



CON-
TEMPORÁNEA.
TODA LA HISTORIA
EN EL PRESENTE

Núm. 15 enero - junio de 2021

Con-temporánea. Toda la historia en el presente, primera época, vol. 8, núm. 15, enero-junio de 2021, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.con-temporanea.inah.gob.mx Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-070413343600-203, ISSN: 2007-9605, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de última actualización del número: María de Lourdes Domínguez Vázquez, Dirección de Estudios Históricos INAH, calle Allende 172, col. Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México, fecha de última actualización: 14 de junio de 2022.

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.

Contacto: con-temporanea.deh@inah.gob.mx

Teléfono: 70900890 ext. 2005

<https://con-temporanea.inah.gob.mx/>

Directorio

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández
Director General

José Luis Perea González
Secretario Técnico

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Delia Salazar Anaya
Directora de Estudios Históricos



Primera época, vol. 8, núm. 15, enero – junio de 2021

Revista de la Subdirección de Historia Contemporánea de la Dirección de Estudios Históricos-INAH

Editor

Carlos San Juan Victoria

Coordinadora editorial

María de Lourdes Domínguez Vázquez

Coordinadores del número

Mario Camarena Ocampo y Claudia Álvarez Pérez

Consejo de redacción

Carlos San Juan Victoria
Mónica Palma Mora
Gabriela Pulido Llano
Mario Camarena Ocampo
Margarita Loera Chávez y Peniche
Lourdes Villafuerte García
Lilia Venegas Aguilera
Sergio Hernández Galindo
Claudia Álvarez Pérez

Consejo editorial

Alejandro Schneider, Universidad de Buenos Aires
Fernando Saúl Alanís, El Colegio de San Luis
Germán Feijoo, Universidad del Valle (Colombia)
Iván Gomezcézar, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Jesús Hernández Jaimes, FFyL UNAM
Leticia Reina, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Luciano Concheiro, Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco
Luz María Uthhoff, Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa
Marcela Dávalos, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Marco Bellingeri, Universidad de Turín (†)
Ricardo Pérez Montfort, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Salvador Rueda, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Tiziana Bertaccini, Universidad de Turín
Verónica Oikión, El Colegio de Michoacán

Concepto y producción editorial

Benigno Casas

Diseño web

Tania Ixchel Pérez González

Cuidado de la edición

María de Lourdes Domínguez Vázquez y César Molar

Corrector de estilo

Alberto González Ávila

Soporte técnico

Reynaldo Gallo Mondragón

Fotografía de portada y fotografías de *banner*

Mariana Yampolsky

Propósito



Etimología:

Con: perteneciente a

Temporaneus: tiempo

Pertenecer a un tiempo junto con otros.

Paradoja:

Es posible *existir* en el mismo tiempo–espacio con otros, e ignorarlo.

Se pertenece por diversos impulsos, como, uno entre tantos ejemplos, los acontecimientos (crisis, revoluciones, catástrofes naturales, las tempestades modernizadoras) que hacen vibrar a muchos al mismo ritmo de sus reverberaciones. Se pertenece, también, por las narrativas históricas que nos convierten en individuos que conllevan —carga y alegría— un mismo tiempo–espacio con otros.

Nos hacemos, no nacemos, contemporáneos.

¿Por qué *Con–temporánea*?

Recuperar desde esta segunda década del siglo XXI al XX, polémico, fundador, en su calidad global y su circunstancia local, su variedad y discontinuidad, en sus muchos temas y sujetos,

asumirlo como un continente apenas explorado.

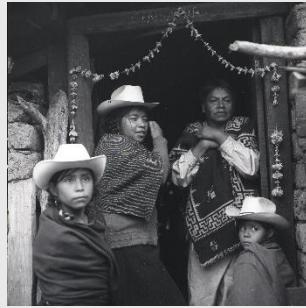
Traer lo muy lejano en el tiempo–espacio, al diálogo con este tiempo nuestro. Distanciarse de un presente sólido y familiar para abrirlo a las posibilidades múltiples del tiempo largo.

Promover muchas tramas narrativas, capturar los acontecimientos fundadores, ampliar el tiempo–espacio con nuevos sujetos y temas, acoger la riqueza de miradas y métodos históricos.

Abrir, en un tiempo de consenso, de plena aceptación de las frías y uniformes aguas de la sociedad global, el aire fresco de la crítica.

Invitar al ejercicio colectivo de trazar en la arena móvil del tiempo las tramas de un nosotros polifónico, diverso y distinto, contradictorio, siempre cambiante.

Fotografías de banner



Revista CON-TEMPORÁNEA, toda la historia en el presente
Núm. 15 “Autonomías”
Índice

Presentación

Destejiendo a Clío

Presentación a Destejiendo a Clío

Transdisciplinarietà en un discurso religioso. La encíclica *Fratelli tutti*
Dalia Ruiz Ávila

El contexto sociopolítico religioso de la encíclica *Fratelli tutti*
Elio Masferrer Kan

La praxis católica como praxis política. La encíclica *Fratelli tutti*
y el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur
Mario Camarena Ocampo
Lourdes Villafuerte García

A reeducarse todos: *Fratelli tutti* y los movimientos sociales
Carlos San Juan Victoria

Del oficio

Espacios de autonomía indígena a pesar de las políticas liberales decimonónicas.
El caso de Oaxaca
Leticia Reina Aoyama

Violencia, elecciones y autonomía municipal. El caso de Cherán
Mario Camarena Ocampo
Rocío Martínez Guzmán

Pueblos en vilo, resistencias y disputas. Autonomía en los pueblos originarios de Tlalpan,
Ciudad de México
Claudia Álvarez Pérez

La geografía de la autonomía en Guerrero
René David Benítez Rivera

Autonomía y resistencia: ¡En esa montaña hay cabildo! Proceso de adaptación y apropiación del territorio del Asentamiento Alto Buenavista en la ciudad de Cali, del 2009 al 2015

Jhon James Cardona Ramírez

Juan Manuel Pérez Rengifo

Expediente H

La guerra del narco y la práctica del fotoperiodismo en Coahuila

Alejandro Pérez Cervantes

Hilarión Frías y la revista *La Independencia Médica*

Beatriz Lucía Cano Sánchez

Post Gutenberg

Video

Huehuenchones. Colectivo Cappa, Dir. Fernando Ramírez Cadena, México (La Yema Films, 2014) 32:23 min.

Galería

La sabiduría en la obra de Mariana Yampolsky

Curaduría: Rebeca Monroy Nasr

Audio

Un gringo montado en bicicleta repartiendo pan en los pueblos oaxaqueños.

Entrevista al doctor Jack Corbett, residente estadounidense en la ciudad de Oaxaca

Mónica Palma Mora

Trayectorias

Presentación a Trayectorias

Jacinto Barrera Bassols. Un homenaje en tres tiempos y un epílogo

Alejandro de la Torre Hernández

Un libro de Jacinto Barrera Bassols

Armando Bartra Vergés

Noticias

El derecho a la política. Entrevista a Erika Bárcena
Mario Camarena Ocampo

Notas sobre refugio en México
Nidia Cisneros Chávez

La primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe: ¿Avance hacia la sinodalidad?
Lourdes Villafuerte García
Mario Camarena Ocampo

La historia sale a la calle
Sergio Rivas Zaragoza

Mirar libros

Mario Camarena Ocampo. “Memoria, patrimonio cultural y Barrio”, sobre: Stephanie Carolina Sarmiento Rojas, *Santa Bárbara, el barrio que no soportó las tempestades. Recuperación de una historia disidente en el proceso de construcción del relato histórico de Bogotá entre 1980–1983*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2017.

Tesia B. Cruz Loustaunau. “La revolución social en el norte de México”, sobre: Luis Olvera Maldonado, *La revolución social en el norte de México y las comunas anarquistas del Partido Liberal Mexicano 1911–1915*, México, Libertad y Trabajo, 2021.

Carlos San Juan Victoria. “Los invisibles del 68”, sobre: Colectivo Memoria en Movimiento 1967–1971, *1968. Estudiantes politécnicos en lucha*, México, Toma y Lee Editorial, 2020.

Liliana García Sánchez. “Alas para un canto libre”, sobre: *Alas para un canto libre. Tributo a Judith Reyes*, México, Fonca / Urdimbre Audiovisual / Ediciones Pentagrama, 2021.

Ángel Chávez Mancilla. “El gran capital con Hitler”, sobre: Jacques Pauwels, *El gran capital con Hitler*, traducción de Fina García, Quito, Edithor, 2019.

Víctor Manuel Guerra García. “La danza de la insurrección”, sobre: Ángel G. Quintero Rivera, *La danza de la insurrección: para una sociología de la música latinoamericana*, Buenos Aires, Clacso, 2020.

Iván Artión Torres Urbina. “Los mineros toman la palabra”, sobre: VV. AA., *Los mineros toman la palabra*, 2a. ed., México, Sección 17 del Sindicato Nacional de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos, Siderúrgicos y Similares de la República Mexicana, 2019.

Abraham Nahón. “Interculturalidad, feminismo y arte popular”, sobre: Eli Bartra, Liliana Elvira y Marisol Cárdenas (coords.), *Interculturalidad estética y prácticas artesanales. Mujeres, feminismo y arte popular*, México, UAM-X, 2019.

Rebeca Monroy Nasr. “Evocar la libertad política, cultural y visual”, sobre: Abraham Nahón, *Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2020.

Presentación

El número 15 de *Con-temporánea* les propone a sus lectores un paseo por uno de los problemas más consistentes de su historia como república: en momentos de liberalismo extremo se recrudecen los conflictos con los pueblos, un drama histórico constitutivo de larga duración. Nació con la expansión continua del orden jurídico y político liberal que niega la arquitectura viva de la sociedad colonial forjada en tres siglos, en particular a las repúblicas de indios, sus atribuciones autonómicas y sus territorios, y luego, reconociendo culturas y tierras, se convierte en letra muerta al topar ya a fines del siglo XX y el arranque del XXI, al confrontar la reconstrucción memoriosa, política y jurídica, de los territorios y las autonomías en pueblos que viven ahora un nuevo protagonismo de su condición comunal y étnica. Las potencias pueblerinas resisten y se apropian del nuevo orden liberal en ocasiones, y en otras, sucumben y se disgregan como orden comunitario. Este drama histórico inició con el nacimiento de las Repúblicas, atraviesa dos siglos, el XIX y XX, y adquiere una dimensión cada vez más visible e importante, como problema no sólo de los pueblos, sino de la nación y su ordenamiento territorial y federal, apostando a una mayor adecuación de su orden formal a la pluralidad cultural y política del país real, en pleno siglo XXI.

La sección *Destejiendo a Clío* presenta una discusión de gran actualidad acerca de una institución milenaria: la Iglesia católica. La carta encíclica *Fratelli tutti* es un documento pontificio que toma postura frente al neoliberalismo y hace una férrea crítica al clericalismo. Los trabajos de esta sección, cuyos autores son Dalia Ruiz Ávila, Elio Masferrer Kan, Lourdes Villafuerte, Mario Camarena Ocampo y Carlos San Juan, reflexionan acerca de las implicaciones sociales, culturales y políticas del magisterio del papa en la vida de la Iglesia mexicana.

En la sección *Del Oficio* Leticia Reina examina el momento fundacional de esta historia en el siglo XIX y la relación desigual entre el poder republicano y los pueblos, que propicia el despliegue de recursos culturales, políticos y jurídicos para que en muchos casos los pueblos persistan en su condición comunal y étnica. El texto de Mario Camarena y Rocío Martínez Guzmán rescatan la reconstrucción de estos recursos ya en el siglo XXI en el pueblo de Cherán en medio de conflictos externos e internos, donde la expansión liberal sufrida es desmontada para crear autonomías

profundamente comunales. Claudia Álvarez revisa el panorama complejo de los pueblos del sur de la ciudad en el corazón político y cultural de la república, la Ciudad de México, para mostrar los juegos de varios niveles y procesos en este tiempo presente, desde la estructura político-administrativa, la presencia de los partidos, las autoridades electorales, y el resurgimiento étnico y comunal de los pueblos. David Benítez muestra la pluralidad de las experiencias en Guerrero y sus casos paradigmáticos, como Ayutla de los libres, empeñados en procesos de refundación de autonomías comunitarias y étnicas, y todos marcados por su singularidad propia. Concluye esta sección con el artículo de Jhon James Cardona y Juan Manuel Pérez, quienes estudian varios resguardos indígenas en la ciudad de Cali, Colombia.

En la sección *Expediente H* les ofrecemos dos artículos, el primero con fuente fotográfica, analiza al fotoperiodista y su perspectiva. El artículo de Alejandro Pérez Cervantes se centra en la mirada y la reflexión del fotógrafo Christopher Vanegas ante una grotesca escena de cadáveres colgados de un puente envueltos en vendas en Saltillo, Coahuila, la cual logró un premio internacional. Pérez Cervantes presenta un estudio muy sugerente alrededor de la fotografía de nota roja. Finalmente, el segundo artículo es de Beatriz Cano, quien recupera una figura histórica del siglo xix, muy en el perfil polígrafo de los escritores militantes liberales, don Hilarión Frías, quien además de participar en la vida política y sus avatares, tuvo un papel importante en su calidad de médico para el fomento en México de la clínica moderna y su labor como divulgador de esta disciplina en la revista *Independencia Médica*.

La propuesta de la sección *Post Gutenberg* y su acercamiento a fuentes visuales presenta en este número el baile carnavalesco de “Los Huehuenchones” en San Miguel Topilejo, video documental realizado por el Colectivo Cappa, este trabajo muestra una manifestación cultural que, inmersa en una capital cosmopolita, muestra la riqueza de los pueblos. La fotografía de Mariana Yampolsky exhibe su detenida y amorosa mirada en las diferentes escenas de la vida cotidiana de las comunidades indígenas, con especial atención a los rostros de sus ancianos. En audio se presenta la entrevista hecha por Mónica Palma a Jack Corbett, estudioso estadounidense de los pueblos oaxaqueños y sus culturas, especialista en América Latina, y en contacto estrecho con la vida académica oaxaqueña, quien le narra a Mónica Palma ese viaje de conocimiento y de aprecio que para él es Oaxaca.

En *Trayectorias* recuperamos la experiencia de Jacinto Barrera Bassols, a través de sus obras y de una emotiva narración de los que fue su paso por los estudios del anarquismo que marcaron lo que fue su vida en la investigación.

La sección *Noticias* pone sobre la mesa el papel de los antropólogos en el proceso jurídico autonómico del municipio de Cherán a través de los ojos de Erika Bárcena; otra colaboración trata el tema de la migración y el refugio en México, problema de mucha actualidad; se reflexiona sobre el clericalismo en el marco de la primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe que tiene como tema la sinodalidad; Sergio Rivas sigue el trayecto del quehacer histórico, desde el cubículo académico a la vida pública, en estos últimos tres años, donde la dimensión histórica de personajes, eventos e instituciones está presente en la conversación pública, fenómeno parecido al que se vivió en los años veinte y treinta, luego en los años setenta del siglo pasado, y que cobra un nuevo auge ahora con el llamado gobierno de las cuatro transformaciones de la vida pública en México.

En la sección *Mirar libros*, nueve colegas revisan novedades editoriales que incursionan sobre temas relevantes de la Historia contemporánea, sus métodos e historiografía. Le ofrecemos al lector reseñas que abordan la *Recuperación de una historia disidente en el proceso de construcción del relato histórico de Bogotá entre 1980-1983*; *La revolución social en el norte de México y las comunas anarquistas del partido liberal mexicano 1911-1915*; *1968 estudiantes politécnicos en lucha*; *Alas para un canto libre*; *Judith Reyes*; *El gran capital con Hitler*; *La danza de la insurrección para una sociología de la música Latinoamericana*; *Mineros de Taxco*; *Interculturalidad estética y prácticas artesanales*; *Mujeres, feminismo y arte popular*.

Como ocurre en cada número, *Con-temporánea* es un fruto que surge gracias a muchas colaboraciones y raíces. Agradecemos a Mario Camarena y a Claudia Álvarez el trabajo de coordinación de las partes centrales de la revista, las secciones Del Oficio y Destejiendo a Clío. A nuestro Consejo de Redacción el apoyo y las aportaciones para completar las demás secciones. A nuestra querida amiga Rebeca Monroy Nasr por su colaboración para integrar la Galería. Y a Ana Galicia y Evanibaldo Morales de la Dirección de Medios de Comunicación por su constante apoyo en audio.

Presentación a Destejiendo a Clío

Entre el 23 y el 25 de marzo de 2021, en uno de los muchos eventos que organizó la Dirección de Estudios Históricos del INAH durante la pandemia, se celebró uno de los primeros en contacto personal luego del gran encierro. Tania Hernández, Rocío Martínez y Mario Camarena coordinaron el Coloquio Las Encíclicas y las Conferencias Episcopales en América Latina para indagar sobre sus contenidos teológicos y sus repercusiones sociales a lo largo de tres siglos: el XIX, el XX y el arranque del XXI.

La última sesión fue dedicada a la tercera Encíclica del papa Francisco, *Fratelli tutti*, apenas publicada el 3 de octubre del 2020, donde el papa llama, de cara al neoliberalismo individualista y mercantil, a la creación de nuevas comunidades humanas basadas en la fraternidad, respondiendo así a una inquietud cultural, política y social, que irrumpió desde años atrás en busca de otros modos de vida. Para nuestros lectores, recuperamos a cinco autores que en 4 artículos analizaron este gran propósito, su sentido y posible trascendencia, para un mundo transformado en clave mercantil y consumista, y la posibilidad de reconvertirlo en comunidades trenzadas por la fraternidad.

Transdisciplinariedad en un discurso religioso. La encíclica *Fratelli tutti*

Dalia Ruiz Ávila*

Resumen

La autora problematiza a partir del análisis del discurso las referencias, propuestas y objetivos de la reciente Encíclica del papa Francisco, emitida a principios de octubre de 2020. Sus reflexiones nos ayudan a redimensionar la complejidad de los problemas globales que denuncia con pericia Francisco y las dificultades en el camino hacia “la justicia y fraternidad universal”, así como las implicaciones derivadas del sentido y las significaciones que construyen sus interpelados: ¿En quiénes tienen eco o repercuten las palabras de Francisco?

Palabras clave: Fratelli tutti, discurso religioso, sentido y significación.

Abstract

The author problematizes from the analysis of the discourse the references, proposals and objectives of the recent Encyclical of Pope Francis, issued at the beginning of October 2020. His reflections help us to resize the complexity of the global problems that Francis expertly denounces and the difficulties on the road to "universal justice and fraternity", as well as the implications derived from the meaning and meanings that build his questions: In whom do the words of Francis echo or affect?

Keywords: Fratelli tutti, religious discourse, meaning and significance.

A David, en su tránsito al infinito...

Introducción

Este escrito se inscribe en el plano del análisis de discurso religioso, pues reflexiona sobre los aportes que el papa Francisco brinda en su tercera encíclica, titulada *Fratelli*

tutti. Deliberar acerca de este documento pontificio, emitir opiniones, generar juicios resulta interesante porque se trata del principal líder de una institución de peso en el planeta; porque en la encíclica se esgrime una situación problemática compleja, que toca temas relevantes vinculados con las heridas del tejido social, del entorno sociocultural y del contexto de la mayoría de los países; y porque el autor invita a que la reflexión se abra en un diálogo con todas las personas de buena voluntad.

Ese discurso, dado a conocer el 3 de octubre de 2020, denota una inspiración derivada de la vida de Francisco de Asís. En su exposición el autor retoma frases del “varón que tiene lengua celestial”, como lo llamó Darío: “Este santo del amor fraterno, de la sencillez y de la alegría, que me inspiró a escribir la encíclica *Laudato si'*, vuelve a motivarme para dedicar esta nueva encíclica a la fraternidad y a la amistad social”.¹

Giovanni di Petro Bernardone, conocido en el mundo como Francisco de Asís, fue un religioso que vivió en Italia a finales del siglo XII e inicios del XIII, fundó la orden de los franciscanos, influyó en la poesía mística y ascética y a lo largo de su ministerio predicó dos grandes principios: “No promuevan disputas ni controversias, sino que estén sometidos a toda humana criatura por Dios”; y “Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios”.²

Francisco de Asís invitaba a vivir en el amor y, en consecuencia, a evitar la agresión y la contienda, a vivir un humilde y fraterno sometimiento. Sus exhortaciones fueron oportunas en el momento en que las emitió, época en que la barrera social marcaba drásticamente, e incluso con consecuencias funestas, la división entre pobres y ricos, cristianos y herejes.

En el siglo XXI, ocho siglos después de la presencia del santo de Asís, estas oposiciones continúan flagelando al mundo, pero los factores involucrados se han incrementado y ahora son diferentes a los que preocuparon al fundador de la orden franciscana, por ejemplo, la política de *marketing* que pasa por la disputa internacional de la compraventa de la vacuna para combatir el coronavirus; o, en el plano nacional, el feminicidio, las desaparecidas y las muertas víctimas de la violencia que ha convertido al país en un rosario de misterios dolorosos.

Al mantener un discurso cuasiepistolar marcadamente personal, con referencias constantes al magisterio pontificio y a otros jefes religiosos, sin mención a las religiosas y a las mujeres que pugnan por ser reconocidas por la jerarquía eclesial, el papa Francisco enfrenta algunas de sus limitaciones. No ignora, sin embargo,

que existen gobiernos que a pesar de declararse creyentes hacen caso omiso de su encíclica, por lo que apunta: “Sin pretender realizar un análisis exhaustivo ni poner en consideración todos los aspectos de la realidad que vivimos, propongo sólo estar atentos ante algunas tendencias del mundo actual que desfavorecen el desarrollo de la fraternidad universal”.³ Este discurso religioso, cuyo objeto discursivo es la fe en un dios y cuya característica primordial es cierta esencia mística, propone un escenario en el que se difunda la igualdad y esboza un camino para superar la dominación y la injusticia.

El núcleo temático del presente análisis es la transdisciplinariedad y los desafíos del mundo contemporáneo, rescatando la complejidad de los planteamientos críticos vertidos por el autor frente a la hegemonía.

En primer lugar, se presenta un reconocimiento al esfuerzo de Bergoglio y su impacto en el mundo; después se aborda la problemática de la migración, y finalmente se retoman planteamientos de la encíclica sobre la solidaridad en un territorio en el que impera la diversidad, para considerar la situación en toda su amplitud.

