimientos.

Se trata de una lectura indispensable para los estudiosos del tema —más bien, de los muchos temas— que aborda este libro, como la seguridad, la violencia, la violencia de género, la pobreza extrema, la delincuencia, la delincuencia organizada, la desigualdad, la cultura, la antropología, la etnografía... *Los hijos de Gregoria. Relato de una familia mexicana*, de Regnar Kristensen y Claudia Adeath, es un libro que seguramente alcanzará decenas de reimpressiones y miles de lectores.

En el prólogo de la obra escriben los autores que, “tras leer el libro, el único comentario de Gregoria fue: ‘no me gusta, pero es la pinche realidad, neta’”, con esta reseña los invito a acercarse a una obra que seguramente les gustará, aunque no sucederá lo mismo con el mundo de violencia y desarraigo que Gregoria, sus hijos, hijas, yernos y nueras describen, ayudados por el fino tejido de Regnar y Claudia.

## 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, ya 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 etnohistoria, 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 riesgo: 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](mailto:revistainterdisciplinariainah@gmail.com)

# **a** ANTROPOLOGÍA REVISTA INTERDISCIPLINARIA DEL INAH

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





A P O R T E S

Entre legalidad e ilegalidad.  
Prácticas de consumo  
transfronterizo de cannabis  
en la frontera Tijuana-San Diego  
*Jaime Andrés Vinasco Barco /  
Alberto Hernández*

Fronteras internacionales  
y fronteras de género:  
experiencias de transfobia  
y transgresión en México  
*Gianmaria Lenti /  
Bernardo López Marín*

Vulneración del cuerpo  
femenino en las fronteras:  
facetas de un problema  
desde la literatura  
*Rodrigo Pardo-Fernández*

Consensos y paradojas  
en el arte de la frontera  
entre México y Estados Unidos  
*Adriana Chamery García/  
Omar David Ávalos Chávez/  
Gloria Ignacia Vergara Mendoza*

Reynosa como ciudad fronteriza:  
su dinámica, identidad  
y procesos históricos  
*Gilda Alejandra  
Cavazos Castillo*

Dos comunidades tlaxcaltecas  
en los límites de la violencia.  
Un conflicto por “los topes”  
*Javier Rodríguez Sánchez /  
Martha Milena Cuellar Chaves*

El trazo septentrional de la línea divisoria  
de los obispos  
de México y Michoacán  
en el siglo XVI,  
a partir de la frontera  
precolombiana mexicana-tarasca  
*Juan Ricardo  
Jiménez Gómez*

Las fronteras lacustres  
del Distrito Federal  
*Brian Alexis Ley Pérez*

Fronteras que configuran cultura  
e identidad: el Día de Muertos  
en San Andrés Mixquic  
*Verónica Zamora Jiménez*

D I V E R S A

Semiología del gesto expresivo.  
Gestos mesoamericanos  
e iberoamericanos  
*Gabriel Luis Bourdin*

Un calendario de 260 días  
entre los ayöök de Oaxaca  
*Araceli Rojas  
Martínez Gracida*

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

Breve estudio de los delincuentes  
de la penitenciaría de Puebla  
*Zaid Lagunas Rodríguez /  
Bertha Ocaña del Río*

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

Asteka: los confines de la melodía  
*Juan Carlos Rodríguez Ogarrio*