Señales de la tercera encíclica del papa Francisco

Este comunicado papal está dirigido a “todos los hermanos y hermanas” del mundo y en principio propone “una forma de vida con sabor a evangelio”.⁴ Se plantea promover una reflexión para que “frente a diversas y actuales formas de eliminar o de ignorar a otros, seamos capaces de reaccionar con un nuevo sueño de fraternidad y amistad social”.⁵ Consta de 287 numerales distribuidos en ocho capítulos cuyos títulos se traducen en insinuaciones a la lectura, reflexión y diálogo: “Las sombras de un mundo cerrado”, “Un extraño en el camino”, “Pensar y gestar un mundo abierto”, “Un corazón abierto al mundo”, “La mejor política”, “Diálogo y amistad social”, “Caminos de reencuentro”, “Religiones al servicio de la fraternidad en el mundo”.

Es un mensaje que invita a la apertura y al diálogo interconfesional, que clama por que los gobernantes atiendan las necesidades de los ciudadanos y hace un llamado a las naciones para que no impongan sus intereses políticos e ideológicos en otros países. Fundamenta esta idea en la fraternidad y amistad social, cuestiones que, reconoce, siempre han formado parte de sus preocupaciones.

En el primer caso, el papa apunta que la fraternidad es abierta cuando ésta “permite reconocer, valorar y amar a cada persona más allá de la cercanía física, más allá del

lugar del universo donde haya nacido o donde habite”.⁶ En torno a esta noción también afirma que es posible “reconocer que ‘nos hemos alimentado con sueños de esplendor y grandeza y hemos terminado comiendo distracción, encierro y soledad; nos hemos empachado de conexiones y hemos perdido el sabor de la fraternidad’”.⁷

En el segundo, también relaciona la amistad social “que no excluye a nadie”⁸ con “el amor que se extiende más allá de las fronteras... en cada ciudad o en cada país”⁹ y añade que, cuando es legítima en una sociedad, “es una condición de posibilidad de una verdadera apertura universal”.¹⁰

El autor tiene cuidado de no definir la amistad social sólo en términos de la exclusión, del amor o como condición para la apertura. Al contrario, afirma que dicho concepto “no implica solamente el acercamiento entre grupos sociales distanciados a partir de algún período conflictivo de la historia, sino también la búsqueda de un reencuentro con los sectores más empobrecidos y vulnerables”.¹¹

Para el papa, fraternidad y amistad social constituyen un binomio intrínseco: “la fraternidad universal y la amistad social dentro de cada sociedad son dos polos inseparables y coesenciales. Separarlos lleva a una deformación y a una polarización dañina”.¹²

Los principales problemas detectados y expuestos en el texto son: migraciones, guerra, desigualdad, crisis ambiental y pobreza. Se visualizan en la interacción de diferentes disciplinas; por ejemplo, situado en un horizonte histórico, Francisco anota: “no me refiero sólo a la memoria de los horrores, sino también al recuerdo de quienes, en medio de un contexto envenenado y corrupto fueron capaces de recuperar la dignidad y con pequeños o grandes gestos optaron por la solidaridad, el perdón, la fraternidad”.¹³

En relación con la economía, registra: “Palabras como libertad, democracia o fraternidad se vacían de sentido. Porque el hecho es que ‘mientras nuestro sistema económico y social produzca una sola víctima y haya una sola persona descartada, no habrá una fiesta de fraternidad universal’”.¹⁴

Sobre la religión, refiere: “Las distintas religiones, a partir de la valoración de cada persona humana como criatura llamada a ser hijo o hija de Dios, ofrecen un aporte valioso para la construcción de la fraternidad y para la defensa de la justicia en la sociedad”.¹⁵

En el territorio de la política, hace un llamado en el nombre de “esta *fraternidad* golpeada por las políticas de integrismo y división y por los sistemas de ganancia insaciable y las tendencias ideológicas odiosas, que manipulan las acciones y los destinos de los hombres”.¹⁶

En cuanto a la salud, apunta: “una tragedia global como la pandemia de covid-19 despertó durante un tiempo la consciencia de ser una comunidad mundial que navega en una misma barca, donde el mal de uno perjudica a todos”.¹⁷

Con respecto a la antropología, escribe:

...Una tierra será fecunda, un pueblo dará fruto, y podrá engendrar el día de mañana sólo en la medida que genere relaciones de pertenencia entre sus miembros, que cree lazos de integración entre las generaciones y las distintas comunidades que la conforman; y también en la medida que rompa los círculos que aturden los sentidos alejándonos cada vez más los unos de los otros.¹⁸

También se pronuncia en relación con la tecnología: “En particular, internet puede ofrecer mayores posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos; y esto es algo bueno, es un don de Dios”.¹⁹

La oportunidad que el autor se brinda al abordar tal gama de situaciones problemáticas en el tenor de la transdisciplinariedad, abre caminos de esperanza porque encausa posibilidades para superar los graves conflictos detectados. No obstante, cabe reconocer que enfrenta múltiples desafíos por la complejidad y profundidad que conllevan los problemas estructurales.

Esta encíclica está cargada de significaciones y símbolos para los cristianos de distintas denominaciones, para los laicos de todo el mundo, y de manera particular para los migrantes, que a lo largo del texto en varias ocasiones son objeto de señalamientos. Pero ¿a quién o a qué sector de los católicos y cristianos en general le interesa leer, reflexionar y comentar las encíclicas o los documentos emitidos en el Vaticano? ¿Quiénes reconocen que, a su manera, el papa dibuja un panorama en el que denuncia la dinámica mercantilista y de explotación del sistema capitalista? ¿Por qué el papa no tomó como antecedente a su discurso los alcances del Concilio Vaticano Segundo y los de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se llevó a cabo en Medellín a finales de los años sesenta?

Migración y migrantes

Por la imposibilidad de atender la gama de problemas que enuncia Francisco en este discurso, se dispensa particular atención a su preocupación por el fenómeno migratorio, al que sitúa como uno de los mayores dramas de la humanidad: las migraciones, dice, “hoy están afectadas por una ‘pérdida de ese sentido de la responsabilidad fraterna, sobre el que se basa toda sociedad civil’”.²⁰ Apunta las condiciones que considera pertinentes para que pudieran ser prescindidas: “Es verdad que lo ideal sería evitar las migraciones innecesarias y para ello el camino es crear en los países de origen la posibilidad efectiva de vivir y de crecer con dignidad, de manera que se puedan encontrar allí mismo las condiciones para el propio desarrollo integral”.²¹

En cuanto a los migrantes, personas que requieren alejarse de sus lugares de origen por causas que los rebasan, el autor apunta: “Nuestros esfuerzos ante las personas migrantes que llegan pueden resumirse en cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar”,²² con la finalidad de construir territorios abiertos a las diferencias y con la capacidad de valorarlas:

La llegada de personas diferentes, que proceden de un contexto vital y cultural distinto, se convierte en un don, porque “las historias de los migrantes también son historias de encuentro entre personas y entre culturas: para las comunidades y las sociedades a las que llegan son una oportunidad de enriquecimiento y de desarrollo humano integral de todos”.²³

El papa, que el 13 de marzo de 2021 cumplió ocho años de pontificado y cuya primera salida como patriarca de la Iglesia fue a Lampedusa, Italia, lugar en cuyos mares han perdido la vida muchos migrantes que anhelaban cambiar de vida, trabajar, estudiar, encontrarse con familiares en otro territorio o alejarse de la guerra; solicita a los gobiernos del mundo que permitan entrar a los migrantes que no encuentren las posibilidades de tramitar formalmente su estancia en el país que han elegido como refugio; les pide que creen las condiciones para los migrantes puedan regresar con garantías, que cuiden la integridad física y patrimonial de quienes llegan a su territorio, y que permitan formar una nueva vida en sus hogares, que son destino de muchos.

Interpela sin ninguna vacilación a los países del mundo rico, especialmente Europa y Estados Unidos de América, para que abran sus fronteras, simplifiquen visados y

papeles, de forma que la gente del sur pueda llegar más fácilmente a buscar su vida y sus sueños en otros lares y se sienta verdaderamente acogida.

Obsérvese que para abordar el fenómeno migratorio Francisco retoma cuestiones relacionadas con la historia, la cultura, la economía, la política y el desarrollo humano. De esta forma el autor se yergue como un investigador que avanza con eficiencia en su análisis, que está dispuesto a reconocer diferentes dimensiones de la realidad y los aportes de varias ciencias y saberes, es decir, se abre a conocer los escenarios de manera más íntegra y plena.

Solidaridad en la diversidad

Lumen fidei y *Laudato si'* son las encíclicas emanadas de la pluma de Francisco, antecedentes de *Fratelli tutti*, “todos somos hermanos”. En estos tres documentos se condensan la posición de su iglesia y su religión, las nociones de fe, paz, amor, fraternidad, amistad y solidaridad, elementos teóricos y metodológicos que guían su ministerio para explicar y dar respuesta a los problemas del mundo. También cobra peso su formación jesuita para cuestionar al capitalismo, al consumismo y a la globalización, censurar la violencia y la injusticia, y proponer mecanismos de solidaridad reconociendo la diversidad, como lo evidencia la siguiente cita: “Necesitamos que un ordenamiento mundial jurídico, político y económico ‘incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos’”.²⁴

La redacción de esta encíclica se cruzó con la pandemia de covid-19, que mostró al papa que los gobiernos de los diferentes países son incapaces de “actuar conjuntamente” porque “a pesar de estar hiperconectados, existía una fragmentación que volvía más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos”.²⁵

Sin embargo, de su aportación resalta la propuesta de un “pacto cultural” que supone “renunciar a entender la identidad de un lugar de manera monolítica, y exige respetar la diversidad ofreciéndole caminos de promoción y de integración social”.²⁶ Para la construcción de una “sociedad pluralista, el diálogo es el camino más adecuado para llegar a reconocer aquello que debe ser siempre afirmado y respetado, y que está más allá del consenso circunstancial”.²⁷

En la presentación de este documento Francisco plantea su objetivo: “hacer renacer entre todos un deseo mundial de hermandad”²⁸ basado en el reconocimiento de la dignidad, en la convicción de la importancia de la comunidad como mecanismo de

sostén y ayuda mutua para crecer hacia adelante, en la creencia de que los sueños se construyen juntos, de que todos somos “hijos de esta misma tierra que nos cobija a todos”²⁹ y de que hay riqueza en la fe, las doctrinas y la voz de cada uno.

Saludo el trabajo de este autor, a quien deseo enjundia para continuar difundiendo sus reflexiones; sin embargo, desagrada la ausencia de eco y repercusión que su llamado tiene en el mundo. Para ejemplos, basta con abrir el periódico:

- “Estados Unidos se reserva millones de vacunas contra el covid-19 que hacen falta en el mundo, en un acto que muestra su voracidad imperial”.³⁰
- México, nación de alta emigración, ocupa el segundo lugar en la escala mundial con 11.8 millones de personas viviendo fuera. Por su parte, la recepción de migrantes en la nación ha sido limitada: en 2020, un millón de personas extranjeras vivían en México, la mayoría provenientes de Estados Unidos, lo que denota un fuerte vínculo migratorio entre ambos países.

En el complejo panorama de la migración, México constituye a su vez un país de tránsito. La población migrante devuelta por autoridades mexicanas a Guatemala, Honduras y El Salvador sumó un total de 86000 eventos en 2019. Es notable el aumento de migración femenina: en 2019 fueron regresadas 42 mujeres por cada 100 hombres. Se registra también un incremento en la afluencia de niñas, niños y adolescentes.³¹

- De 2017 a 2020 los feminicidios en el país se incrementaron de 7 a 10.5 por día. La coordinadora del Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio, María de la Luz Estrada, refirió que de 2015 a 2019 se cometieron 15 804 asesinatos de mujeres; de ellos, 3 751 se investigaron como feminicidios, es decir, 23.7 %. En 2019 fueron asesinadas 3 825 mujeres, y 1 006 de estos casos son investigados como feminicidios.³²
- La organización Idheas Litigio Estratégico en Derechos Humanos comunicó que durante el año de pandemia se registró un alza de 1.4 % en los casos de feminicidio en el país y también creció el número de mujeres y niñas desaparecidas de manera forzada; que, del total histórico de personas desaparecidas, la cuarta parte son mujeres, y de ellas, 90 % son niñas de entre 10 y 17 años. En 2021 se ha reportado la desaparición de 110 mujeres, de las cuales la mayoría tiene entre 15 y 19 años.³³

Se reitera, pues: ¿en quiénes tienen eco o repercuten las palabras de Francisco? Ciertamente que, como él reconoce, han surgido “nuevas formas de egoísmo y de pérdida del sentido social enmascaradas bajo una supuesta defensa de los intereses nacionales”.³⁴ Sin duda, falta mucho por hacer, se requiere construir de abajo hacia arriba, a la inversa de la orientación vigente, depositando la confianza en la “tarea educativa, el desarrollo de hábitos solidarios, la capacidad de pensar la vida humana más integralmente, la hondura espiritual... de tal modo que sea la misma sociedad la que reaccione ante sus inequidades, sus desviaciones, los abusos de los poderes económicos, tecnológicos, políticos o mediáticos”.³⁵

Conclusiones

La lectura de este documento en primera instancia emociona y cautiva; para muchos, pertenecientes a diferentes épocas, territorios, géneros y niveles educativos, soñar en un mundo mejor siempre ha sido un ideal, un anhelo pretendido.

Las interrogantes surgen después, cuando se reconoce lo planteado, las contradicciones y también lo faltante:

- ¿Es posible ser hermanos en un mundo en el que priman instituciones que enfatizan las jerarquías y el autoritarismo?
- ¿Por qué Francisco hace referencia constante a personajes que no pertenecen al territorio del pontificado?
- ¿Por qué no se reconocen las experiencias alternativas llevadas a cabo por obispos, sacerdotes y monjas que prestan sus servicios en diferentes espacios, indígenas, mujeres, movimientos para la atención a migrantes?
- ¿Por qué no se menciona el esfuerzo de pueblos como Cuba, Venezuela y Bolivia, que han sufrido el embiste del imperialismo?

A pesar de todo, los faltantes no merman las bondades del discurso porque, al ser esbozados o delineados mediante la transdisciplinarietà, es posible que en el futuro se materialicen y sean por fin nombrados y tomados en cuenta.

Las nociones vertidas constituyen un breve resumen; habrá necesidad de continuar construyendo una teoría que contribuya a comprender y explicar las consecuencias

del sistema en que vivimos y la gama de realidades existentes a través de un dialogo respetuoso y diverso.

Sin duda es necesario continuar haciendo ejercicios críticos y autocríticos para que, desde diferentes posiciones, vulnerabilidades y privilegios, en lo individual y lo colectivo, se construyan condiciones para un mundo más justo e igualitario.

Quiero finalizar con un fragmento de “El derecho a delirar”, de Eduardo Galeano: “Seremos compatriotas y contemporáneos de todos los que tengan voluntad de belleza y voluntad de justicia, hayan nacido cuando hayan nacido y hayan vivido donde hayan vivido, sin que importen ni un poquito las fronteras del mapa o del tiempo”.

* Universidad Pedagógica Nacional, unidad Ajusco.

¹ *Fratelli tutti*, numeral 2.

² *Ibidem*, numeral 4.

³ *Ibidem*, numeral 9.

⁴ *Ibidem*, numeral 1.

⁵ *Ibidem*, numeral 6.

⁶ *Ibidem*, numeral 1.

⁷ *Ibidem*, numeral 33.

⁸ *Ibidem*, numeral 94.

⁹ *Ibidem*, numeral 99.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, numeral 233.

¹² *Ibidem*, numeral 142.

¹³ *Ibidem*, numeral 249.

¹⁴ *Ibidem*, numeral 110.

¹⁵ *Ibidem*, numeral 271.

¹⁶ *Ibidem*, numeral 285.

¹⁷ *Ibidem*, numeral 32.

¹⁸ *Ibidem*, numeral 53.

¹⁹ *Ibidem*, numeral 205.

²⁰ *Ibidem*, numeral 40.

²¹ *Ibidem*, numeral 129.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, numeral 133.

²⁴ *Ibidem*, numeral 138.

²⁵ *Ibidem*, numeral 7.

²⁶ *Ibidem*, numeral 220.

²⁷ *Ibidem*, numeral 211.

²⁸ *Ibidem*, numeral 8.

²⁹ *Idem*.

³⁰ “Rayuela”, *La Jornada*, México, 13 de marzo de 2022, contraportada, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2021/03/13/contraportada.pdf>

³¹ G. Rodríguez, “Migración en 2020”, *La Jornada*, México, 23 de octubre de 2020, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2020/10/23/opinion/018a2pol>

³² J. Xantomila, “ONU: Femicidios en México crecieron diariamente de 7 a 10 en tres años”, en *La Jornada*, México, 5 de marzo de 2020, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2020/03/05/onu-femicidios-en-mexico-crecieron-de-7-a-10-diarios-en-tres-anos-8647.html>

³³ E. Olivares, “Alza del 1.4% en casos de feminicidio durante año de pandemia: Idheas”, *La Jornada*, México, 8 de marzo de 2021, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/03/08/sociedad/alza-del-1-4-en-casos-de-feminicidio-durante-ano-de-pandemia-idheas/>

³⁴ *Fratelli tutti*, numeral 11.

³⁵ *Ibidem*, numeral 167.

El contexto sociopolítico religioso de la encíclica *Fratelli tutti*

Elio Masferrer Kan*

Resumen

El artículo analiza la coyuntura nacional e internacional en que Francisco promulgó la Encíclica *Fratelli tutti* haciendo énfasis tanto en las repercusiones dentro de la Iglesia católica como su impacto en otras corrientes cristianas, el diálogo con el islam (tanto sunita como chiita) y otras propuestas religiosas y políticas del Medio Oriente. En el plano mexicano, describo las estrategias del Episcopado local para distanciarse de las fuertes críticas al neoliberalismo y el clericalismo, al igual que los sectores conservadores de otras latitudes, con particular énfasis en Estados Unidos y América Latina. Reviso también el impacto político en los procesos electorales recientes. Menciono también la crítica frontal al racismo, la exclusión de las minorías y los migrantes. Temas de actualidad que han recrudecido en la pandemia. El documento es un ejercicio de “historia del presente” y finalizo con una “lectura” de las estrategias de Francisco en los tiempos” que propusiera Braudel.

Palabras clave: Fratelli tutti, faccionalismo católico, diálogo de religiones.

Abstract

The article analyzes the national and international situation in which Francis promulgated the Encyclical *Fratelli tutti*, emphasizing both the repercussions within the Catholic Church, as well as its impact on other Christian proposals, the dialogue with Islam (both Sunni and Chiita) and other religious and political proposals from the Middle East. At the Mexican level, I describe the strategies of the local Episcopate to distance itself from the strong criticisms of neoliberalism and clericalism, as well as the conservative sectors of other latitudes, with particular emphasis on the United States and Latin America. I also review the political impact on recent electoral processes. I also mention the frontal criticism of racism, the exclusion of minorities and migrants. Current affairs that have worsened in the Pandemic. The document is an exercise in "history of the present" and I end with a "reading" of the strategies of Francisco in the times "proposed by Braudel.

Keywords: Fratelli tutti, catholic factionalism, dialogue of religions.

Introducción

La invitación a impartir una conferencia en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México sobre la encíclica *Fratelli tutti* del papa Francisco fue un desafío. Un graduado en Historia con formación de antropólogo de las religiones debía desarrollar una perspectiva analítica que aportara nuevos elementos y que no fuera competitiva con otros espacios disciplinares en los que debía reconocer que los demás invitados tenían más conocimientos que aportar. Transformar una conferencia en un artículo académico para ser publicado en una revista científica es un desafío aparte; espero que el lector me acompañe en este esfuerzo.

Algunas consideraciones previas

Con el inicio de la pandemia el comité editorial de la revista *Religiones Latinoamericanas* se propuso una nueva iniciativa editorial: el boletín *Actualidad Sociopolítica Religiosa*, de carácter semanal, que permitiera enlazar y propiciar un intercambio de opiniones entre investigadores de lo político religioso. Se trataba de contribuir a una sistematización de las experiencias y acontecimientos ante la pandemia de covid-19, una situación relativamente inédita, al menos para nosotros pues la experiencia anterior había sido la gripe española en 1918. El boletín comenzó (y continúa) como una experiencia de intercambio de información entre especialistas y, al momento de escribir estas líneas, tiene 65 ediciones semanales, más de once mil consultas, aportes de 75 investigadores distintos de catorce países. El perfil editorial marcaba no competir con esfuerzos ecuménicos ni confesionales, que son a su vez una excelente fuente para nuestras investigaciones.

Este artículo es tributario de un esfuerzo personal anterior. El análisis del contexto de la publicación de la encíclica *Fratelli tutti*, el 3 de octubre de 2020, me colocaba frente al reto de entender el documento, no desde un enfoque heurístico, teológico o pastoral, donde probablemente otros de los participantes tenían más elementos que aportar. Como analista del campo político-religioso me tocaba posicionar a Francisco como una persona de su tiempo, en una lectura que no partiera de la fe, pues soy un investigador no creyente y que además nunca fui iniciado en ninguna propuesta religiosa. Aunque criado en una familia no religiosa, soy consciente de la importancia de lo religioso en la sociedad contemporánea.

Partiendo de los cánones más tradicionales de la investigación antropológica, me propongo desentrañar la “lógica interna” de los actores sociales en un contexto específico. Ya en una obra anterior, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, esboqué un modelo analítico de la lógica interna de la Iglesia católica definida como:

Un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos segmentos de la estructura se mantienen cohesionados por un sistema de equilibrio dinámico inestable,¹ siguiendo por analogía el modelo de los Nuer (Evans-Pritchard, 1977: 280), que implica la aceptación de propuestas teológicas y ritos diferentes, más de 30 en el mundo, de una infinidad de carismas religiosos distintos expresados en diferentes órdenes religiosas y de teologías diversas, pluralismo que unifica sobre la base de un grupo de conceptos que les permiten mantener la unidad, respetando las diferencias. Por ello la eliminación de una tendencia implicaría la ruptura del equilibrio y llevaría a la fragmentación, cuestión que es rechazada por la Iglesia, la institución religiosa más antigua del mundo. Los intentos de homogeneización son vistos como peligrosos porque tienden a la ruptura.²

En este modelo explicaba y concluía también que en sentido estricto no existe un campo específicamente religioso, sino que en realidad era un campo político religioso, y que en todo caso lo religioso y lo político podían ser analizados como “tipos ideales” weberianos y no como contextos de realidad. Construir un modelo analítico posibilitaría:

Comprender la dinámica del campo religioso y su relación con el campo político, desde la perspectiva de los actores. Asimismo, demostré que los mismos no son esferas separadas sino que tienen un conjunto de elementos comunes que se explicitan en la construcción de un nuevo campo o espacio de interacción específico, que provisoriamente llamamos campo político-religioso, a la espera de otras investigaciones que nos permitan afinar la cuestión.³

En otros libros he profundizado sobre el tema,⁴ pero el caso del papa Francisco amerita una lectura específica pues se trata del primer pontífice nacido en el continente americano, argentino y jesuita. Varios autores han tratado de esclarecer el aporte de la “teología de los pobres” y sus teóricos argentinos, como una síntesis que superaría la teología de la liberación⁵ y la teología india,⁶ confrontadas con la “teología de la prosperidad”.⁷

Para empezar, sostengo que una cuestión son las propuestas conceptuales y teóricas de las teologías aludidas y otra la que implica llevar adelante la gestión de una institución compleja, multicultural, diversa, que alberga en su interior distintas tradiciones históricas, rituales diferentes e ideas contrapuestas. En un trabajo anterior⁸ traté de comprender las variantes sociales, culturales y políticas que explicarían el comportamiento de Francisco, que los analistas eclesiásticos “más reconocidos” en ciertos medios, partiendo de premisas eurocéntricas, califican de “errático”.

Las estrategias de Francisco se proponen una transformación copernicana de la Iglesia católica, apostólica y romana, la ruptura de las inercias institucionales y una “reingeniería” que la lleve a ser más católica, en el sentido de la universalidad, y menos romana, en el sentido de su origen histórico. El objetivo es modificar los sistemas internos de poder eclesiástico, acostumbrados a la intriga y el conflicto, muchas veces despiadado, entre las distintas camarillas, a menudo “muy romanas” (o italianas para ser más precisos), con criterios de “silencio” que recuerdan a las mafias. La transformación de la Iglesia católica mexicana en una estructura del poder político y empresarial nacional y multinacional la estudio en otra publicación,⁹ en la cual describo la cooptación de las cúpulas y su articulación al proyecto neoliberal, que luego sería condenado taxativamente por Francisco.

La configuración de camarillas es una rutina en cualquier organización burocrática, como ejemplo puedo citar mi trabajo sobre los grupos de poder en el episcopado mexicano.¹⁰ El problema de las camarillas eclesiásticas mexicanas es que, al subordinarse a los dictados de grupos de poder, pierden la posibilidad de reflejar los intereses de los “creyentes de a pie”. En una sociedad de masas en constante cambio como las sociedades contemporáneas, eso significa perder el ritmo de la historia, anquilosarse y, en un “mercado religioso” cada vez más competido, implica conceder espacios y feligreses a otras propuestas que pueden resultar más actualizadas y atractivas. Para decirlo en la metáfora de Francisco, los obispos y sacerdotes no están dispuestos a “oler como sus ovejas”, ni a aprender de sus feligreses. Se refugian en el sacramentalismo, y el aislamiento durante la pandemia ha mostrado las limitaciones de dicha estrategia, que desembocó en el abandono del ritual de la misa dominical, paradójicamente, muy difícil de reemplazar por las redes virtuales entre una población de *baby boomers* más acostumbrados al contacto directo y presencial, resultado del clericalismo.¹¹

Estudiaré la encíclica desde las propuestas conceptuales de la antropología de las religiones y de la “historia del presente”, esta última desarrollada por un grupo

importante de colegas de distintas latitudes, del cual tomo mi marco de referencia analítico:

El trabajo del historiador del presente, si bien tiene un riesgo ético y político, al mismo tiempo es un área de oportunidad. Esta labor tiene el potencial de complejizar los discursos políticos y culturales sobre temas contemporáneos urgentes: la violencia, la guerra, el trabajo, las movilizaciones sociales, los desastres naturales, la conmemoración y la memorialización.¹²

La tercera encíclica de Francisco

La encíclica *Fratelli tutti* llegó en momentos cruciales y en el clásico estilo de la Iglesia católica, apostólica y romana: sigilo, filtraciones y un toque de misterio. El obispo de Rieti, Italia, Dominico Pompili, una persona poco conocida fuera del ámbito eclesiástico, informó en una conferencia de prensa que el papa Francisco estaba redactando una encíclica, la tercera de su pontificado, que trataría de sintetizar la complicada experiencia de la pandemia. La primera fue *Lumen fidei* (2013), que firmó en conjunto con Benedicto XVI (Joseph Ratzinger), el papa renunciante; bisagra entre ambos pontificados, puede considerarse un intento de poner al día el mensaje de la Iglesia en los contextos contemporáneos, una búsqueda por encontrar “los signos de los tiempos”. La segunda, *Laudato si'* (2015), sorprendió a propios y extraños pues planteó “el cuidado de la casa común”, en una crítica contundente al consumismo y un llamado a evitar la contaminación, la degradación ambiental y el cambio climático. Cerca de las elecciones en Estados Unidos, Donald Trump, el entonces candidato republicano, negaba y niega la gravedad de este fenómeno producido por el hombre.

La redacción de *Laudato si'* tuvo una aportación muy relevante del exsacerdote franciscano Leonardo Boff, un exponente destacado de la teología de la liberación latinoamericana, lo cual puso de manifiesto una estrategia consistente para legitimar a esta corriente dentro de la Iglesia: la reconciliación con el ahora dominico Gustavo Gutiérrez y la restitución de las facultades sacerdotales (*suspension a divinis*) a Ernesto Cardenal, quien fuera públicamente reprendido por Juan Pablo II en Managua, el 4 de marzo de 1983.

La “encíclica ecológica”, como se la conoce, fue muy bien recibida por los ecólogos y defensores del medio ambiente, muchos de ellos poco creyentes, quienes que-

daron gratamente sorprendidos por la precisión de sus postulados. Según me confió un especialista, era un excelente documento donde, estaba convencido, habían participado científicos de muy alto nivel. Por el contrario, sectores amplios de la jerarquía católica recibieron el documento con frialdad e indiferencia y no le dieron la difusión que merecía.

El cardenal ghanés Peter Appiah Turkson, prefecto del Dicasterio para el Servicio al Desarrollo Humano Integral, reclamó amargamente que sacerdotes y obispos bloqueaban la información de la Iglesia a la cual pertenecen. Hizo ese señalamiento en el marco de un diplomado en ecología integral, desarrollado por las universidades y ateneos pontificios de Roma. Planteó que la situación ambiental es crítica y “las promesas que se hicieron durante la Cop21, en París, no han sido mantenidas”. Recordemos que Trump se retiró de ese acuerdo.¹³

Una mención especial requiere la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* (sobre el amor en la familia), resultado de un sínodo de los obispos dedicado a la familia que despertó fuertes críticas de los sectores conservadores. Tres párrafos les quitaron el sueño y la tranquilidad:

77 [...] Fuera del verdadero matrimonio natural también hay elementos positivos en las formas matrimoniales de otras tradiciones religiosas [76], aunque tampoco falten las sombras. Podemos decir que toda persona que quiera traer a este mundo una familia, que enseñe a los niños a alegrarse por cada acción que tenga como propósito vencer el mal —una familia que muestra que el Espíritu está vivo y actuante— encontrará gratitud y estima, no importando el pueblo, o la religión o la región a la que pertenezca.

78 “La mirada de Cristo, cuya luz alumbró a todo hombre (cf. *Jn* 1,9; *Gaudium et spes*, 22) inspira el cuidado pastoral de la Iglesia hacia los fieles que simplemente conviven, quienes han contraído matrimonio sólo civil o los divorciados vueltos a casar. Con el enfoque de la pedagogía divina, la Iglesia mira con amor a quienes participan en su vida de modo imperfecto: pide para ellos la gracia de la conversión; les infunde valor para hacer el bien, para hacerse cargo con amor el uno del otro y para estar al servicio de la comunidad en la que viven y trabajan [...] Cuando la unión alcanza una estabilidad notable mediante un vínculo público —y está connotada de afecto profundo, de responsabilidad por la prole, de capacidad de superar las pruebas— puede ser vista como una oportunidad para acompañar hacia el sacramento del matrimonio, allí donde sea posible.

79 Frente a situaciones difíciles y familias heridas, siempre es necesario recordar un principio general: “Los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones” (*Familiaris consortio*, 84). El grado de responsabilidad no es igual en todos los casos, y puede haber factores que limitan la capacidad de decisión. Por lo tanto, al mismo tiempo que la doctrina se expresa con claridad, hay que evitar los juicios que no toman en cuenta la complejidad de las diversas situaciones, y hay que estar atentos al modo en que las personas viven y sufren a causa de su condición.¹⁴

La mención en un documento pontificio de otras religiones y de uniones familiares consensadas al margen del sacramento matrimonial resultaba literalmente escandalosa para los conservadores,¹⁵ aunque no nos sorprendía a quienes conocíamos los trabajos de Manuel Marzal (SJ) y de Xavier Albó (SJ), dos antropólogos latinoamericanos especialistas en el mundo andino, que habían dado cursos a otros jesuitas latinoamericanos, entre quienes se encontraba Jorge Mario Bergoglio, entonces provincial jesuita de Argentina.¹⁶ Podemos identificar la influencia de Marzal en el sínodo de la Amazonia, donde los sectores conservadores se apusieron tenazmente y con cierto éxito a las propuestas innovadoras.¹⁷

Los argumentos de Marzal y Albó están orientados hacia un análisis antropológico y pastoral del Servinacuy andino. Esta institución es vista por ambos antropólogos, a la vez que sacerdotes jesuitas, como una forma propia de entender el sacramento del matrimonio como “proceso” y no como un acto súbito el día de la boda. Es importante recordar que el matrimonio es el único sacramento basado en un acuerdo entre los esposos. El sacerdote sólo bendice el consentimiento mutuamente otorgado por los contrayentes. Sabemos que hay sacerdotes que bendicen de esta manera uniones entre personas del mismo sexo, cuestión que en América Latina se maneja con discreción, pero en la Iglesia Católica alemana es una exigencia de parte de obispos más incluyentes, mientras que la rechazan la mayoría de los obispos norteamericanos.

En este ambiente de confrontación y boicot, Francisco se preparó para lanzar su tercera encíclica. El anuncio del obispo Pompili no deja lugar a dudas: “Entre otras cosas, como sabrán, se rumorea que el propio papa publicará pronto una encíclica sobre el tema de la fraternidad humana”. Su presentación coincidiría con el aniversario de la Regla Franciscana de San Francisco de Asís: “Se espera que el papa publique una encíclica que amplíe los principios del Documento de la Fraternidad Humana para la Paz Mundial y la Convivencia Común, que firmó el 4 de febrero de

2019 en Abu Dhabi con el Gran Imán de Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb. Rememorando el que suscribió San Francisco de Asís con el Sultán de Egipto en 1219”.¹⁸

En esos momentos no sólo la pandemia sacudía al mundo;¹⁹ la situación de los migrantes, la persistencia de conflictos armados, la eclosión de los conflictos raciales en Estados Unidos de América y su repercusión en Europa no podían pasar inadvertidos para un observador agudo como Francisco, quien tiene muy claro su proyecto eclesial (y político). También el presidente Trump parecía querer apagar el fuego arrojando gasolina y, puesto que Joe Biden, el candidato demócrata, era católico y sus propuestas se acercaban a la línea de Francisco, no puedo dejar de lado algunas suspicacias, o hipótesis, como diríamos los académicos. La tercera encíclica sería “oro molido” para Biden, pues le restaría legitimidad a la derecha católica que apoyaba a Trump, cosa importante en una elección cuyos resultados estaban muy reñidos. Trump había sido muy exitoso en la gestión económica, algo que influyó mucho en el ánimo de la opinión pública estadounidense, pero una pésima gestión de la pandemia lo ponía a la defensiva. Estaba en disputa el voto católico y particularmente el de los hispanos católicos, muy conservadores pero que siguen con atención y aceptan con respeto las propuestas de Francisco, como quedó en evidencia durante su visita pastoral a ese país en septiembre de 2015, siendo presidente Obama y Biden su vicepresidente.

El posicionamiento de Francisco en la postpandemia. *Fratelli tutti*

En medio de una crisis mundial, donde las distintas confesiones religiosas tuvieron que cerrar sus templos para evitar los estragos de la pandemia, Francisco decidió lanzarse hacia el futuro, aprendiendo del pasado y replanteando el presente. En este contexto publicó su tercera encíclica, “*Fratelli tutti* (todos hermanos) sobre la fraternidad y la amistad social”, que hace énfasis en el diálogo entre las religiones, ofreciendo su mano a los musulmanes. Era un tema de mucha actualidad en Europa, pues se estaba juzgando a los autores del ataque a *Charlie Hebdo* —el semanario humorístico que publicó las imágenes de Mahoma—, que terminó con doce muertos.

Fratelli tutti preconizó un mundo abierto, sin muros, y denunció la pérdida del sentido de lo social, expresada en el predominio de la lógica del mercado. El individualismo, el afán de lucro, la cultura del descarte de ancianos, jóvenes y pobres, la trata de personas, el racismo, el desempleo, los migrantes, las mafias y otros pro-

blemas de nuestro tiempo, enmarcados en la primera pandemia del siglo XXI, pusieron de manifiesto la fragilidad de la especie humana y la soberbia de los poderosos. Fue contundente en su crítica al neoliberalismo y al enriquecimiento de una minoría privilegiada. Rescató las palabras de san Juan Crisóstomo: “No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos”; también las de san Gregorio Magno: “Cuando damos a los pobres las cosas indispensables no les damos nuestras cosas, sino que les devolvemos lo que es suyo”.

Francisco criticó, manteniendo su estilo incisivo, los populismos y reclamó una “democracia del pueblo”, una práctica política verdaderamente preocupada por la gente y puesta a su servicio. Exigió que la Organización de Naciones Unidas (ONU) se aboque al “bien común, la erradicación de la pobreza y la protección de los derechos humanos”. Sostuvo que la paz se asocia con la justicia, la misericordia y la verdad y que el perdón no significa impunidad sino renunciar al mal y la venganza para aprender de los errores y construir una nueva sociedad. No olvidó las persecuciones y masacres étnicas en el siglo de los genocidios (la Shoah) y las armas de destrucción masiva (Hiroshima y Nagasaki), y reclamó el pleno ejercicio de la libertad religiosa.

Criticó al *primer mundo* por su cerrazón ante la situación de los migrantes, a la vez que le reprochó su pasado colonial y le preguntó qué hacía por esos pueblos que había dominado y explotado y cuyos ciudadanos piden mejores condiciones de vida. Los países latinoamericanos, que aún no se reponen de las sucesivas crisis estructurales que han padecido, ahora agudizadas por la pandemia, también representan un desafío para sus élites gobernantes.

El capítulo sobre la importancia de la libertad religiosa tiene también un destinatario concreto: la República Popular China, que no supo abrirse lo suficiente al pacto que concertara con el Vaticano y los aparatos religiosos del Partido Comunista lo están aprovechando para desplazar a los obispos designados desde Roma, sin que la Asociación Católica Patriótica China los incorpore adecuadamente por medio del diálogo.²⁰

Circunstancias parecidas pueden encontrarse en varios escenarios mundiales. Mike Pompeo, entonces secretario de Estado del presidente Trump, también católico, se presentó en Roma sin ser invitado el 30 de septiembre de 2020 y solicitó una entrevista con el papa. Lo atendió el secretario de Estado vaticano, Pietro Parolín, quien le explicó que el papa no recibía a políticos durante procesos electorales en

curso. No podemos descartar que alguien en la curia romana haya filtrado el borrador de *Fratelli tutti*. Evidentemente, Pompeo estaba preocupado por el impacto que tendría la encíclica en las elecciones de noviembre en su país. El candidato opositor, Biden, es católico y, aunque en la encíclica no se menciona a Trump, parecía un “retrato hablado” de la situación estadounidense, donde el racismo y la discriminación racial y étnica son temas de actualidad. La encíclica llegó en un momento muy oportuno, pues la derecha católica americana y la mayoría de los obispos apoyaban decididamente a Trump.

Un pasaje singular es aquel donde Francisco planteó que muchos políticos ateos siguen las enseñanzas de Jesús, mientras que los políticos que se reivindican como muy cristianos, los fariseos contemporáneos, niegan las enseñanzas del cristianismo en sus actos. Arrojó además una descalificación contundente a los partidos demócratas cristianos europeos y latinoamericanos, así como a las corrientes *evangelicals* de los Estados Unidos que respaldan a Trump y rechazan a Biden y Harris catalogándolos como poco creyentes. En síntesis, *Fratelli tutti* puede leerse tanto en el corto plazo como en una perspectiva estratégica hacia el futuro. En México, podría verse como un respaldo al actual presidente Andrés Manuel López Obrador.

Por si quedase alguna duda de sus posturas, Francisco terminó reivindicando el papel de Martin Luther King, pastor bautista que luchó contra el racismo en Estados Unidos, y a Desmond Tutu, obispo anglicano que enfrentó el *apartheid* sudafricano. Cerró el magistral documento con dos oraciones, una para católicos y otra ecuménica. En definitiva, con su tercera encíclica causó y causará mucha polémica dentro de la Iglesia católica, entre otras expresiones del cristianismo, y por supuesto tuvo gran impacto en una sociedad global que llevaba más de siete meses de asedio pandémico.²¹

Situarse en la realidad de los Estados Unidos es inevitable pues la encíclica se publicó un mes antes del día de los comicios, el martes 3 de noviembre de 2020. La jerarquía católica estadounidense, presidida por el arzobispo de Los Ángeles, José Gómez, de la prelatura del Opus Dei, respaldaba en forma ostensible al presbiteriano Trump y se oponía al católico Biden. Este último, si bien muy devoto de la misa dominical, levantaba la “agenda progresista”: derechos a la comunidad LGBTQ+, derecho de las mujeres a elegir sobre sus cuerpos y recurrir al aborto, apoyo a las minorías afroamericanas, hispanas y de religiones minoritarias contra

el “racismo sistémico” de las sociedades WASP (blanco, anglosajón y protestante), que se consideraban dueños de la identidad nacional.

Por si quedaba alguna duda de las estrategias de Francisco, la designación del Milton Gregory, arzobispo de Washington, D.C., como cardenal era una “provocación” para la derecha católica, pues se trató del primer afroestadounidense elevado a esa dignidad, y dejaba una vez más en la banca a los prospectos conservadores, entre ellos al ya mencionado arzobispo de Los Ángeles, José Gómez, también presidente de la Conferencia del Episcopado. Habitualmente esta arquidiócesis es sede cardenalicia y más aún tratándose de la cabeza del episcopado. Algunos más incisivos podían ver detrás de esa medida la pérdida de fuerza del Opus Dei, que fuera tan bien tratado por Juan Pablo II y Benedicto XVI. Y también el fortalecimiento de los sacerdotes religiosos, quienes han incrementado su presencia en el Colegio Cardenalicio, particularmente los jesuitas, que estaban a punto de desaparecer de este importante espacio.

Los derechos de la diversidad sexual y el aborto

En esos días se relanzó una declaración acerca de los homosexuales que hiciera Francisco en 2019 a la empresa Televisa, en un documental sobre su pontificado, señalando en forma sumamente ambigua que aquellos tenían derecho a una familia y a un trato digno. La declaración era lo suficientemente confusa para que no quedara claro si se refería a la familia donde habían nacido o a formar una familia entre personas del mismo sexo. No mencionaba la necesidad de que hubiera algún tipo de reconocimiento en las leyes civiles a esta comunidad y a estas uniones —con lo que las dejaba fuera de las uniones religiosas—, aunque no la negaba expresamente.

La declaración fue rebatida como “insuficiente” por el sector LGTBQ+ y considerada una herejía por los creyentes conservadores. El liderazgo conservador cayó en la provocación y se lanzó a una extravagante iniciativa de excomulgar al papa Francisco, justo mientras las tendencias renovadoras del catolicismo y los cristianos en general aplaudían sus audaces planteamientos. De esta manera Francisco se posicionaba como “incluyente” ante las sociedades del primer mundo, donde el tema de los homosexuales es muy importante, y a la vez lanzaba un mensaje a los jóvenes latinoamericanos, particularmente a la “generación de cristal”, los nacidos después de 1997, para quienes tal signo de apertura podría ayudarle a recuperarlos,

Los jóvenes latinoamericanos, tanto los *millennials* como los *crystal*, critican el doble discurso, la hipocresía y el fariseísmo del clero católico, fuertemente cuestionado por varias razones: el ocultamiento y protección a los pederastas y abusadores sexuales dentro de su propio gremio, su respaldo a las élites económicas y políticas, su clasismo, racismo y falta de un testimonio personal consistente ante una sociedad globalizada donde la información circula “en tiempo real”. Las jerarquías católicas, conscientes de la pérdida sistemática de fieles, se refugian en la idea de que esta situación es transitoria y que pronto las “ovejas extraviadas” volverán al rebaño.

Los conservadores católicos se alineaban para negar la comunión al entonces candidato Biden por respaldar el aborto y rechazaban también a la afroestadounidense Kamala Harris, identificada como miembro de las iglesias bautistas negras que reivindicaban posiciones muy liberales confrontadas con la Convención de Iglesias Bautistas del Sur, caracterizada por sus posiciones conservadoras.

La reivindicación de Martin Luther King no era gratuita. Precisamente en ese momento se desempeñaba como pastor de su histórica congregación en la ciudad de Atlanta nada menos que el candidato a senador demócrata por el estado de Georgia. Junto con un joven politólogo judío de izquierda desafiaban el dominio republicano, y esta elección sería la bisagra que definiría la hegemonía demócrata en el Senado estadounidense, clave para efectuar las reformas prometidas y romper la obstrucción que había sufrido el presidente Obama. Finalmente, ambos demócratas ganaron la elección en un estado tradicionalmente republicano.

El contexto latinoamericano

En América Latina la Iglesia católica mantiene estructuras jerárquicas provenientes de los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, caracterizadas por una selección rigurosa de obispos conservadores que desplazaron a seminaristas y sacerdotes progresistas. Persisten también corrientes renovadoras en las órdenes y congregaciones religiosas que fueron sistemáticamente cuestionadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe, a cargo de Joseph Ratzinger y sus sucesores.

Después del asesinato del arzobispo Arnulfo Romero, de la desautorización de los sacerdotes que colaboraron con el gobierno sandinista, del asesinato del obispo Angelelli de Argentina y de las medidas similares adoptadas en el resto de los países latinoamericanos, se consolidaron las opciones conservadoras alineadas con los

grupos empresariales católicos, que abandonaron la *doctrina social* de la Iglesia y se sumaron al proyecto económico neoliberal que dominó durante alrededor de cuarenta años en la región.

El predominio de los cuadros de la teología de la prosperidad católica²² en la Conferencia del Episcopado estadounidense tenía su correlato latinoamericano en clérigos como el cardenal colombiano López Trujillo, que venía de una larga y exitosa confrontación contra la teología de la liberación latinoamericana y los mandatos del Concilio Vaticano II. Los obispos progresistas habían sido erradicados con Juan Pablo II y Benedicto XVI, aunque a un costo demasiado alto. La baja de fieles en todo el continente se agudizó además por la protección a sacerdotes u obispos católicos acusados abiertamente de proteger pederastas o de ser ellos mismos abusadores.

Para la designación de un nuevo papa, el Consistorio de octubre de 2020 designó a trece cardenales, nueve con derecho a voto y cuatro, mayores de ochenta años, sin derecho a voto. Entre éstos últimos se hallaba el obispo mexicano Felipe Arizmendi Esquivel. Las biografías revelan algunos hechos muy interesantes. La jerarquía premia a los leales de su equipo en la curia romana, a la vez que sigue diversificando el origen nacional dentro del Colegio Cardenalicio, designando cuadros de nacidos en Asia, fortaleciendo a Filipinas (el país asiático con más católicos), a la vez que elige a un nativo de Brunei, uno de los países musulmanes más ricos del mundo y que hace un año ocupó los titulares periodísticos por amenazar de muerte a los homosexuales. La designación de un cardenal africano nativo de Ruanda y de la etnia tutsi, cuya familia fue asesinada, es un llamado a la convivencia, la tolerancia y la reconstrucción del tejido social. Se “premió” a Chile con un cardenal, que es franciscano y que no nació en Chile sino en Navarra, España, para “salvar” a la iglesia chilena de los escándalos de abusos sexuales.

El nombramiento del arzobispo de Washington, D.C., Wilton D. Gregory, reviste interés porque fue el primer afroamericano designado cardenal y es reconocido por líderes religiosos afros protestantes como impulsor de un diálogo ecuménico. Tuvo un papel muy destacado en la crisis de los abusos sexuales, apuntando a neutralizar las estrategias de los católicos conservadores que respaldaban a Trump. No olvidemos que Biden es el segundo presidente católico de Estados Unidos y respaldó las reivindicaciones de la población afro y los colectivos LGBTQ+. Trump también disputaba el estratégico voto católico y propuso a una católica conservadora y anti LGBTQ+ para la Suprema Corte. Francisco golpeó así a la díscola derecha católica estadounidense.

El obispo mexicano Arizmendi fue nominado exactamente un mes después de cumplir ochenta años, por lo que será emérito, pero no tendrá derecho a voto en un cónclave para elegir un papa. Francisco ya seleccionó a tres mexicanos como cardenales eméritos sin derecho a voto en los últimos tiempos (Obeso, Suárez Inda y Arizmendi). México conserva sólo dos votos en el cónclave: Robles Ortega (Guadalajara) y Aguiar Retes (Ciudad de México). El mensaje fue muy claro: la jerarquía mexicana deberá unirse a la línea de Francisco o seguirán teniendo reconocimiento quienes ya salieron y no los activos, que ningunean la propuesta de Roma.

La jugada de Francisco fue una carambola de varias bandas: siguió diversificando el Colegio Cardenalicio que nombrará a su sucesor, fortaleció a los religiosos sobre los diocesanos, respaldó a quienes enfrentaron los escándalos por abusos sexuales, posicionó en Estados Unidos la candidatura del católico Biden —criticado por la derecha católica que apoyaba a Trump— y en México desautorizó a la jerarquía local. Todo ello en un contexto donde gana las simpatías de minorías discriminadas por el sistema: afros, mujeres, LGBTQ+, pobres y “condenados de la tierra”.²³

El diálogo entre las religiones. La relación con el islam

Una vez más, Francisco nos desconcertó con sus estrategias. En su encíclica *Fratelli tutti* confesaba que retomaba esta frase de san Francisco de Asís, quien hace ochocientos años viajó a Egipto para entrevistarse con el gran sultán, una autoridad musulmana. Movidado por esa misma preocupación, el papa Francisco visitó Abu Dabi en febrero de 2019 y ahí se reunió con el gran imán Al-Tayyed. Como resultado del encuentro, firmaron el *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*. Tanto el sultán como el gran imán son religiosos de la versión sunnita del islam.

El diálogo entre religiones se basa en que todas las creencias “caminan juntas como hermanos y hermanas, con la ‘fuerte convicción de que las enseñanzas verdaderas de las religiones invitan a permanecer anclados en los valores de la paz; [...] del conocimiento recíproco, de la fraternidad humana y de la convivencia común’”.²⁴

En marzo de 2021 Francisco fue a Iraq para entrevistarse con el ayatola Al-Sistani, el custodio de la ciudad sagrada de Najaf, donde está la tumba de Ali, el fundador de la tradición chiita del islam, la segunda tendencia en importancia dentro de esta religión del tronco abrahámico, junto con el cristianismo y el judaísmo. A su arribo a Bagdad fue recibido por el presidente y el primer ministro de aquel sufrido país,

quienes proclamaron ese día como un hecho histórico que sería recordado en adelante como el Día de la Tolerancia y la Convivencia. Visitó también la ciudad de Ur, donde según la tradición nació Abraham, el fundador del tronco religioso que diera lugar a las grandes religiones monoteístas, y de regreso en Bagdad dio una misa en la catedral católica de Rito Caldeo.

El domingo 7 de marzo hizo algo aún más atrevido. Voló a Erbil, la capital de la región autónoma del Kurdistán, donde fue recibido también por su presidente. Los kurdos son más de cuarenta millones de personas distribuidas entre seis países de la región, el único conglomerado que no logró formar un Estado nacional. Proponen un confederacionismo democrático y coexisten en su interior diversas religiones, si bien son mayoritariamente musulmanes sunnitas (también hay chiitas, yazidíes, yaresanitas, cristianos y judíos). Se han destacado por su capacidad militar para enfrentar a los fundamentalistas islámicos y controlan además el 25 % del territorio sirio. Tienen una confrontación histórica con Turquía, que los califica como terroristas, mientras que ellos acusan a los turcos de genocidas. Allí el papa ofició misa en un estadio frente a miles de cristianos, sobrevivientes de las masacres del Isis. A la comunidad cristiana de Qaraqosh la alentó a reconstruir y a consolidar su presencia milenaria en la región. El lunes 8 de marzo regresó a Roma.

Con ese viaje Francisco se consolidó como un líder de escala mundial con capacidad de interlocución y convocatoria. A Joe Biden, que trataba de posicionarse en la región bombardeando a los fundamentalistas islámicos en Siria, exhibiendo los dientes desgastados del Imperio, Francisco le explicó con su testimonio la importancia del diálogo: “hablando la gente se entiende”. Fortaleció a los chiitas de Iraq y les quitó liderazgo a los chiitas de Irán, más preocupados por tener bombas atómicas y enfrentados en un conflicto que sólo sirve para debilitarlos. Demostró que él puede dialogar tanto con chiitas como con sunnitas y que son muchos los que quieren la paz, aislando políticamente a los extremistas de todos los bandos.

Fortaleció la presencia de los cristianos y les ofreció una cobertura política y religiosa, abriendo el “diálogo entre las religiones”. Ya terminó la época de las Cruzadas y los ataques punitivos, que sólo sirven para exacerbar los ánimos y dificultar la paz. También se posicionó como líder no sólo de los católicos sino de todos los cristianos de buena voluntad, a la vez que dio un testimonio personal de compromiso con la paz y la convivencia entre las distintas religiones. Acudió precisamente a los lugares que más lo necesitan, al margen de su seguridad personal, tomando

el modelo del martirio, con lo cual deja como un grupo de conspiradores trasnochados a sus críticos en la curia romana, que desaconsejaban ese viaje. En fin, una carambola a varias bandas.

Los que no entienden que no entienden

Mientras Francisco jugó en las grandes ligas mundiales, dando esas lecciones de creatividad, audacia y claridad de objetivos, la jerarquía mexicana se hallaba enfrascada en una pública y estéril discusión sobre a quién le correspondía pagar los gastos hospitalarios del cardenal Norberto Rivera. El actual arzobispo se deslindó del compromiso. La gran lección la dio el ingeniero Carlos Slim Helú, uno de los hombres más ricos del mundo, quien se internó también por covid-19, pero en un hospital público y gratuito. Afortunadamente ambos se salvaron.

El Opus Dei y la Legión de Cristo en la construcción del conservadurismo

Después del Concilio Vaticano II ocurrió una confrontación muy interesante dentro de la Iglesia católica, hecho que se consolidó con la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Medellín, donde se sentaron las bases para una reformulación de las estrategias eclesiales para América Latina. Desde 1978, con el pontificado de Juan Pablo II se inició el desmantelamiento de esta estrategia con bastante éxito. El Vaticano eliminó las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de los movimientos laicales “reconocidos” y se apoyó en movimientos conservadores o carismáticos, tales como Comunión y Liberación, Camino Neocatecumenal, Focolares, la Renovación Carismática, Regnum Chisti, Sodalitio Humanae Vitae, entre otros similares.

Se configuró así una pastoral orientada hacia las élites políticas, sociales y económicas que alejó a los feligreses del trabajo institucional, acentuando los procesos de clericalización y quedando los laicos como simples espectadores. Probablemente la Renovación Carismática o su similar, el Sistema Integral de Evangelización (SINE), mantuvieron una relación más eficiente con un sector de la feligresía, aunque por su propia naturaleza son vistos con cierta desconfianza por los obispos conservadores.

Los movimientos conservadores iniciaron un proceso de construcción de propuestas políticas para lanzarse a la instauración de regímenes de Nueva Cristiandad.

Con este objetivo se aliaron con evangélicos conservadores en movimientos nacionales e internacionales pro vida, que se opusieron a la interrupción del embarazo, incluso en casos de violación o si pusiera en peligro la vida de la madre. También rechazaron las reivindicaciones de género, en particular la legalización de las uniones entre personas del mismo sexo, y defendieron la “familia natural”.

Estas propuestas dejaban de lado cualquier referencia a problemas sociales y económicos. En contraste, la encíclica *Fratelli tutti* hace énfasis en la desigualdad social y la crítica del neoliberalismo económico como formas de egoísmo, individualismo y negación de ayuda a los miembros más desfavorecidos de la sociedad. La estrategia de Francisco fue no polemizar con estos sectores, sino simplemente colocarse junto a la mayoría de su feligresía, tratando de captar los temas prioritarios que le interesan y afectan.

Testimonio, martirio y legitimidad ante la crisis del catolicismo

Cuestión estratégica de cualquier iglesia que se respete es la de preservar su capital simbólico. Una construcción milenaria del catolicismo está íntimamente relacionada con el reconocimiento de su eficacia simbólica: los feligreses estarían convencidos de que sus prácticas religiosas son importantes para sus vidas. En cambio, si ponen la religión como algo secundario o superfluo, esto denota una crisis de la propuesta religiosa. Durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI se inició una crisis en el catolicismo latinoamericano, que se expresó en la disminución de su feligresía en toda la región. El Anuario Estadístico de la Iglesia Católica muestra la caída sistemática de bautizos, primeras comuniones y confirmaciones, que son los rituales de paso que incorporan niños y adolescentes a la Iglesia. El descenso de esas cifras, contrastado con los datos del Registro Civil, se articula con el de los matrimonios religiosos. En México, por ejemplo, entre 2008 y 2018 bajaron de 428 000 a 238 000, prácticamente la mitad. Algo similar sucedió en América Latina, donde los especialistas tratamos de conocer quiénes crecieron más, si los cristianos evangélicos o los no creyentes.

Complicó esa situación las depuraciones o cacería de brujas aplicadas contra sacerdotes y obispos progresistas que fueron descalificados, deslegitimados, suspendidos de sus funciones sacerdotales o expulsados de los seminarios cuando se les detectaba su tendencia liberadora. Actualmente, la caída de vocaciones sacerdotales y el envejecimiento del clero, de los religiosos y religiosas es un fenómeno

reconocido por los jerarcas. La teoría del “goteo” religioso, según la cual si los líderes sociales, políticos y empresariales eran católicos la sociedad latinoamericana los seguiría, mostró su ineficacia. Las élites están en crisis pues tampoco supieron interpretar los cambios en los problemas sociales que se agudizaron durante la pandemia, cuando los políticos fallaron en afrontar la contingencia.

Consciente de tal estado de cosas, Francisco pasó a la ofensiva con su encíclica *Fratelli tutti*, llamando a la fraternidad, al amor al prójimo y a la solidaridad, así como al diálogo entre las religiones en un mundo azotado por el odio y los fundamentalismos religiosos. El 23 de abril de 2021 beatificó a los Mártires del Quiché, en Guatemala, siete laicos y tres misioneros españoles que fueron asesinados en el marco de la guerra civil entre 1980 y 1991 por sicarios vinculados a grupos paramilitares. Años antes había canonizado al arzobispo Arnulfo Romero, asesinado en plena homilía por un militar salvadoreño, y al jesuita Rutilio Grande, también víctima de militares. En la misma perspectiva, elevó a la dignidad de cardenal al obispo auxiliar de San Salvador, Gregorio Rosa Chávez, quien fuera el hombre de confianza de san Arnulfo Romero, descalificando con esta medida a los obispos conservadores que tenían “congelado” al ahora cardenal.

El 30 de abril siguiente beatificó a José Gregorio Hernández Cisneros, médico venezolano que vivió a principios del siglo pasado y que es muy reverenciado por los pobres en materia de salud. En este caso, el papa aprovechó para llamar a la sociedad venezolana a reconciliarse y resolver sus profundas diferencias; por si quedaban dudas del mensaje, nombró a Hernández copatrons del Ciclo de Estudios de Ciencias de la Paz de la Universidad Lateranense. Un santo razonablemente alejado de la crisis actual, pero con temáticas muy vigentes: de nueva cuenta el papa intentó mediar en la cada vez más compleja situación venezolana.²⁵

El papa trató de recuperar el capital social de la Iglesia católica, consistente en el compromiso y cercanía con los pobres y los procesos sociales, alejándose de la teología de la prosperidad (la opción por los ricos) de sus antecesores, que sólo sirvió para distanciar a la Iglesia de los pueblos latinoamericanos, lo que fue hábilmente aprovechado por sus oponentes. Podemos así entender su viaje a países con conflictos bélicos (República Centroafricana o Iraq), que sus asesores y las potencias occidentales no aprobaban. Lo mismo en México, el viaje del nuncio apostólico Franco Coppola a la sufrida comunidad de Aguililla, Michoacán, campo de batalla de distintas facciones del crimen organizado, y su llamado a que sus hermanos obispos lo inviten a comunidades en situaciones similares. Parece que el nuncio “no

tiene quien le escriba”, aunque experiencia no le falta: Coppola era el nuncio en República Centroafricana y Francisco pudo ver *in situ* la precariedad y peligro en que desempeñaba su tarea, lejos de la frivolidad de la curia romana. Con ese perfil, México era el destino ideal.

El testimonio y el martirio han sido los terrenos en que las religiones, no todas, lograron pasar la prueba de fuego y potenciarse en las distintas sociedades. El mundo de la pospandemia se nos presenta como un espacio incógnito, donde las diferentes religiones esperan legitimarse, aunque “muchos son los llamados y pocos los escogidos” (Mateo, 22: 14).

Las dificultades de la geometría político-religiosa latinoamericana

Los periodistas especializados han simplificado las tendencias del campo político religioso mexicano y latinoamericano al encasillar a ministros y creyentes entre liberales y conservadores. Serían liberales y de izquierda aquellos que están de acuerdo con la interrupción del embarazo, el matrimonio igualitario y la legalización de la marihuana. Los conservadores y derechistas serían quienes defienden “la familia tradicional”, se oponen a la interrupción del embarazo y no están de acuerdo con la legalización de la marihuana. Si observamos con cuidado, estas contradicciones se refieren a cuestiones de ética y moral centradas en la percepción de ciertos modos de consumo o de organización social y familiar. Después de leer *Los hijos de Sánchez*, de Oscar Lewis, cabría preguntarse si las “casas chicas” a cargo de “esposas secundarias” también son parte de la “familia tradicional”.

En la Iglesia católica y en ciertas tendencias evangélicas conservadoras hubo y hay una cacería de brujas de sacerdotes y pastores “liberales”, que con mucha eficacia han logrado institucionalizar un discurso conservador, basándose en la interpretación de ciertos textos bíblicos; aunque como suele suceder, los liberales también acuden a otro repertorio de citas bíblicas.

¿Cuáles han sido los resultados de estas confrontaciones políticas y teológicas? Los resultados están a la vista: ha disminuido radicalmente la feligresía de la Iglesia católica y las corrientes históricas del protestantismo no han captado nuevos feligreses, salvo algunas excepciones. En un mensaje en la apertura de la 110ª Asamblea Plenaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano, el 13 de abril de 2021, el nuncio Coppola señaló a los obispos la crisis institucional. Mediante un manejo

estadístico poco habitual en los líderes religiosos, mostró cómo el impacto del catolicismo en la vida social se derrumbó. Su discurso fue demoledor. Los obispos no están haciendo su trabajo.²⁶ Algo similar sucede en muchos países de América Latina; por ejemplo, las últimas investigaciones en Colombia muestran que los católicos han bajado al 57.2 % de la población del país.²⁷

Los sacerdotes pugnaron por adecuar el discurso a las preocupaciones de sus feligreses. El papa Francisco, en un saludo muy peculiar en el Pío Colegio Mexicano de Roma el 29 de marzo de 2021, les recordó que

La mundanidad espiritual, podemos decir la mundanidad pastoral, espiritual, o sea el modo de vivir espiritualmente mundano de un sacerdote, de un religioso, una religiosa, un laico, una laica, la mundanidad espiritual es el peor de los males que le puede suceder a la Iglesia. Literal. Peor aún que la época de los Papas concubenarios [*sic*]. Por favor, cuídense de la mundanidad. Es la puerta de la corrupción.²⁸

Este párrafo fue “caritativamente” modificado del boletín informativo que se distribuye a la prensa, en la nota redactada por Mireia Bonilla titulada “Los sacerdotes mexicanos”: “deben aprender a quitarse las sandalias”. Censura a Francisco y elimina lo que en términos periodísticos sería la nota, para darnos una versión tergiversada de lo que dijo Su Santidad sobre los sacerdotes (y obispos) mexicanos, a quienes comparó evidentemente con los papas concubenarios. Un lector interesado puede comparar los textos de la versión oficial del Vaticano con lo que dice el boletín informativo, el cual es usado habitualmente por los periodistas para armar la noticia. Quienes sólo leyeron a Bonilla se quedaron sin la información completa.²⁹

Ratificando las preocupaciones papales, el 8 de abril de 2021 conocimos la sentencia aplicada al sacerdote Francisco Javier Bautista, a quien se condenó a 27 años de cárcel por asesinar al diácono que colaboraba con él. Este acontecimiento que conmovió a la opinión pública se asoció a las denuncias por abusos sexuales y patrimoniales de los sacerdotes, y al escándalo por el pago de 100 000 pesos a los obispos de Chihuahua y 200 000 al arzobispo en la nómina secreta del encarcelado gobernador César Duarte. Evidentemente la mundanidad es un problema de la Iglesia.³⁰

En contextos como los descritos, los mensajes conservadores son observados con mucha suspicacia por los jóvenes, quienes buscan refugio en otras iglesias o simplemente eliminan las preocupaciones religiosas de sus prioridades. Ello se ve reflejado en las distintas formas de relegar la religión de la sociedad y particularmente

entre los jóvenes. Tenemos tres fuentes: para Argentina, la Segunda Encuesta realizada por el CEIL-Conicet; la de Visión Mundial para Colombia y el Censo de 2020 en México. Según la información recolectada, la mayoría de los jóvenes son incluyentes, están en desacuerdo con la homofobia y consideran que la interrupción del embarazo es una decisión que sólo la mujer involucrada debe tomar. El Estado debe respetar las decisiones de sus ciudadanos en su vida personal y no puede regir la vida privada. Las iglesias deben reformular sus propuestas y abandonar la promesa (y amenaza) de castigos celestiales.

El desafío para los ministros de culto consiste en desarrollar una pastoral de acompañamiento a sus feligreses, sobre todo a los jóvenes, y deben estar dispuestos a aprender de ellos. Con la pandemia se elevaron los altos niveles de pobreza en nuestras sociedades, haciendo urgente que los religiosos asuman la cuestión social y abandonen las categorías de “liberales y conservadores” construidas en otras realidades sociales del primer mundo. El reto es entender cómo, en situaciones muy difíciles, los pobres construyen formas específicas de espiritualidad con otras variables que no son precisamente los temas sexuales y reproductivos. Los teólogos entrevistados aportan otros conceptos, como “democráticos”, “autoritarios”, “progresistas”. Nos falta recorrer un largo camino para explicar nuestras realidades, desde nuestras perspectivas y con nuestras propias categorías analíticas.

Conclusiones

La encíclica *Fratelli tutti* es un documento estratégico en la propuesta del papa Francisco que puede ser leído desde cuatro perspectivas siguiendo los “tiempos” de los que habla F. Braudel.³¹ El “tiempo corto” de los acontecimientos ofrece una propuesta viable en la coyuntura de la actual pandemia, que sirvió para recordarnos que todos los seres humanos que poblamos este planeta somos igualmente vulnerables y que sólo apoyándonos mutuamente podremos salir adelante. *Fratelli tutti* es un llamado a la solidaridad, el amor al prójimo y el abandono de prejuicios, racismo y discriminación.

En la “larga duración” (ciclos de cincuenta o sesenta años) Francisco da por terminada la “transición” del Concilio Vaticano II que durante el periodo de Paulo VI trató de consolidarse, para experimentar un fuerte retroceso con la gestión de Juan Pablo II y las ambigüedades de Benedicto XVI. Francisco inauguró una etapa de consolidación de las reformas del Concilio pugnando por la pluralidad, la diversidad y la

universalidad de la Iglesia, asumiendo que hay otras formas de cristianismo y otras religiones. Reconoció que “fuera de la Iglesia también hay salvación”, abriendo el diálogo con protestantes y pentecostales, con otros monoteístas como judíos y musulmanes, y con otras religiones de tradiciones culturales diversas. Al compartir el vínculo con lo sagrado, aisló las perspectivas fundamentalistas, que excluyen el diálogo y la convivencia interreligiosa. Es ahora más audaz y tiende el diálogo con los “no creyentes”: “hay ateos que siguen mejor las enseñanzas de Cristo” que algunos políticos que se reclaman cristianos.

Ya cuando estaba por cerrar este texto se publicó un *motu proprio*, decreto vaticano que prohíbe prácticamente la celebración de misas en latín siguiendo las reglas preconciatales. Con ello, Francisco termina de romper los puentes con las tendencias revisionistas del Concilio.

En el campo de la “larguísima duración” (ciclos de alrededor de cuatrocientos años) está la reconciliación con luteranos y pentecostales italianos. Viajó a Suecia para celebrar los quinientos años de la Reforma luterana y, en un gesto de humildad, reconoció que las críticas de Lutero eran acertadas y que la Iglesia católica tiene que reconocer la verdad de los procesos históricos. Para un miembro de la Compañía de Jesús, creada precisamente para enfrentar “la herejía luterana” e impulsar la Contrarreforma definida en el Concilio de Trento, eso no es nada sencillo.

En esa perspectiva, cita más a menudo la Biblia que la Tradición de la Iglesia, algo que no sucedía ni sucede con los integristas católicos, que se refieren a la Tradición y muy raramente a la Biblia, ni siquiera al Nuevo Testamento. Rompió además con la tradición de las Cruzadas y rescató el diálogo interreligioso que inauguró hace ochocientos años san Francisco de Asís.

La propuesta del diálogo interreligioso rescató el papel del pastor bautista defensor de la no violencia Martin Luther King, del obispo anglicano sudafricano Desmond Tutu y del Mahatma Gandhi de la tradición hinduista.

En el tiempo estructural, el tiempo de los mitos diría Braudel, donde se mueven mejor los antropólogos, donde todo parece que está “congelado” en el tiempo, pero sólo se mueve más lentamente, está la búsqueda de la legitimidad del discurso de Jorge Mario Bergoglio. Francisco siempre se refiere a las Sagradas Escrituras como la fuente de su legitimidad y desde esta perspectiva evalúa la Tradición histórica de la Iglesia, la cual es constantemente revisada a la luz del texto sagrado.

Texto magistral, la encíclica *Fratelli tutti* está escrita por un papa que quiere presentarse al pueblo de Dios como un hombre humilde y que predica con el ejemplo. Se sirve a sí mismo la comida en el comedor de la Residencia de Santa Martha, se lustra los zapatos, cuando era arzobispo de Buenos Aires no tenía vehículo particular y se trasladaba en transporte público, va personalmente a pagar sus cuentas, a encargarse de un nuevo par de anteojos. No se pierde en la banalidad y está dispuesto al martirio, viajó a la República Centrafricana en plena guerra civil, fue a Iraq en medio del conflicto bélico. Como se dice en términos populares, “no pierde piso” e implantó el modelo “sencillito”. El problema lo tienen el clero y los jerarcas, obligados a revisar sus estilos de vida principescos que los mantienen alejados de sus feligreses.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ Coincidimos con Leach cuando plantea que la sociedad, matemáticamente hablando, no es un agregado de cosas, sino un agregado de variables, que los modelos estructurales generalizados no se aplican únicamente a sociedades del mismo tipo estructural aparente y que una misma ordenación estructural puede encontrarse en cualquier tipo de sociedad. Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica en la comunicación de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 20-21.

² Elio Masferrer Kan, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, CIICH-UNAM-Plaza y Valdés, 2004, p. 41.

³ *Ibidem*, p. 310.

⁴ Elio Masferrer Kan, *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*, Buenos Aires / México, Libros de la Araucaria, 2009; Elio Masferrer Kan, *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*, Buenos Aires / México, Libros de la Araucaria, 2013.

⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

⁶ Manuel M. Marzal (comp.), *El rostro indio de Dios*, México, CRT-UIA, 1994.

⁷ Norman Novak, *¿En verdad liberará? Discusiones sobre la teología de la liberación*, México, Diana, 1988.

⁸ Elio Masferrer Kan, “Algunas claves importantes para entender a Francisco”, en Isabel Rau-ber (comp.), *Hagan lío. Mensaje del papa Francisco a la juventud latinoamericana*, Buenos Aires, Peña Lillo–Contin, 2017, pp. 53–62).

⁹ Elio Masferrer Kan, “Del proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a Norberto Rivera”; *Cuicuilco*, núm. 79, 2020a, pp. 19–55.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Elio Masferrer Kan, “La eficacia simbólica en un mundo en crisis. Pandemia y campo político religioso”, *Religiones Latinoamericanas*, nueva época, núm. 6, julio–diciembre, 2020b, pp. 29–56, recuperado de: http://www.religioneslatinoamericanas.com.mx/wp-content/uploads/2021/03/Textos_6-2-Elio.pdf.

¹² Eugenia Allier Montaño, “Balance de la historia del tiempo presente. Creación y consolidación de un campo historiográfico”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 65, pp. 100–112, p. 109, recuperado de: <https://journals.openedition.org/revestudsoc/10356>, consultado 22 julio 2021.

¹³ “Turkson: hay obispos y sacerdotes que obstaculizan la difusión de la “Laudato si””, *La Stampa*, 8 de noviembre de 2018, recuperado de: <https://www.lastampa.it/vatican-insider/es/2018/11/09/news/turkson-hay-obispos-y-sacerdotes-que-obstaculizan-la-difusion-de-la-laudato-si-1.34059026>.

¹⁴ Francisco [Jorge Mario Bergoglio], “Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, recuperado de: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

¹⁵ Elio Masferrer Kan, *op. cit.*, 2017, p. 60.

¹⁶ Xavier Albó y Mauricio Mamani, “Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras”, en Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1980, pp. 283–326, p. 285.

¹⁷ Manuel Marzal, “¿Es posible una iglesia indígena en el Perú?”, *América Indígena*, vol. xxxiii–1, núm. III, 1973, pp. 107–123. p. 107.

¹⁸ “¿Está el papa Francisco preparando una encíclica sobre la fraternidad humana?”, *Aleteia*, 27 de agosto de 2020, recuperado de: <https://es.aleteia.org/2020/08/27/esta-el-papa-francisco-preparando-una-enciclica-sobre-la-fraternidad-humana/>

¹⁹ Elio Masferrer Kan, *op. cit.*, 2020b, p. 53.

²⁰ Elio Masferrer Kan, “Ganar perdiendo. El acuerdo entre China y el Vaticano”, *El Universal*, 28 de septiembre de 2018, recuperado de:

<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/elio-masferrer-kan/mundo/ganar-perdiendo-el-acuerdo-entre-china-y-el-vaticano>.

²¹ Francisco [Jorge Mario Bergoglio], “Carta encíclica *Fratelli tutti*, del santo padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social”, recuperado de: http://www.vatican.va/content/francisco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

²² Norman Novak, *op. cit.*, p. 15.

²³ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, pról.. de J.P. Sartre, México, FCE, 1963.

²⁴ *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, Abu Dabi, 4 de febrero de 2019.

²⁵ Francisco [Jorge Mario Bergoglio], “Quirógrafo del santo padre Francisco sobre la disposición de que el venerable siervo de dios José Gregorio Hernandez Cisneros sea copatrons del ciclo de estudios en ciencias de la paz de la Pontificia Universidad Lateranense”, recuperado de: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2021/documents/papa-francesco_20210426_chirografo.html.

²⁶ Franco Coppola, “Mensaje del nuncio apostólico en la CX Asamblea Plenaria”, recuperado de: <http://diocesisdepapantla.org.mx/2021/04/13/mensaje-del-nuncio-apostolico-en-la-cx-asamblea-plenaria/>.

²⁷ William M. Beltrán y Sonia P. Larotta Silva, *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa 2019*, Bogotá, World Vision, 2020, p. 19.

²⁸ “Udienza alla Comunità del Pontificio Collegio Messicano”, 29 de marzo de 2021, recuperado de: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/29/0190/00416.html>.

²⁹ Mireia Bonilla, “Francisco a sacerdotes mexicanos: ‘Deben aprender a quitarse las sandalias’”, *Vatican News*, 29 de marzo de 2021, recuperado de: <https://www.vatican-news.va/es/papa/news/2021-03/francisco-sacerdotes-mexicanos-aprender-a-quitarse-las-sandalias.html>

³⁰ “Dan 27 años de cárcel al padre Francisco Javier por el asesinato de Leonardo Avendaño”, *El Universal*, 8 de abril de 2021, recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/metropoli/cdmx/dan-27-anos-de-carcel-al-padre-francisco-javier-por-el-asesinato-de-leonardo-avendano>.

³¹ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1980.

La praxis católica como praxis política. La encíclica *Fratelli tutti* y el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur

Mario Camarena Ocampo*

Lourdes Villafuerte García*

Resumen

El artículo nos explica cómo la encíclica *Fratelli tutti* es una toma de posición del papa Francisco respecto de dos cuestiones: la crítica al neoliberalismo y a la forma de hacer política clientelar. El movimiento popular y pueblos y colonias del sur la lee con base en su experiencia de vida en los últimos cuarenta años que los lleva hacer una crítica al clericalismo de la diócesis de la ciudad de México.

Palabras claves. encíclica, movimiento popular, político, lenguaje, memoria.

Abstract

The article explains how the Encyclical *Fratelli tutti* is a position taken by Pope Francis with respect to two aspects: the critique of neoliberalism and the clientelistic form of politics. The popular movement and the peoples and neighborhoods of the south read it based on their life experience in the last 40 years, which leads them to criticize the clericalism of the diocese of Mexico City.

Keywords: encyclical, popular movement, political, language, memory.

La política como praxis católica es uno de los temas de la encíclica *Fratelli tutti*. Francisco plantea como noción de política el ejercicio del poder encaminado a fomentar la amistad social y el verdadero bien común, a luchar por la dignidad de las personas y “por un destino” que es una vida justa y sana para todos.¹

La encíclica es una carta que aborda algún problema o asunto que atañe al conjunto de los católicos y que muestra el discernimiento del sumo pontífice. A este tipo de reflexión se le llama “el magisterio del papa”. Antaño, la encíclica la dirigían los

obispos a los fieles. Con el paso del tiempo, los papas hablaron por este medio a los obispos y a los fieles católicos, y a partir de Juan XXIII algunas encíclicas se dirigen a todas las “personas de buena voluntad”, como es el caso de *Fratelli tutti*.²

El tema de la encíclica en comento es la mejor manera de fomentar la fraternidad universal. Constituye una toma de posición del papa Francisco respecto de dos aspectos: por una parte, hay una crítica al capitalismo y en particular al neoliberalismo, cuyos principios hacen imposible alcanzar la fraternidad universal. Los valores del mercado no resuelven los grandes problemas sociales ni mucho menos la desigualdad. Francisco pugna por “rehabilitar una sana política que no esté sometida al dictado de las finanzas”³ y que tome en cuenta a los pobres como sujetos activos: “superar ‘esa idea de las políticas sociales concebidas como una política *hacia* los pobres pero nunca *con* los pobres, nunca *de* los pobres””.⁴ Por otra parte, dirige una crítica al clericalismo y a la burocratización que priva en la Iglesia y que ha hecho a un lado al pueblo.

El papa toma posición en favor de los valores comunitarios, la amistad social, la fraternidad y el cuidado del medio ambiente; se manifiesta contra el descarte, el individualismo y la competencia del mercado. La pandemia de covid-19 puso en evidencia la debilidad de estos últimos, inservibles para la mayoría, y es cada vez más evidente que la humanidad necesita la cooperación y, sobre todo, el diálogo.⁵ La reacción de la derecha en el mundo, incluyendo la propia de la Iglesia, ha mostrado ya su apuesta por el individualismo y la competencia.

Los habitantes del pueblo de San Pedro Mártir, muy acostumbrados a prácticas comunitarias desde 1966 con la llegada del padre Jesús Ramos, se vieron encerrados en sus casas por la pandemia y alejados de la parroquia por los recientes cambios en la arquidiócesis de México. Como teníamos disposición para emprender un proyecto conjunto, comenzamos a reunirnos una vez por semana para reflexionar acerca de diferentes temas religiosos, y con la publicación de *Fratelli tutti* decidimos hacer una lectura atenta, comentando cada uno de los capítulos. A raíz de esta reflexión comenzamos a identificarnos como Comunidad Fratelli Tutti.

Además de reflexionar y discutir la encíclica, también analizamos nuestra realidad, por lo que se planteó la pregunta: ¿cómo construir una comunidad en una sociedad enferma y sin memoria? Los habitantes del pueblo reflexionaron de acuerdo con el contexto que se está viviendo, al cual nos referiremos a continuación.

La pandemia irrumpió en nuestras vidas al cambiar por completo la manera de relacionarnos: no podíamos tocarnos ni reunirnos; las autoridades sanitarias emitieron recomendaciones tajantes y todos tuvimos que encerrarnos en casa. Los sam-pedreños comenzaron a buscar, como lo han hecho muchos pueblos del mundo, formas de relacionarse y de solidarizarse con los enfermos, que paulatinamente fueron apareciendo, cada vez más. El miedo a la enfermedad y a la muerte se hicieron compañeros frecuentes. Para no perder el contacto se acudió a los medios tradicionales y a los digitales, las llamadas por teléfono y mediante internet, que se convirtió en algo esencial. El teléfono celular fue el medio que el pueblo encontró para reunirse y no perder el contacto. Hay que recalcar que los miembros de la Comunidad somos mayores y plantamos cara a la brecha digital, sorteamos la dificultad de adaptarnos al medio virtual para conservar nuestra comunidad.

Por otra parte, en diciembre de 2017 fue nombrado arzobispo de México el cardenal Carlos Aguiar Retes, quien comenzó una reconfiguración territorial, para lo cual creó tres nuevas diócesis (Azcapotzalco, Iztapalapa y Xochimilco). A petición de Andrés Vargas, entonces obispo auxiliar de la Arquidiócesis de México, un grupo de antropólogos e historiadores que formábamos parte del Ministerio de la Memoria, conocidos como “los hermanos antropólogos”, planteamos en el manuscrito *Reflexiones desde la antropología en torno al impacto de las nuevas diócesis en los pueblos de Tlalpan y Xochimilco* los estragos que se causaría a los fieles de los pueblos de la montaña y de la zona lacustre del sur de la Ciudad de México conculcando sus derechos culturales con la nueva división.

Durante siglos hubo una estrecha relación entre los pueblos (varios de ellos originarios) de Xochimilco, Tlalpan y el Ajusco, que fue fortalecida a fines de la década de 1960 mediante un proceso de reconstrucción de lazos. A raíz del Concilio Vaticano II y con la aparición de la teología de la liberación, así como las reuniones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, se trabajó en una pastoral conjunta, con un mayor aprecio de la religiosidad popular y una gran participación laical en la toma de decisiones. De igual manera, se propiciaron grupos familiares de estudio y comunidades de base en que, a la luz de las Sagradas Escrituras, se reflexionaba acerca de la situación de la sociedad en general y del pueblo en particular.

Estas prácticas duraron más de cincuenta años en San Pedro Mártir y contribuyeron a resistir diversos embates de los gobiernos del PRI, tales como la construcción del Colegio Militar, los abusos del “Negro” Durazo, el acaparamiento de agua por parte de los hoteleros y, recientemente, contra la instalación ilegal de una gasolinera en

los linderos del pueblo y las afectaciones de la construcción del segundo piso en la autopista México–Cuernavaca. Por otra parte, hubo un diálogo fraterno con diversas iglesias cristianas (anglicanas y mormonas), con musulmanes y budistas, derribando muros y construyendo puentes.

Con la elección del actual arzobispo, vino un cambio radical: la división de la arquidiócesis y un despido grosero de diversos sacerdotes que habían participado en las prácticas que hemos descrito, para hacer un cambio en las parroquias. Se ha aseverado que las parroquias se dividieron en tres categorías según el monto estimado de dinero que entra en cada una, y que la arquidiócesis reservó para sí los dos templos con más ingresos y las zonas *clase medieras*, en clara preferencia por el dinero.⁶

Los antropólogos opinamos en el manuscrito ya citado que tal cambio tendría un impacto negativo en el tejido social de los pueblos de la montaña y la zona lacustre, pues se rompería la antigua relación que estos pueblos han tenido a través de sus fiestas patronales, cuando se da el fenómeno de “las promesas”, es decir, una delegación de cada pueblo asiste como invitado a las fiestas patronales del pueblo que celebra, tanto al oficio litúrgico como a la comida ofrecida por los lugareños a los invitados. Las parroquias de los pueblos de San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec, Santo Tomás Ajusco y San Miguel Topilejo cohesionan a los pueblos de Tlalpan y Xochimilco, constituyendo una región con memoria común, y comparten una religiosidad que los identifica a todos, ya sean de zona montañosa o lacustre.

Si bien estos pueblos han experimentado transformaciones debido al crecimiento demográfico y al proceso de urbanización de la Ciudad de México, aún conservan el carácter de su origen rural, el cual se expresa en su organización y cultura comunitaria, sus fiestas patronales, e incluso su lenguaje y forma de vestir; es de destacar la solidaridad que hay entre ellos en momentos de crisis. Estos pueblos han emprendido una lucha por conservar su estatuto de pueblo originario, dentro de lo cual las fiestas patronales son un elemento cultural importantísimo.⁷

Los pueblos de la montaña y la zona lacustre comparten una tradición de participación comunitaria; los párrocos que han estado en estos pueblos han tenido la preocupación por generar procesos y no por dominar espacios, de manera que construyeron una pastoral junto con los laicos, y al hacerlo procuraron respetar sus valores, tradiciones, cultura y formas de organización.⁸

La jurisdicción de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir era muy extensa, pues abarcaba los pueblos originarios de la sierra del Ajusco: Santo Tomás y San Miguel, con su colonia La Felicidad; abarcaba también los pueblos de la zona lacustre, tales como Chimalcoyotl, San Pedro Mártir, con sus colonias: Santa Ana, La Puerta, Las Águilas y Los Volcanes; San Andrés Totoltepec, con sus colonias: Pedregalito, Xitle y Héroes de 1910; San Miguel Xicalco y Magdalena Petlascalco. Todos estos lugares, antes rurales, sufrieron un proceso de urbanización, con la consiguiente pérdida de sus ejidos, tierras comunales y pequeñas propiedades de cultivo, para convertirse en pueblos urbanos.⁹

A partir de la llegada del padre Jesús Ramos Muñoz y con los vientos renovadores del Concilio Vaticano II (1962–1965), así como la celebración de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), y la llegada de un grupo de religiosas de la Congregación de las Hermanas del Servicio Social, se impulsó una pastoral de conjunto en todo el corredor de pueblos ya mencionados, dentro del espíritu de la teología de la liberación, lo cual comprendía: que la Iglesia acompañara al pueblo en sus luchas, respeto a las manifestaciones de la religiosidad popular, fomentar el diálogo con otras denominaciones cristianas y no cristianas, y la praxis cristiana con preferencia por los pobres. Esta forma de vivir el cristianismo fortaleció la identidad del pueblo como tal, permitiéndole enfrentar los agravios políticos y sociales que vivió.¹⁰ Esta situación ha sido coherente con lo que dice el papa Francisco:

No es nunca el pastor el que le dice al laico lo que tiene de hacer o decir, ellos lo saben tanto o mejor que nosotros. No es el pastor el que tiene que determinar lo que tienen que decir en los distintos ámbitos los fieles [...] por eso, debemos reconocer que el laico por su propia realidad, por su propia identidad, por estar inmerso en el corazón de la vida social, pública o política, por estar en medio de nuevas formas culturales que se gestan continuamente tiene exigencia de nuevas formas de organización y de celebración de la fe.¹¹

Los laicos de estos pueblos han sido partícipes en la construcción de los planes pastorales,¹² asambleas parroquiales,¹³ comunidades eclesiales de base¹⁴ y la religiosidad popular; es decir, son agentes activos de la vida parroquial, por lo que incorporarlos a una nueva diócesis sin consultarlos es violentar sus formas de vida y promover el clericalismo, el cual, como menciona el papa Francisco:

no sólo anula la personalidad de los cristianos, sino que tiene una tendencia a disminuir y desvalorizar la gracia bautismal que el Espíritu Santo puso en el corazón de nuestra gente. El clericalismo lleva a la funcionalización del

laicado; tratándolo como “mandaderos”, coarta las distintas iniciativas, esfuerzos y hasta me animo a decir, osadías necesarias para poder llevar la Buena Nueva del Evangelio a todos los ámbitos del quehacer social y especialmente político. El clericalismo lejos de impulsar los distintos aportes, propuestas, poco a poco va apagando el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar en el corazón de sus pueblos. El clericalismo se olvida que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el Pueblo de Dios [...] y no solo a unos pocos elegidos e iluminados.¹⁵

El 28 de septiembre de 2019 se aprobó la fundación de las nuevas diócesis de Xochimilco, Iztapalapa y Azcapotzalco, y se hizo una nueva división territorial. Los cambios, que se hicieron sin conocer el proceso histórico, sin apreciar la memoria de los laicos y sin su participación, atentan contra la rica cultura comunitaria de esos pueblos y su identidad, toda vez que, si están obligados a relacionarse con feligreses urbanos de clase media que desprecian lo rural, lo indígena o comunitario y sus formas de religiosidad popular, se tendrá como resultado la segregación, la discriminación y la destrucción, a la larga, de importantes derechos a la propia cultura que los pueblos originarios han ganado. Tal despojo redundará en una división de cultura y de clase que no abona a las relaciones sociales forjadas con tanto trabajo y, en última instancia, tampoco es propicia para la unidad de la Iglesia.

Ése es el contexto en que apareció *Fratelli tutti* en el pueblo de San Pedro Mártir. Al comenzar la pandemia, hubo un momento de desconcierto por la interrupción de las relaciones sociales comunitarias, aunado a la llegada de un nuevo párroco, quien pidió obediencia a contrapelo del plan de sinodalidad (participación laical) y vinculación social que impulsaba el papa. La primera acción fue echar a “los hermanos antropólogos”, y a todos los que no estaban de acuerdo con el nuevo modelo de Iglesia inclinada al dinero. Pasado algún tiempo, vimos que una parte de la comunidad que vivió la teología de la liberación quedó fuera de la parroquia y los nuevos sacerdotes se encerraron dentro de ella. Algunos miembros de las comunidades eclesiales de base entraron en contacto con la prestigiosa Escuela de Teología y Ministerios del Boston College para tomar unos cursos titulados “Formación de temas de cristología para seguir a Jesús en comunidad” y “Espiritualidad”. A punto de concluir el segundo, se publicó *Fratelli tutti*, por lo que todo el grupo se avocó a reflexionar acerca de este documento.

A lo largo de la encíclica hay una toma de posición crítica respecto al neoliberalismo y el dogma del libre mercado: “El mercado solo no resuelve todo, aunque otra vez

nos quieran hacer creer ese dogma de la fe neoliberal. Se trata de un pensamiento pobre, repetitivo, que propone siempre la misma receta frente a cualquier desafío que se presente. El neoliberalismo se reproduce a sí mismo sin más, como único camino para resolver los problemas”. Francisco critica no sólo las actitudes hacia los migrantes, sino la causa de la migración, o sea, la profunda desigualdad entre naciones ricas y pobres; la tendencia del neoliberalismo a descartar a las personas, la memoria y la conciencia histórica; la espiritualidad individualista. Al mismo tiempo, pugna por una resignificación de ciertos conceptos, entre los que destacan pueblo, fraternidad y política.¹⁶

La polarización creada de manera artificial en la dicotomía populista/no populista no lleva muy lejos el análisis, pues el “populismo” es lo opuesto al “liberalismo”.¹⁷ Aquellas políticas que fomentan los derechos fundamentales de las personas, el respeto por sus organizaciones y la valoración de sus manifestaciones culturales son tildadas de “populismo”, frente a la supuesta “libertad” del liberalismo, que fomenta el individualismo, la competencia, el “éxito” y la acumulación de bienes. Lo que plantea Francisco es una crítica a este tipo de lenguaje y a las conductas que conlleva, pues prácticamente descartan al pueblo como concepto y como realidad, con el consiguiente riesgo de descartar incluso la democracia. Al político que busca el bien común cristalizado en los derechos de las personas se le descalifica como populista. Los valores del mercado deshumanizan a las personas para convertirlas en mercancía y consideran descartables a muchos sectores, principalmente a los pobres.

Para contrarrestar estos devastadores efectos, se necesita revalorar el concepto de pueblo, con toda su diversidad, riqueza, complejidad y contradicciones. Ni la economía ni la ideología deben estar por encima de la política ni sustituir al Estado. La caridad debe encaminarse al fomento de las comunidades, el trabajo colectivo y la colaboración entre las personas para así lograr el bien común.

El lenguaje es una acción política donde hay que redefinir ciertos conceptos y palabras quitándoles el sustrato despectivo que considera pasivo al pueblo para redefinirlo como activo, especialmente en voces como “pueblo” y “popular”. ¿Qué es “pueblo”? Es un conjunto de personas que convive bajo ciertas reglas (leyes), que trabaja por el bien común y que comparte cultura, costumbres e identidad provenientes de la memoria y la historia, así como ciertas expectativas hacia el futuro. En muchas ocasiones se usa la palabra “pueblo” para descalificar a las personas de las zonas rurales, con criterios clasistas y racistas (“No estás en tu pueblo”). Cuando

las personas no tienen valores del liberalismo, sino comunitarios, se les dice despectivamente “de pueblo”. En cuanto a lo “popular”, se entiende que es lo propio de los pobres, por lo que muchas personas se alejan de ello con ciertas actitudes falsamente refinadas, como presumir ciertos bienes o mediante el racismo. A veces hay una apropiación de ciertas manifestaciones populares para hacerlas mercancías folklóricas para el turismo, despojándolas de su riqueza comunitaria.

Frente a esta falsa disyuntiva, el magisterio del papa nos invita a revalorar la política como un arte noble que consiste en ejercer un mandato otorgado por el pueblo en favor del prójimo y trabajar conjuntamente con éste para forjar instituciones y actuar en favor del bien común y de la amistad social; fomentando la cooperación, la colaboración, el acompañamiento a las causas justas y el respeto a los derechos de las personas, en especial de los más desfavorecidos; nos invita a fomentar los valores comunitarios, sin olvidar los saberes tradicionales y la rica memoria histórica de los pueblos.

El uso del lenguaje que hace la Iglesia institucional tiene la intención de ejercer el poder, pues se expresa de una manera tal que el pueblo, en especial los pobres, no entienden. Aparte del lenguaje teológico, que es sumamente especializado, así como el lenguaje propio de la Iglesia, que los fieles generalmente no entienden, da nuevos significados a palabras que fueron acuñadas en el ámbito académico sin clarificar su sentido ni la pertinencia de tal resignificación. Por otro lado, el pueblo expresa sus conceptos con un lenguaje rico que incluye actitudes, conductas y objetos. En este punto hay dos lenguajes que no se entienden. La Iglesia institucional ya entendió que su mensaje no llega a las personas, pero no parece haber percibido que el problema no es la capacidad de entendimiento del pueblo, sino que la institución se dirige a ellos con un lenguaje inadecuado.

Centrémonos ahora en el caso concreto de la comunidad de San Pedro Mártir. La memoria se ha revelado como un aspecto importante para la comunidad, tanto así que se creó un Ministerio de la Memoria como parte de la estructura parroquial, con el acompañamiento y entusiasmo del entonces obispo auxiliar Andrés Vargas. La señora Efigenia Garnica dice lo que significó para ella:

La experiencia de participar en el Ministerio de la Memoria Histórica de la parroquia es un reencuentro con mi propia vida, donde recuerdo el encuentro con Jesús en la comunidad. Conocí a un Jesús no lejano, que no está sólo en el cielo, sino que nos acompaña en la tierra y habita entre nosotros.

En la parroquia con su historia y siguiendo a Jesús nos invita a no olvidar nuestra misión, que será hasta el día de nuestra muerte.

Quiero que las nuevas generaciones se enteren del trabajo que se ha hecho y continúen, porque es nuestra misión. Este caminar es una expresión de la gracia de Dios. Con gusto comparto cómo se ha vivido esta manera de ser Iglesia, donde uno aprende a vivir una pastoral solidaria.

Agradezco a Dios por conocerlo en la parroquia de San Pedro Mártir.¹⁸

En reuniones semanales y recurriendo a entrevistas grupales e individuales, el grupo se hizo consciente de la importancia de la memoria, que consiste en recordar las múltiples luchas que los habitantes han librado durante más de cincuenta años y las organizaciones que han constituido la base para estas luchas, que a continuación rememoraré brevemente.

La lucha contra la Secretaría de la Defensa Nacional en 1973 por la expropiación de más de 400 hectáreas para la construcción del Colegio Militar, para lo cual el pueblo tuvo el apoyo de tres iglesias cristianas (anglicanos, mormones y católicos; poco después constituyeron la organización Campesinos Unidos). Si bien en un primer momento fue para resistirse a la expropiación, después de que el gobierno argumentara la seguridad nacional, fue por un pago justo y ciertos servicios públicos.

Entre 1976 y 1979 los habitantes de San Pedro Mártir crearon la organización Lucha Popular y dieron una batalla por diversos servicios: agua, transporte público, drenaje, luz eléctrica, mercado, escuela secundaria, biblioteca pública, etcétera. Lograron tal presencia que tuvieron una participación activa en el Plan Parcial de Desarrollo de Tlalpan, que abarca la zona lacustre y los pueblos de la montaña de lo que hoy es la Ciudad de México. Además, planearon y operaron un programa muy ambicioso y exitoso en su momento de abasto popular, con tiendas, lecherías y hasta un comedor popular. Ese programa, sin embargo, terminó por malas prácticas de algunas personas. La organización popular cambió de denominación en 1980 a Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur (MPPCS), y se encargó de crear un Centro Social con servicio médico tanto general como de especialidades, mediante un convenio con Médica Sur y con la Facultad de Psicología de la UNAM. Además, tiene un programa cultural que abarca el cultivo de alimentos orgánicos y plantas medicinales, así como la enseñanza de artes (música, danza, etcétera).

Durante el largo periodo de prevalencia del Partido Revolucionario Institucional, los habitantes del entonces Distrito Federal teníamos muy mermados nuestros derechos ciudadanos, pues no podíamos elegir a nuestras autoridades. En las zonas rurales de esta demarcación las instituciones propias de los campesinos estaban cooptadas, de tal manera que el Comisariado Ejidal y las Subdelegaciones las imponía dicho partido a través de la Confederación Nacional Campesina (CNC). La comunidad sampedreña luchó contra la CNC para tener injerencia en la elección de esas autoridades y avanzar en la recuperación de sus derechos ciudadanos.

Por otro lado, en diversos momentos y a través de su nueva organización se solidarizaron con movimientos sindicales y sociales, tales como la huelga del sindicato de la refresquera Pascual, los movimientos estudiantiles de la UNAM en 1986 y 1999, con YoSoy132 en 2012, y últimamente con el de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa; además de la solidaridad con diversos movimientos de liberación en Centroamérica y con los procesos democráticos en América del Sur en los años ochenta del siglo pasado. A partir de 1988, con el proceso de formación del Frente Democrático Nacional para apoyar la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas, la comunidad de San Pedro y el MPPCS se lanzaron a la lucha por los derechos ciudadanos de los habitantes del DF.

Entre 2012 y 2013 se llevó a cabo una lucha en contra de la instalación de una gasolinera del corporativo Corpogas en un lugar donde estaba prohibido tal giro comercial. Para impedir que la gasolinera ilegal entrara en funcionamiento se instaló el campamento Ixtliyólotl, en el cual hubo personas haciendo guardias día y noche durante casi dos años, durante los cuales hubo varios ataques tanto de la empresa como del cuerpo de granaderos, hasta que en la Navidad de 2013 un grupo de más de dos mil granaderos rodearon de manera ilegal el pueblo, haciendo caso omiso de todos los juicios que el pueblo había ganado tanto por la vía de lo contencioso administrativo como en varios juicios de lesividad.

Todos esos recuerdos hacen conscientes a las personas de las posibilidades de éxito en sus justas luchas contra los poderosos, y enseñan a los más jóvenes la necesidad de seguir luchando. La memoria y la historia son un saber que debe transmitirse para combatir la tendencia a olvidar la herencia de quienes antecedieron a los jóvenes de hoy, en lo cual se basan las leyes de “punto final” o de “pase de página” o de “seguir adelante”, sin recordar las atrocidades de unos y las luchas de otros; la derecha fomenta una tendencia a comenzar continuamente de cero, para no avanzar nunca, para abonar a la inmovilidad.

Toda esta memoria y la práctica política que hoy es refrendada por la encíclica *Fratelli tutti*, ha sido objeto de una profunda reflexión desde 2009 hasta la fecha. No sólo se ha hecho todo el trabajo ya enunciado, sino que se vio la necesidad de crear el Ministerio de la Memoria como parte de la estructura de la parroquia, como ya se dijo, y desde ese espacio reflexionar, escribir y publicar el resultado de estas reflexiones. Con la llegada del cardenal Carlos Aguiar Retes, el asunto dio un giro muy violento, pues sometió al párroco Jesús Ramos a una jubilación forzada, y el nuevo párroco, Víctor Ramírez, llamó a la obediencia, tirando por la borda la sinodalidad a la que llama el papa Francisco para volcarse hacia el dinero. Hay que reflexionar acerca del futuro de la Iglesia en México y en el mundo, cuando se pasa de una preferencia por los pobres a una no por los ricos, sino por el dinero.

Después de un corto periodo de desconcierto, donde quedó claro que no se podía trabajar con el nuevo párroco, la comunidad se rehízo para seguir trabajando al margen de la parroquia; en la pandemia, los sacerdotes se encerraron dentro del templo, y la comunidad se mantiene trabajando fuera de ella.

La encíclica fortalece a la comunidad en el sentido de que el pueblo, y el pueblo pobre, pueden por sí mismos planear y realizar grandes proyectos sociales que trabajan por la vida digna, justa y sana para todos, lo cual se ve fortalecido por los conceptos vertidos por el papa en la encíclica *Fratelli tutti*.

Para terminar, mencionamos el discurso del obispo Oscar Arnulfo Romero, del 2 de febrero de 1980:

La dimensión política de la fe no es otra cosa que la respuesta de la iglesia a las exigencias del mundo real sociopolítico que vive la Iglesia. No se trata de que la Iglesia se considere a sí misma como institución política que entra en competencia con otras instancias políticas [...] ni que desee un liderazgo político. Se trata de algo más profundo y evangélico, se trata de la verdadera opción por los pobres, de encarnarse en su mundo, de anunciarles una buena noticia, de darles una esperanza, de animarles a una praxis liberadora, de defender su causa y de participar de su destino. Esta opción por los pobres es la que explica la dimensión política de su fe en sus raíces y rasgos más fundamentales. Porque ha optado por los pobres reales y no ficticios, porque ha optado por los realmente oprimidos y reprimidos, la Iglesia vive en el mundo de lo político y se realiza también a través de lo político. No se puede ser de otra manera si es que, como Jesús, se dirige a los pobres.¹⁹

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Francisco [Jorge Mario Bergoglio], Carta encíclica *Fratelli tutti* (en adelante *FT*), numeral 154.

² Gerald O'Collins y Edward G. Farrugia, *Diccionario abreviado de teología*, Navarra, Verbo Divino, 2002.

³ *FT*, n. 168.

⁴ *FT*, n. 169.

⁵ *FT*, n. 7, 32, 33, 36, 54 y 168.

⁶ Guillermo Gazanini Espinoza, "Arquidiócesis de México. Entre Dios y el Mammón", *Religión Digital*, 16 de julio de 2019, recuperado de: https://www.religiondigital.org/sursum_corda_el_blog_de_guillermo_gazanini/Arquidiocesis-Mexico-Dios-Mammon_7_2140655921.html

⁷ Tribunal Electoral de la Ciudad de México, "Juicios para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano", exps. SCM-JDC-1098/2019 y SCM-JDC-1198/2019.

⁸ Parroquia de San Pedro de Verona Mártir, *Memoria de los primeros pasos como comunidad parroquial*, México, s. e., 2013, pp. 42-43.

⁹ Véase Cinthya Luarte Magdaleno, "De pueblo a colonia. Un proceso de transformación de Chimalcoyoc, México, D.F.", México, ENAH, 2010, tesis de licenciatura en Historia. Ver el capítulo 4, "Dejar de ser pueblo", p. 107 y ss.

¹⁰ Parroquia de San Pedro, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹¹ Francisco [Jorge Mario Bergoglio], "Carta al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina", 19 de marzo de 2016, recuperado de: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html.

¹² Archivo Histórico del Arzobispado de México, cancillería, "Plan de Pastoral de la parroquia de San Pedro Mártir y Santo Tomás Ajusco. Documento a solicitud de P. Jesús Herrera", sin clasificación, p. 1.

¹³ Parroquia de San Pedro de Verona Mártir, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴ Parroquia San Pedro de Verona Mártir, *Comunidades Eclesiales de Base en camino, 1971-1992*, México, s. e., 2016.

¹⁵ Francisco I, *op. cit.*, 2016.

¹⁶ *FT*, n. 168; *Cfr.* Bernardo Barranco, “*Fratelli tutti*, encíclica posneoliberal de Francisco”, *La Jornada*, 14 de octubre de 2020, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2020/10/14/opinion/017a2pol>; Miguel Concha, “Fraternidad y amistad social”, *La Jornada*, 17 de octubre de 2020, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2020/10/17/opinion/015a1pol>.

¹⁷ *FT*, n. 55–61.

¹⁸ Parroquia de San Pedro Mártir, *op. cit.*, 2013.

¹⁹ Oscar Arnulfo Romero, “La dimensión política de la fe. Discurso con motivo del doctorado *honoris causa* conferido por la Universidad de Lovaina”, 2 de febrero de 1980, citado en Parroquia de San Pedro de Verona Mártir, *op. cit.*, 2013.

A reeducarse todos: *Fratelli Tutti* y los movimientos sociales

Carlos San Juan Victoria*

Resumen

Se argumenta que la Encíclica *Fratelli tutti* es un poderoso llamado a crear nuevas comunidades en esta época histórica atrapada por el individualismo extremo y sociedades fragmentadas en identidades solitarias, no solidarias. De ahí que sea esencial recuperar las experiencias históricas donde se han construido lazos y propósitos comunes de muchos, para que este mensaje cristalice en nuevas comunidades.

Palabras clave: papa Francisco, Encíclica Fratelli tutti, los movimientos sociales en los años setenta en México, frentes y coordinadoras sociales.

Abstract

It is argued that the *Fratelli Tutti* Encyclical is a powerful call to create new communities in this historical epoch trapped by extreme individualism and societies fragmented into solitary, non-solidary identities. Hence, it is essential to recover the historical experiences where common ties and purposes of many have been built, so that this message crystallizes in new communities.

Keywords: Pope Francis, Encyclical Fratelli Tutti, social movements in the seventies in Mexico, social fronts and coordinators.

En este breve escrito les expongo una idea con tres partes. La idea es la siguiente: la encíclica *Fratelli tutti* trae un poderoso mensaje para crear comunidades abiertas en una época de muros, cercos y encierros, de individualización extrema y de comunidades cerradas.¹ Una época que adora al ego, de individuos y también de

agrupamientos exclusivos y excluyentes, una socialidad creciente que, sin embargo, es una soledad de identidades. La sociedad avanza como un inmenso y fracturado archipiélago.

Una primera pata que sostiene esta idea es que *Todos hermanos* se suma a diversos síntomas, con diversos alcances, que cuestionan un *régimen de historicidad* surgido en pleno 1989, con la caída del Muro de Berlín, y que historiográficamente se nombra “presentismo”, el elogio del presente que atrapa al futuro como posibilidad incierta y abierta. En ese cuestionamiento están sus principales luces.

Un segundo soporte es la zona grisácea donde las ideas se encuentran con la gente común y sus culturas, no sólo en las aguas tranquilas del trabajo cotidiano y parroquial sino en las inciertas y poderosas oleadas del conflicto y la movilización social. Ahí hay un gran problema, la dificultad de construir espacios de encuentro, de valores y de prácticas de intercambio que apenas esbozo con la experiencia histórica mexicana que recorre la segunda mitad del siglo XX, en sus momentos de mayor desborde, los años setenta y ochenta. De manera muy breve señalaré algunos rasgos.

Y su tercer apoyo es sugerir que *Todos hermanos* tiene enfrente un panorama complejo: si le va bien sufrirá una especie de caída de san Pablo, el contacto y transformación ante las culturas, imaginarios y demandas sociales de la gente común, creyente y, sobre todo, no creyente; el Pastor y los rebaños serán reeducados por los acontecimientos, pero deberá ir a contracorriente de fuertes tendencias opuestas. Si le va mal, será un grito poderoso y letrado en el desierto polvoso de los malestares, donde aún no llega su momento de irrupción, que no depende del discurso sino de las asperezas de la vida del común, que, como materia ígnea, se fabrican y acumulan en los sótanos de la cotidianidad, hasta que estallan.

El mal del presente perpetuo

De 1990 a 2009 un Occidente global, de megacorporaciones, con tecnologías que avanzan día a día, seguro de una hegemonía plena, transforma la vida, sus valores y sus representaciones.

Surgen los mitos del individuo como centro de todo quehacer, no cualquiera, sino cruza entre emprendedores y machos alfa, los valores de la competencia como

forma virtuosa de vivir, exaltar a los grandes predadores de riquezas, sean financieros o narcos, y la ilusión de un presente perpetuo, vacío de opciones internas de cambio.

El presente rediseña al pasado, una genealogía de raíces en el libre mercado,² la democracia representativa y la supremacía del ego sobre toda vida. Y el futuro tiene que ser igual, una clonación cada vez más recargada de lo que ya existe. Así se puede decir, con Margaret Thatcher: “No hay alternativa”, o bien, con Fukuyama: “Es el fin de la historia, muchachos”.

Ya desde su despliegue, el presentismo tuvo grandes fisuras que no amoldaban de todo: el emerger de un capitalismo aun más devorador hacia afuera e incluyente hacia segmentos de su propia población, bajo control del Partido Comunista Chino y los grandes conglomerados propios que le hicieron la competencia en serio. Y que, como fruto de ello, abrió la experiencia insólita de gobiernos en América del Sur que buscaron otras alternativas a la forma histórica, financiera y depredadora del capital actual. Además, desde 1999 en Seattle saltaron los movimientos contra esa globalización de Occidente, su inmensa carga de desigualdad y las afectaciones ecológicas al planeta.

México atravesó los siglos con una creciente diversidad de identidades y movimientos, pero con graves problemas de articulación entre ellos: las diversidades de género, de opción sexual, además de dos cauces muy profundos y no siempre visibles en su gran potencia, me refiero al feminismo y los movimientos indígenas, de carácter radicalmente reformatorio y de larga duración, que pueden abrir las puertas de otro orden sistémico, pregonado por las múltiples expresiones de las mujeres, no sólo de las feministas, y de las luchas territoriales en defensa de los recursos y derechos de los pueblos. Éste es, sin embargo, un bullir de causas que se inclinan a encerrarse en sí mismas, a construir comunidades pero sólo con los que comparten sus peculiares construcciones identitarias. La época del gran Ego se desdobra al plano social.

Es en ese contexto donde, siguiendo a François Hartog, se abre una crisis de régimen de historicidad, la única alternativa prevalece, pero brotan diversas búsquedas. Decir crisis no significa caídas automáticas, sino campos de lucha que destraban el control del tiempo: el presente perpetuo puede ser modificado. Y *Fratelli tutti* muestra sus dos lados luminosos: imaginar una fraternidad no sólo local sino global que construya otra comunidad humana, que abra otro futuro, y a la vez, el impulso para salirse de los egos individuales y sociales, para crear lazos y puentes en el inmenso archipiélago de las identidades cerradas.

Me detengo en tres breves párrafos de *Fratelli tutti* donde el discurso levanta tres andamios para mostrar algo posible, aunque nada visible, la obra en común que nos trasciende.

“Siempre, junto al derecho de propiedad privada, está el más importante y anterior principio de la subordinación de toda propiedad privada al destino universal de los bienes de la tierra y, por tanto, el derecho de todos a su uso”.³ Francisco, ante el ídolo dominante de la propiedad privada, llama a reconocer la existencia de lo común a todos, los bienes de la tierra y el derecho de todos a su uso. Algo que atraviesa todas las diferencias: “Este enfoque, en definitiva, reclama la aceptación gozosa de que ningún pueblo, cultura o persona puede obtener todo de sí. Los otros son constitutivamente necesarios para la construcción de una vida plena”.⁴ La consideración de que la humanidad entera está en el mismo barco, todos son dignos, valiosos, todos deben contar con formas de participar en la “construcción de una vida plena”.

Y finalmente, el camino: “Reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos no son meras utopías. Exigen la decisión y la capacidad para encontrar los caminos eficaces que las hagan realmente posibles”.⁵ Me detengo y subrayo *los caminos eficaces que las hagan realmente posibles*. Se refiere a un estar en el mundo en relación con otros, un trabajo comunicativo, una praxis, una labor que traza el cauce para la amistad social.

Y cierro con lo siguiente: “Cualquier empeño en esta línea se convierte en un ejercicio supremo de la caridad. Porque un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en ‘el campo de la más amplia caridad, la caridad política’”.⁶ Con ello Francisco hace un enriquecimiento sustantivo, pasar del acto individual al acto colectivo, a la conjunción de quehaceres con una tarea común. Así se plantan los tres andamios: compartir el común, estar en el mismo barco y ser todos necesarios y valiosos, y abrir los caminos para construir esta comunidad imaginaria, más allá de naciones, partidos, jerarquías, dominaciones, intereses, razas y credos.

La teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base: a reeducarse todos

Quiero ahora llamar su atención respecto de lo siguiente: esta propuesta que abre el presente perpetuo a otros futuros tiene procesos históricos detrás que muestran sus

alcances, sus problemas y sus riesgos. En México, como en otros países, las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX registraron importantes movimientos sociales, pluriclasistas, en muy diversas regiones, que corrieron en paralelo y a veces en confluencia con la extraordinaria experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), ocurrida en varias diócesis del norte, centro y sur del país, con una continuidad sorprendente desde entonces a la fecha, aunque ahora, con segmentos disminuidos, de gente de edad, y con escasa relación con otros agrupamientos sociales. Aún se publica, sin embargo, su periódico *El Mosquito*. Pero tuvo sus años maravillosos en las décadas aludidas. Sobre ese proceso singular quiero señalar, de manera breve, asuntos que le importan a este presente, y que muestro en tres actos.

Primer acto

La inquietud social de la Iglesia tuvo un momento anterior a Medellín con el Secretariado Social Mexicano, que desde los años cincuenta y sesenta creó diversas organizaciones avocadas al trabajo popular. El Frente Auténtico del Trabajo (FAT) y el Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento A. C. (COPEVI) son dos de sus organizaciones más consolidadas hasta la fecha y parte de una sociedad civil popular y religiosa. El año de 1966 en Brasil fue fundacional para crear la experiencia de contacto popular y de trabajo de base con equipos. En México fue decisiva la presencia de Pedro Rolland y Luis Genoel en la diócesis de Cuernavaca, así como las visitas de José Marins y su equipo pastoral brasileño.

De manera paralela, el arranque de los años setenta mostró una explosión de la diversidad con múltiples pequeñas luchas sindicales, campesinas y de colonias. Eran descontentos acumulados a lo largo del Milagro Mexicano que se conjuntaban con aires inciertos de reforma social del gobierno federal, que intenta regular corporativamente el malestar, pero que despertaban expectativas sociales más allá de ello; y la coincidencia, como en el 58, de tres grandes sindicatos de industria, electricistas, ferrocarrileros y mineros, a los que se suman los novísimos sindicatos universitarios que piden democracia sindical, todo ello en 1971. Es un estallido sin mayores conexiones que las ofrecidas por los abogados defensores, los grupos solidarios como el FAT, las nacientes organizaciones de defensa de derechos humanos y los gérmenes de lo que luego se llamaría la “izquierda social”, una multitud de corrientes ideológicas alimentada por activistas universitarios y del Politécnico, profesores y estudiantes, un pulular juvenil donde los más viejos no rebasaban los treinta años.

Mismo tiempo y otro carril: entre 1972 y 1973 se celebraron las primeras conferencias mexicanas para tratar la cuestión de las CEB en ciudades como Celaya, Querétaro, Nueva Italia, Uruapan. Su propósito fue claro: conocer el avance de los trabajos orientados a la creación de dichas comunidades eclesiales en el Bajío, con población muy católica y no necesariamente progresista, concentradas no en los contextos y entornos parroquiales sino en los documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II, la reflexión bíblica (que era parte de una ola de lecturas del gran libro que también desarrollaban los evangélicos y los cristianos carismáticos) y con un marcado acento asistencialista hacia el trabajo popular y pastoral en las parroquias.

Segundo acto

Regresemos al carril de las luchas populares. En esos años y hasta 1975, a la vez que se expanden las cientos y miles de luchas por salarios dignos, tierras rurales y urbanas y accesos a la salud, la educación y el abasto, empiezan a surgir las primeras experiencias de coordinación importantes: el Comité de Defensa Popular en Chihuahua, el Frente Popular Tierra y Libertad, la COCEI y la COCEO en Oaxaca, la Unión Campesina Independiente de Veracruz, el Frente Popular de Zacatecas, el Campamento Tierra y Libertad de San Luis Potosí, la Coordinadora Obrera de Ecatepec y el Movimiento Sindical Revolucionario. En un medio erizado de desconfianza, de grupos políticos orientados a cooptar y cabalgar movimientos, de luchas ideológicas de afiliaciones entre un universo de trotskistas, leninistas, comunistas, anarquistas y maoístas, se fue abriendo paso la urgente necesidad de coordinar asuntos concretos, la solidaridad, la denuncia, las asesorías técnicas y legales. Pese a muchos momentos de conflicto violento contra liderazgos corporativos, empresarios acostumbrados a la sobreexplotación y al mal pago y terratenientes con guardias blancas, se perfilaba un movimiento pacífico, legal, de movilización pública y que fue aprendiendo el arte de resistir las represiones, de negociar salidas y la amargura de las derrotas.

Estos corredores de contacto, de intercambio, de contagios y de influencias crecieron con la experiencia del Frente Nacional de Acción Popular (FNAP) impulsada por la tendencia democrática del Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (SUTERM), que contaba con un programa propio, la Declaración de Guadalajara de 1975, y donde coincidirán las clases medias recién sindicalizadas de la UNAM, múltiples contingentes obreros y destacamentos campesinos. También surge el Frente Popular Nacional, impulsado por las diversas plataformas regionales, pero no coagula. Lo que resta de los setenta y el entronque con los ochenta

registran importantes agrupamientos ya no de carácter nacional y pluriclasista sino sectoriales, aunque de gran trascendencia: sólo menciono a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, la CONAMUP, la CNTE, COCINA, FAT y dos frentes amplios, el Frente Nacional contra la Represión (FNCR) y el Frente Nacional en Defensa del Salario, Contra la Austeridad y la Carestía (FNDSCAC), en el tránsito entre López Portillo y De la Madrid. Está también el referente de la Asamblea Nacional Obrera, Campesina y Popular (ANOCP).

Tercer acto

Regreso a la ruta de las CEB. La gran modificación en el estilo de trabajo y la redefinición de objetivos ocurre entre 1973 y 1981. De los textos de la Iglesia se pasa al imperativo de conocer la realidad, más bien las realidades en que se asientan los movimientos sociales de colonos, campesinos, pueblos indígenas, de obreros, y muchos otros. Su objetivo acentúa el valor de Jesús para combatir realidades de opresión, la lucha por la dignidad de la gente y sus organizaciones y el compromiso con la liberación. A la vez que crecen las CEB se van diferenciando de los religiosos carismáticos y de los evangélicos con sus ofertas de progreso individual y de autoayudas. Junto a la organización y la dignidad, se requiere cambiar el sistema. Eso hace la diferencia.

Se van precisando dos líneas de trabajo: una en relación a las jerarquías y las parroquias, dentro de la cual los obispos progresistas de Torreón, Oaxaca, Morelos y Veracruz refuerzan el acompañamiento de las parroquias y las mismas comunidades eclesiales de base. Por la otra, se abren las relaciones con organizaciones sociales que comparten valores parecidos y objetivos inmediatos. Las CEB poco a poco se suman con diversa suerte en las coordinadoras y frentes que la pluralidad de las luchas va creando en colonias proletarias urbanas, ejidos y comunidades y fábricas de varios cordones industriales. En la Ciudad de México, el norte y la gran zona aledaña de los municipios industriales y conurbados del Estado de México. En Cuernavaca la Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC), en Torreón las colonias populares, en La Laguna pueblos y ranchos además de zonas urbanas.

Conocer la realidad requiere escuchar y promover el protagonismo de la gente del común según su cultura y sus formas organizativas preexistentes. Aprender cómo formulan sus demandas y aspiraciones: en ese entonces la ciudadanía aún no aparece como lenguaje social o político central. La justicia social es un valor implantado

por la Revolución mexicana; sin tener ideas liberales la gente se siente *con derechos*, pues hubo una revolución: aspiran a una vida digna, a que se les otorguen tierras para cultivar, a vivir en las ciudades controladas por los mercados inmobiliarios, a contar con agua potable, escuelas y hospitales para sus hijos, a la protección de la Ley Federal del Trabajo, a resistir con la organización y la ley la represión que ejercen empresas, terratenientes rurales y urbanos, a oponerse a los proyectos turísticos de gran calado de caciques y presidentes municipales, la terrible geografía del poder despótico, plural e inmenso, que se asienta en todo el país.

Se fortalece así un perfil de trabajo ideológico entendido como una pastoral de liberación, dispuesta a crear organización, conciencia y dignidad, bajo la dirección espiritual de un Cristo que llegó a la tierra a sembrar la semilla de la liberación ante la opresión. Con sus matices, y en otros lenguajes, esas definiciones también aparecían en segmentos de la izquierda social laica en la imagen de construir el poder popular: analizar, decidir, actuar por los colectivos autónomos y sus asambleas. En una versión religiosa y en otra laica, la poli de la época se transformaba, el presente dejaba de repetirse implacable.

Final

Los contactos de las CEB y las organizaciones laicas, las coordinaciones y los frentes, generaron los espacios donde no pocos tomaron la palabra por vez primera en reuniones colectivas, expusieron sus reflexiones, aprendieron formas de trabajo y coordinación de varios frentes, dijeron la palabra “compañero” a desconocidos, vieron la democracia como un asunto de sus propios organismos y de otra forma de vida... Todo ello se nombró “democracia social”. Algunos militantes religiosos se cambiaron a las organizaciones laicas, y no pocos laicos se acercaron a las CEB. Hubo una transformación cultural desde abajo a través de los corredores culturales de las coordinaciones y los frentes, donde se contagiaban de otros saberes y sensibilidades; hubo también su contrario, los apresados por la “lucha ideológica” concebida como inmunización ante el otro, aunque fuese el camarada de lucha.

***Fratelli tutti* y los movimientos actuales**

Concluyo con tres puntos. El primero, vivimos esa lucha por el control del tiempo, es posible abrir futuros y *Fratelli tutti* es una gran convocatoria para hacerlo. Sin

embargo, son otros tiempos. La jerarquía de la Iglesia, en reacción a Francisco, se atrincheró, se hace más jerárquica y no simpatiza con la amistad social. Luego, que habitamos atmósferas de malestar, descontento y rebeldía que ya se expresan en México a través de la votación de julio del 2018, pero que aún no florecen como una gran diversidad en movimiento, aunque cuenten con esos poderosos brazos del movimiento de las mujeres y de la defensa de los bienes comunes y territorios. ¿Puede abrirse otro ciclo de oleadas sociales? Es la pregunta que nos mantiene en vigilia. Y en tercer lugar, estamos en un momento cultural singular: en el archipiélago de la gran diversidad no se acostumbra construir pasajes entre actores y movimientos distintos. Las posibles reacciones una vez que se expanda la buena nueva de *Fratelli tutti* pueden ser diversas. La primera dificultad es que no se sientan mencionados de manera correcta, o de plano que se consideren ignorados. Como si *Fratelli tutti* fuese un espejo capaz de reflejar la inmensa diversidad, ese mapa de Borges que terminaba por dibujar exactamente toda la tierra. “No dice Hermanas”, se dijo en Italia con razones poderosas dentro del discurso hegemónico actual, la particularidad es la reina. La segunda gran dificultad es que no se trata de incluirse en algo que ya existe, sino que las mil lenguas de los movimientos se propongan una tarea común, un propósito que los trascienda, que es construir la gran comunidad de las fraternas y los fraternos.

Según alcancé a esbozar, o eso espero, ésa no es sólo una tarea teórica o bíblica, es un asunto principalmente de construcción, de encuentros, de intercambios de lenguajes y de prácticas.⁷ Y para ello es preciso impulsar, en un medio aterido, pandémico, tentado a encerrarse e inocularse ante todo lo “ajeno”, la apertura de corredores, puentes, vínculos, de espacios y valores donde la inmunidad no sea una barrera infranqueable, sino, como recuerda Roberto Esposito, funcione como nuestro sistema inmunitario corporal, que protege, pero no aísla, sino en todo caso filtra contactos tan fundamentales como el abrazo, el beso, el encuentro cara a cara, donde las comunidades preexistentes, las identidades cerradas, vuelvan a las viejas tareas de trascenderse en la práctica y en el discurso y a construir lo público y lo común.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Francisco [Jorge Mario Bergoglio], Carta encíclica *Fratelli tutti* (en adelante *FT*), numeral 154-197.

² *FT*, numeral 9-55.

³ *FT*, numeral 123.

⁴ *FT*, numeral 150.

⁵ *FT*, numeral 180.

⁶ *Idem*.

⁷ *FT*, numerales 27, 30, 31, 41.

Espacios de autonomía indígena a pesar de las políticas liberales decimonónicas. El caso de Oaxaca

Leticia Reina Aoyama*

Resumen

Comunidades indígenas en el estado de Oaxaca desarrollaron una serie de estrategias políticas, jurídicas y organizativas, que les permitieron configurar, a lo largo del siglo XIX, autogobiernos para hacer frente a los embates del naciente Estado mexicano, tendientes a crear un nuevo tipo de relación político-jurídica que dismantlara la organización social indígena imperante, con sus autonomías sociales y económicas. Leticia Reina analiza con pericia histórica esos procesos de larga duración, sus aportes son indispensables para entender y explicar las luchas actuales de diferentes pueblos y comunidades en México.

Palabras clave: autonomía, comunidades indígenas, liberalismo decimonónico, municipalización.

Abstract

Indigenous communities in the state of Oaxaca developed a series of political, legal and organizational strategies, which allowed them to configure throughout the nineteenth century, self-governments to face the onslaught of the nascent Mexican State, aimed at creating a new type of political-legal relationship that dismantled the prevailing indigenous social organization, with its social and economic autonomies. Leticia Reina analyzes with historical expertise, these long-term processes, her contributions are indispensable to understand and explain the current struggles of different peoples and communities in Mexico.

Keywords: autonomy, indigenous communities, nineteenth-century liberalism, municipalization.

¿Cómo las comunidades indígenas crearon espacios de autonomía a pesar de las políticas liberales decimonónicas? La respuesta a tal pregunta es el objetivo de este trabajo, en el cual pretendemos analizar las formas y el modo en que aquellas comunidades crearon un autogobierno que les permitió no sólo sobrevivir a los embates liberales del siglo XIX, sino además crear fuertes lazos de solidaridad, redefinir y relaborar sus identidades.

Las repúblicas de indios creadas durante el periodo colonial perdieron, con la independencia política de México, la relativa autonomía que les habían conferido las Leyes de Indias. Entonces, ¿qué pasó durante el siglo XIX? ¿Y por qué hoy los pueblos indios luchan y demandan al Estado mexicano que se les otorgue autonomía a sus comunidades? ¿De dónde salió la fuerza de sus identidades étnicas y, sobre todo, dónde se encuentran las raíces de sus demandas autonomistas?

El liberalismo decimonónico fue el sustento para la conformación de las naciones, entre ellas la república mexicana. Esta ideología le dio sustento a la Constitución de 1824 y, a partir de sus fundamentos, se empezaron a instrumentar políticas públicas por medio de las cuales se trató de suprimir la diversidad y homologar a toda la población. Como consecuencia, los pueblos indígenas emprendieron una lucha férrea para no desaparecer como comunidades y a la vez para conservar su autonomía, la cual desde entonces se convirtió en un combate a muerte contra el Estado mexicano, ya que la sobrevivencia de unas significaba la extinción del otro.

Los Estados nacionales de los novecientos se formaron bajo el ideal liberal de integrar a todos sus sujetos sociales y de eliminar las diferencias entre ellos. Se distinguieron así del Imperio romano, donde había tolerancia cultural para los pueblos conquistados y un relativo respeto a las formas de organización política interna, lo cual podemos traducir como anuencia a las autonomías de los pueblos. De igual forma, el concepto de autonomía tiene otra acepción en las demandas de los movimientos étnico-políticos del siglo XXI.¹ Hoy día la autonomía se define como el reconocimiento de entidades diferentes al interior de un Estado, cuestión impensable en el siglo XIX porque implicaba un contrasentido con la idea de la formación de ciudadanos iguales.

Es más, la palabra autonomía desapareció de los diccionarios decimonónicos y volvió a aparecer tan sólo una década antes de que terminara ese siglo. En aquel contexto, las diferentes etnias lucharon contra las disposiciones legales del Estado me-

xicano, que tendían a eliminar su autonomía política, social y económica; paradójicamente, al mismo tiempo los pueblos fueron construyendo de manera clandestina un gobierno propio que suplía esos mismos espacios.²

El corpus legal derivado de la Constitución de 1824 y de la instrumentación que de ella hizo el nuevo Estado liberal decimonónico tendía no sólo a terminar con la autonomía de los pueblos conferida por la Corona española, sino también a exterminar las culturas indígenas. La historiografía del sistema jurídico republicano había arrojado la impresión de que los pueblos en efecto fueron perdiendo su autonomía en el siglo XIX. Sin embargo, nuevas investigaciones que han hecho un análisis histórico-antropológico de la organización social y política de los pueblos indios informan que ellos crearon diferentes espacios de autonomía por medio de la construcción de un sistema político-religioso propio pero articulado al sistema nacional. Esta forma particular de adaptación a las nuevas circunstancias les dio fuerza a las instituciones indígenas, al tiempo que a los pueblos les proporcionó el espacio para mantener una relativa autonomía con respecto al sistema político nacional.

La reconstrucción interna de los pueblos fue un proceso de adecuación a la nueva lógica y estructura del gobierno nacional, a la vez que de formación de un autogobierno, lo cual se dirimió en medio de protestas, levantamientos y rebeliones indígenas. Por su parte, el Estado mexicano no se pudo construir a imagen y semejanza de los “países civilizados”, es decir sin población indígena, como lo deseaban sus gobernantes. E incluso, en pleno auge económico durante el porfiriato, el gobierno tuvo que aceptar que en México había un gran porcentaje de población indígena y que por lo tanto la tenía que integrar de alguna forma, lo cual hizo cambiar el proyecto de nación.

Tal parece que uno de los secretos de las comunidades indígenas para subsistir al embate liberal fue la apropiación de instituciones que en principio les eran ajenas, pero que terminaron no sólo por utilizar, sino por adoptar y readaptar a sus necesidades. ¿Podemos decir que colonizaron instituciones occidentales para sobrevivir? En este ensayo trataremos en particular instituciones como el municipio, la mayordomía y el sistema de cargos, que los pueblos se apropiaron y transformaron para construir un autogobierno. Es decir, un sistema de gobierno autónomo, donde regían sus propias formas de cultura política, y clandestino porque lo hacían de forma oculta o secreta para burlar la ley, pero con su propia legalidad. Y, de modo sor-

prendente, esta organización comunitaria estaba inserta en el sistema liberal republicano. Nos referimos a la experiencia histórica de los pueblos de Oaxaca, una de las entidades con mayor concentración de población indígena del país.

A partir del siglo XVIII, el liberalismo europeo introdujo la idea de descorporativizar a los pueblos indios, pero fue el Estado independiente decimonónico el que generó los instrumentos para crear nuevas relaciones políticas con las comunidades. Al iniciarse la vida independiente de México, los indígenas se enfrentaron a una situación nueva y diferente a la que habían vivido con anterioridad, ya que la ciudadanía republicana implicaba la desaparición del indio. Por ley se prohibió este término y se combatió su uso.

La Constitución de 1824 dejó asentadas estas bases y a ella le siguieron algunas constituciones estatales, las cuales hicieron recomendaciones para la "igualación" u homologación de los gobiernos indios con el nacional.³ Para algunas regiones étnicas, esta situación significó una segunda o la verdadera conquista, pues eliminaba los canales legales para apelar contra alguna injusticia, al tiempo que conllevaba la pérdida de privilegios de las élites indígenas y, desde el punto de vista jurídico, supresión de la *autonomía legislativa* de las comunidades indígenas.

Sin embargo, como la dinámica entre la ley y la norma han corrido por rumbos diferentes, la organización social indígena se fue construyendo independientemente de la ley, aunque sin contradecirla. Se erigió de forma alternativa y clandestina para protegerse de la legalidad liberal y para sobrevivir como comunidades, pero se articuló sabiamente a ella.

El naciente gobierno nacional creó una nueva relación con la población indígena a través de la municipalización de los pueblos, en un intento por cambiar el orden al inicio de la vida republicana. Con esta forma de organización político-administrativa el nuevo Estado pretendía suprimir las lealtades locales y abolir la autonomía de las comunidades, amén de convertir a sus autoridades en virtuales agentes del Estado central. El modelo liberal no permitía que los gobernantes negociaran con cuerpos y comunidades ya que, de acuerdo con su sustento filosófico, sólo el individuo tenía derechos por naturaleza. De allí surgió el fuerte conflicto entre el Estado y los pueblos indios.⁴

A pesar de todas las disposiciones en contra, en Oaxaca los actores del gobierno indígena continuaron en la esfera del poder. No obstante, se fueron transformando

y adecuando a las nuevas circunstancias que los cambios políticos globales les impusieron. Durante el periodo colonial, la antigua nobleza siguió gobernando los pueblos aglutinados en Repúblicas de Indios, en vez de señoríos prehispánicos. El cacicazgo que esta élite ejercía sobre la población la convirtió en el eje de la organización política y en el intermediario de la Corona española para la recaudación del tributo de los pueblos. A diferencia de otras regiones de México, esta instancia de gobierno sobrevivió al periodo colonial, y en algunos pueblos se conservó casi hasta finales del siglo XIX.

La municipalización de la población en México pretendía modernizar, homogeneizar las formas de gobierno, centralizar la administración y “asumir el dominio sobre los diversos asuntos locales que habían recaído durante el periodo colonial en los alcaldes mayores, subdelegados o gobiernos indígenas”.⁵ Al momento de instrumentar esta disposición legal, las autoridades se encontraron con obstáculos para crear la nueva división político-administrativa. Uno de ellos fue que la mayoría de los poblados del estado de Oaxaca tenía un promedio de 340 habitantes y se necesitaba una concentración poblacional de 3000 para formar un ayuntamiento. La diferencia con el régimen colonial era que en aquella época los pueblos habían erigido sus gobiernos autónomos con una población de 80 tributarios, equivalente a unos 360 residentes. Por el decreto de 1826, las autoridades tuvieron que reunir a varios pueblos para formar un municipio, con lo que lograron conformar 133.⁶ A partir de esta reorganización, muchas de las comunidades indígenas que habían gozado de autonomía como repúblicas, se convertían en agencias municipales de otros asentamientos.

Este interés en la concentración administrativa duró muy poco tiempo pues los problemas entre los pueblos surgieron de inmediato. Antonio Escobar señala que:

Los ayuntamientos creados en las antiguas cabeceras político-administrativas heredaron los antiguos conflictos entre los pueblos-sujetos y las cabeceras indias, tanto en la forma de extracción del excedente como en los servicios prestados, ya no a individuos (funcionarios civiles y eclesiásticos, miembros del gobierno indio) sino a una nueva corporación que se superpuso a la antigua estructura político-comercial.⁷

Los pueblos pidieron la disolución de los nuevos municipios a lo largo del siglo XIX. De 150 que las autoridades habían formado artificialmente o de manera forzada, el vicegobernador de Oaxaca informó en 1831 que sólo quedaban 17 y que en el resto del estado prevalecían las repúblicas de indios.⁸ Este proceso de atomización fue

benéfico para los pueblos pequeños, los cuales, por la vía de los hechos recuperaron sus gobiernos autónomos y en consecuencia sus propias formas de gobierno. En un principio no tenían reconocimiento oficial, pero éste les fue restituido a mediados de siglo, aunque lo volvieron a perder en el porfiriato.⁹ Aun así, la paradoja de los intentos de centralización administrativa fue que, de 87 repúblicas de indios que había a fines de la Colonia, en Oaxaca existían 516 municipios y 630 agencias municipales al final del porfiriato.¹⁰

Los pueblos indígenas elegían a sus autoridades por medio de un sistema que los antropólogos han llamado de usos y costumbres, y que podía ser de diferentes maneras: a mano alzada, de forma rotativa o por consenso. Hacia el último cuarto del siglo XIX, hubo disposiciones gubernamentales para impedir la elección de autoridades indígenas por consenso e imponer autoridades externas a las comunidades. Además, apareció un nuevo actor social en los diferentes estados de la República, llamado “jefe político”, el cual era impuesto desde arriba, por designación de Porfirio Díaz, y que en la práctica se convirtió en un gobernante regional, en un “cacique” moderno extra-étnico o en el “azote” de los pueblos. Estas medidas tendieron a eliminar la autonomía política pero no lo consiguieron porque, al asumir las autoridades indígenas nuevas funciones fiscales y judiciales, fueron creando un gobierno propio al interior de las comunidades que les permitió desplegar una cultura de resistencia.

La pérdida legal de la república de indios constituyó un problema para las élites indias, que hasta entonces habían gozado de prerrogativas, pues al “igualarse legalmente” todos los vecinos del nuevo municipio, también cesaron varios de esos privilegios.¹¹ Durante la Colonia, los caciques habían sido los intermediarios para la recolección del tributo, y este papel fundamentalmente fiscal les permitió ejercer control sobre la población. Después, junto con los mestizos, se convirtieron en un instrumento de cobro, una actividad entre tantas otras a las que estaban obligadas las autoridades municipales.

Las autoridades indígenas o caciques de los pueblos fueron necesarios para cobrar el nuevo impuesto de capitación, y por tanto los gobiernos estatales tuvieron que reconocer *de facto*, si no a los gobiernos de las repúblicas de indios, por lo menos a los mandos antiguamente encargados de recaudar el tributo. Aun en las épocas en las que hubo disposiciones constitucionales en contra, los jefes políticos o gobernadores departamentales dieron su reconocimiento a las autoridades de las comunida-

des indígenas a cambio del pago puntual de los impuestos. Con este acuerdo, algunas élites indígenas aprovecharon para seguir sangrando a sus pueblos, una vez que, por ley, éstos perdieron el antiguo privilegio de no pagar el tributo.

También hubo otra disposición del nuevo orden constitucional que consistió en quitarle la función judicial al cabildo indígena. El sistema de gobierno rural había empezado a modernizarse desde 1830, cuando se dispuso separar las facultades fiscales y políticas de las civiles y criminales. Estas últimas pasarían a un juez nombrado directamente por el poder judicial del estado de Oaxaca. Esa separación de poderes en el nivel local no fue definitiva ni unívoca, aunque sí fue la tendencia predominante a fines del siglo XIX.¹²

Como en la práctica resultó imposible que los jueces de distrito atendieran los asuntos de todos los poblados bajo su jurisdicción, los alcaldes de pueblo siguieron actuando no sólo como jueces de paz sino atendiendo muchas otras funciones, incluso religiosas, de acuerdo con sus costumbres. Así ganaron otro espacio más de autonomía frente a las disposiciones legales.

La ley de 1830 prohibió expresamente que los municipios juzgaran, fallaran, castigarán, dieran o quitaran posesión a nadie y los inhabilitó como jueces de tierra del pueblo. Por ello la representación legal fue otra batalla más que tuvieron que librar los pueblos. Esta restructuración política limitó el poder jurídico de las comunidades indígenas, pero la carencia de personal especializado hizo que el gobierno municipal siguiera ejerciendo durante un par de décadas como juez de tierras al interior del pueblo. Ante tal práctica, en 1848 el gobierno le devolvió al municipio la facultad de representar al pueblo, en 1852 se la quitó, pero en la práctica muchos de los municipios indígenas siguieron ejerciendo esas funciones.¹³

En el nuevo orden, las elecciones y forma de representación política se hicieron de la siguiente manera. Las cabeceras municipales se erigieron en los lugares de mayor concentración poblacional. En éstos se avecindaron mestizos comerciantes y autoridades criollas que, después de la Constitución de 1824, supuestamente quedaron unificados bajo el estatus de ciudadanos. Con ello se pretendía abolir la segregación racial, pero en realidad les dio a los no indios la posibilidad de incorporarse a la esfera de poder político-local. Es decir que entonces los mestizos podían ejercer el mando en territorios indígenas.

En los grandes poblados indígenas convertidos en municipios, la gente perdió autonomía en cuanto a la representación legal o el gobierno, pero las élites conservaron

espacios de poder.¹⁴ En cambio, en las ciudades y villas intermedias, el mismo grupo de indios mixtecos y zapotecas nobles ladinizados se las arregló para conservar el control, incorporando a algunos mestizos en el ayuntamiento,¹⁵ y los indios perdieron fuerza como institución política y como expresión de la autoridad étnica.

Muy diferente fue el caso de Tehuantepec y Juchitán que, siendo ciudades dominicales, de gran concentración poblacional y con un creciente mestizaje biológico, preservaron sus élites indígenas en los gobiernos municipales gracias a su orgullo y fuerte identidad étnica zapoteca.¹⁶

Otras circunstancias rodearon a la multitud de pequeños poblados oaxaqueños medidos entre sierras, como los cuicatecos, mazatecos, o tan lejanos como los mixes y huaves. Sus élites no se aculturaron, entre otras cosas, porque no tenían mestizos vecindados. Aunque se transformaron a lo largo del siglo XIX y experimentaron cierto mestizaje biológico y cultural, la identidad del grupo continuó siendo indígena. En estos casos, las élites posesionadas del ayuntamiento continuaron con una representación étnica y casi de manera natural con el control del gobierno indígena.¹⁷

Lo distante y disperso de las comunidades indígenas, así como la orografía tan agreste, le impidió al gobierno nacional y estatal tener un control político sobre ellas. De tal suerte que estos pueblos recuperaron en la cotidianidad su autogestión: al interior transformaron su sistema de gobierno, y al exterior se adaptaron a las nuevas circunstancias y al sistema político nacional. En las primeras décadas del México independiente, el gobierno estatal los denominaba ayuntamientos anti-constitucionales, pero ante su propagación tuvo que reconocerlos y a sus autoridades las llamó gobernadores de república del sistema antiguo. Además, a los recintos de gobierno anteriormente llamados casas reales se les pasó a denominar casas consistoriales.¹⁸

Las autoridades de los pueblos habían perdido la capacidad para litigar y representar a sus comunidades. Y no fue sino hasta 1864 cuando los mandos municipales recuperaron definitivamente su carácter de representantes de sus pueblos en litigios judiciales. Se ha señalado que, para ese momento, muchos municipios no tenían ya nada que defender,¹⁹ pero hay muchas evidencias documentales que permiten asegurar lo contrario.²⁰

La riqueza y diversidad de recursos naturales con que contaban las comunidades indígenas les habían procurado una relativa *autonomía económica* para reproducirse tanto en lo material como en lo simbólico, ya que la posesión y usufructo de

bienes materiales corporativos les permitía la realización del culto religioso. El primer golpe contra esa posibilidad de desarrollo de la vida comunitaria fue la tendencia económica de privatización de los recursos naturales desde la primera mitad del siglo XIX, y posteriormente los preceptos de desamortización de los bienes corporativos.

Pero a contrapelo, en las entidades sureñas de México, como en el estado de Oaxaca, los pueblos conservaron sus propiedades y continuaron administrando directa y colectivamente las tierras de repartimiento, posiblemente hasta el periodo de la República Restaurada en regiones como los Valles Centrales, la Mixteca y Sierra Norte, y hasta el porfiriato en el Istmo, la Sierra Sur y Tuxpan. Pese a la desventaja jurídica de los pueblos, éstos defendieron el derecho y la propiedad de las tierras circundantes que pertenecían por tradición a la comunidad corporada contra los empeñados esfuerzos de algunos comuneros, rancheros y arrendatarios por privatizarlas.

Las nuevas repúblicas preservaron los intereses colectivos, pues su fuerza y sobrevivencia dependía de la unidad. A veces, y en contra de algún interés individual, la comunidad salvaguardaba los derechos territoriales de la familia extensa, y anulaba o invalidaba los testamentos que no se hicieran en presencia de todos los parientes para que esas tierras pasaran a manos del conjunto. La comunidad era, después de todo, una corporación de familias, agrupada por un santo patrón, el cual no sólo le daba nombre a la localidad, sino identidad al pueblo.

¿Cómo se formó esa especie de autogobierno que conocemos hoy como sistema de cargos político-religioso? En el periodo independiente, los pueblos indígenas de Oaxaca adoptaron, en términos generales, la nueva nomenclatura de la estructura política nacional, prevaleciendo la organización municipal como una forma de articularse al sistema nacional. Sin embargo, y a pesar de que el Estado nacional creó instituciones diferentes para los asuntos políticos y los religiosos, en la práctica cotidiana de las comunidades indígenas el orden de lo político y de lo religioso reapareció mezclando funciones; producto de la conjunción de elementos de la organización político-religiosa prehispánica y del sistema de gobierno y de la religión católica impuesta por los españoles. Frente a la ausencia de curas en todos los pueblos de la sierra, la religiosidad autóctona salió de la clandestinidad, y con la secularización de las instituciones reapareció lo ritual y lo religioso acompañando de la mano a lo político.²¹

La estructura político-religiosa que se conformó en esta entidad sureña organizaba y aseguraba la reproducción de la comunidad: jerarquías, comportamientos, rituales y creencias, en cuyo centro estaba el santo patrón.²² La vida de esos pueblos indios se ordenó a través de la participación más o menos democrática de cada uno de sus integrantes en la estructura de gobierno, conformada por un sistema de cargos civiles y por otro de cargos religiosos. Todos los miembros de la comunidad tenían que participar a lo largo de sus vidas en las funciones escalafonarias de estas dos estructuras para poder acceder, con algunas limitantes, a los rangos más altos de prestigio y autoridad.

Ante el gobierno nacional se trataba de dos sistemas diferentes, pero para efectos prácticos y de organización interna, ambos se entremezclaban. No sólo porque el comunero que accedía a la presidencia municipal tenía que haber “cumplido” con ciertos cargos religiosos, sino porque el sistema civil estaba cargado de rituales religiosos, y el religioso se encontraba politizado, amén de constituir la fuente de apoyo para el ejercicio del gobierno indígena. Además, ambos sistemas estaban cruzados por las mayordomías —reducto de las cofradías coloniales y de las cajas de comunidad— que, a su vez, organizaban el ciclo festivo de los pueblos.²³

Las cofradías eran de origen español, creadas por la Iglesia católica para subvenir las fiestas religiosas. Con el tiempo, la comunidad indígena se apropió de esta institución como una forma de “resistencia estratégica... para proteger sus riquezas materiales (dinero, tierras, ganado)”.²⁴ El Estado republicano emitió una serie de decretos para erradicarlas. También trató de reglamentar y hasta prohibir las fiestas porque, según las autoridades estatales, los pueblos gastaban mucho dinero en festividades religiosas (comida, bebida, adornos y cohetes).²⁵ Pero en la práctica, los pueblos se hicieron de un espacio de *autonomía social* y continuaron organizando su ciclo festivo al margen de la ley y de las reglamentaciones que se emitían día con día.

A pesar de tantos avatares, hacia el porfiriato y contra toda disposición, algunos pueblos todavía conservaban haciendas y ganado de las cofradías. De modo que esta institución no desapareció, sino que se fue transformando y se introdujo en las entrañas de la organización social indígena bajo el nombre de mayordomía, tomado del apelativo mayordomo, denominación que recibía el encargado o el administrador de las haciendas destinadas a ese fin. En general, el patronato se empobreció, pero muchos pueblos lograron conservar algunas tierras denominadas

del “santo”, las que, en ciertos lugares, siguen existiendo; este fue otro espacio de autonomía social y religiosa.

No se sabe exactamente si en un principio, para ocupar un cargo civil era prerrequisito tener un cargo religioso, ni si había un sistema escalonado claramente establecido,²⁶ Pero todo parece indicar que ese proceso inició con la confusión y fusión de cargos debido a la indianización de las cofradías; es decir, cuando los pueblos se las apropiaron por la vía de quitárselas a la Iglesia, entonces modificaron su organización.

En resumen, el sistema de cargos consistía en una estructura jerárquica en la cual toda la colectividad participaba, pero de manera limitada para los cargos más altos. Con ello, se reproducía el funcionamiento de las actividades políticas, judiciales, administrativas y religiosas de la comunidad. Para colaborar y escalar en el sistema de cargos, los integrantes de un pueblo prestaban servicios comunitarios. La edad para cooperar era entre los veinte y los sesenta años, rango que coincide con la categoría de “población útil” empleada en los padrones del siglo pasado para designar a la población económicamente activa.

La organización social de los pueblos indios de Oaxaca podría verse como una estructura con tres líneas jerárquicas, interrelacionadas, que ordenaban la vida política, económica, religiosa y festiva de las comunidades. Con ello lograron saltar la legalidad, creando una cultura clandestina que les permitió tener espacios de autonomía frente a las leyes liberales. Y a través de la línea de cargos civiles, mantuvieron la articulación con el sistema político nacional.

El presidente municipal era la autoridad más importante a nivel local, por ser el representante de la comunidad y el enlace con el sistema político nacional. Pero el alcalde era la figura con mayor supremacía dentro de la comunidad, ya que tenía el poder que el dominio de las fuerzas naturales le confería. Además, era un hombre venerable, encargado de impartir justicia y mantener el bienestar de la comunidad. El poder espiritual que tenía el alcalde, y la elección del presidente municipal por medio de usos y costumbres en vez de por medio del voto directo, nos hablan de un fuerte espacio de autonomía política que los pueblos supieron instrumentar de manera clandestina para sobrevivir y robustecerse en tanto comunidad indígena.

Además del sistema político y del religioso, había una tercera línea de organización político-religiosa: la mayordomía, quizá el sistema de cargos más importante, pues los comuneros sólo podían acceder a los puestos civiles más altos hasta después

de haberse desempeñado como mayordomos. En algunos lugares el concepto de mayordomo designaba al mismo tiempo la fiesta y la persona que la organizaba.

Cada línea de cargos tenía una función distinta: el mayordomo reproducía el ciclo festivo; el maestro de capilla el ciclo de vida, ya que a través de la iglesia se reglamentaban los rituales de nacimiento y muerte (mezclados con los elementos culturales de la tradición de cada etnia), y el alcalde se encargaba del ciclo social y económico, porque regulaba la vida social a través de la impartición de justicia y aseguraba el bienestar económico de la comunidad mediante los rituales que encabezaba para asegurar las cosechas, la ganadería o la pesca. Este personaje, ubicado después del presidente municipal en el sistema nacional, dentro de la comunidad era la figura esencial en la reproducción del sistema en su conjunto. No sólo constituía un puente entre los sistemas de cargos, sino un verdadero eslabón entre lo profano y lo sagrado. Así cobró más fuerza la estructura política y religiosa concebida por los pueblos y con ello potenciaron su *autonomía política*.

Al margen de las leyes y de la ortodoxia de la Iglesia católica, los pueblos indígenas continuaron practicando sus rituales agrícolas, aquellos relacionados con el ciclo agrícola y los cambios de las estaciones del año, o realizando ceremonias de nacimiento distintas al bautizo católico. Según la documentación de fines del siglo XIX, la presencia de estos rituales y creencias indígenas se distinguía claramente; por ejemplo, en las curaciones que efectuaba el especialista (curandero o hierbero) intervenían las ofrendas de copal, así como conjuros e invocaciones. Estas prácticas se mantuvieron como una estructura paralela, junto con la creencia del nahualismo, por ello se inició una campaña para erradicarlas que no tuvo ningún éxito.²⁷ Hoy día siguen presentes en los pueblos del campo mexicano.

En síntesis, estas tres líneas de cargos estructuraban y daban sentido a las comunidades. Al margen de la legalidad y de las políticas liberales empeñadas en separar lo religioso de lo político, los pueblos refuncionalizaron lógicas de reproducción social que mantuvieron unidos estos dos ámbitos.

No obstante, los cambios en la estructura de gobierno propiciados por la política liberal, las prácticas sociales y los rituales políticos de los pueblos tuvieron mayor continuidad; por ejemplo, los rituales religiosos dentro de la iglesia no sólo siguieron presentes, sino que en ella se sancionaban los actos oficiales. La elección de autoridades se mantuvo, al margen de la ley, como una actividad ritualizada y con muchos elementos de la usanza colonial. Cuando terminaban de cosechar, se reunían en la iglesia y por aclamación elegían a un presidente municipal, un alcalde

y dos regidores, dos mayores y un juez de mando. Como la elección de autoridades se tenía que llevar a cabo oficialmente el primer domingo de diciembre, el municipio esperaba al 25 de diciembre para informar a la cabecera del distrito los resultados de la elección, como si se hubiera llevado a cabo en la fecha señalada por la ley. En este día, el alcalde electo se dirigía muy temprano a la iglesia y, postrado ante la imagen de su santo patrono, imploraba su protección y consejo para “desempeñar fielmente el encargo que su pueblo le confería para gobernarlo”. Como penitencia pasaba cuarenta días de ayuno y abstinencia sexual.

La nueva organización social indígena decimonónica generó una cultura de resistencia clandestina: al exterior modernizaron su nomenclatura de mandos para articularse con el sistema nacional; pero al interior crearon un sistema complejo, una red que sostenía y fortalecía al mismo tiempo lo político, lo social y lo religioso, construyendo con ello un autogobierno que, a la vez que vigorizaba el poder entre las tres líneas de mando, tendía lazos de unión horizontales y verticales con todos los grupos sociales. Ése fue otro caso más de colonización de instituciones españolas. Aquí radicó la fuerza de las comunidades indígenas y éste es el secreto por medio del cual pudieron sobrevivir, conservando una relativa autonomía al margen de lo dispuesto por las leyes liberales.

Los gobernantes enraizados en el poder tuvieron que padecer las paradojas que resultaron del proyecto liberal: la radicalización de las luchas indígenas hasta orillar a los pueblos a desear separarse del país y la reindianización de la población campesina. Amén de no haber logrado construir una nación en donde todos los habitantes del territorio mexicano se reconocieran como parte integrante de la República.

La intolerancia del Estado frente a las diferencias culturales de los pueblos indios, la exacerbación de la política de exterminio, el desarraigo de población indígena rebelde y la obstinación por romper con toda forma de corporativismo de los sistemas de elección y representación indígena produjeron no sólo la reindianización de algunas comunidades, sino la creciente participación de otras en la lucha por la democracia. Las movilizaciones populares de la primera década del siglo XX se caracterizan porque los pueblos, con las propias reglas del gobierno nacional, se involucraron de manera creciente en la contienda electoral; expresión de las vicisitudes del sistema y de la esperanza de que a través de esta vía se resolvieran sus centenarios problemas. Al final, esto tampoco fue suficiente, era muy tarde y la crisis se convirtió en revolución. La Revolución de 1910.

¿Qué pasó a lo largo del siglo XX? ¿Por qué hoy día los pueblos indígenas luchan por su autonomía? ¿Será que las políticas antiindigenistas del siglo pasado y el corporativismo oficial les hicieron perder su autonomía?

Archivos

Archivo de la Defensa Nacional (ADN)

Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO)

Archivo General del Estado de Nuevo León (AGENL)

Biblioteca Genaro V. Vázquez, colección Manuel Martínez Gracida, Oaxaca (BGVV)

Colección Porfirio Díaz (CPD)

Museo Nacional de Antropología e Historia (MNAH-INAH)

* Investigadora Emérita del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, RAE, 1970, p. 145. La etimología de la palabra *autonomía* es la siguiente: deriva del griego *autos*, “sí mismo”, y *nomos*, “ley”. Autonomía es pues la facultad de darse leyes a sí mismo. Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1987, p. 415.

² Leticia Reina, “La autonomía indígena frente al Estado nacional”, en Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Don Porfirio presidente..., nunca omnipotente. Hallazgos, reflexiones y debates. 1876-1911*, México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 335-360. En este trabajo se encuentra un análisis epistemológico del concepto de autonomía, una revisión historiográfica del mismo y una revisión de las disposiciones legales que dieron la apariencia de pérdida de autonomía por parte de las comunidades indígenas.

³ Quisiera señalar que la situación y estatus que el indígena tenía durante el periodo colonial no era de lo mejor; sin embargo, gozaba de un espacio legal y jurídico en el que podía actuar como *corpus* y apelar a la justicia. Los diferentes decretos de las Cortes de Cádiz están tomados de Rafael de Alba, *La Constitución de 1812 en Nueva España*, t. II, México, 1912-1913, pp. 79-81; Francisco González de Cossío *et al.*, *Legislación indigenista de México*,

México, Instituto Indigenista Interamericano, 1958, pp. 168–169; *Memoria del Gobierno del Estado de Oaxaca de 1827*, Oaxaca, 1827, pp. 4–6; *Memoria del Gobierno de Guanajuato de 1826*, Guanajuato, Imprenta del Estado, 1826, pp. 10–11; Luis González y González, "El subsuelo indígena", en Daniel Cossío Villegas, *Historia Moderna de México*, t. III, México, Hermes, 1956, p. 314.

⁴ Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1995, pp. 64–66.

⁵ Antonio Escobar Ohmstede, "Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra Huasteca, 1812–1840", en Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo XXI, 1997, p. 312.

⁶ "Atribuciones de los pueblos, ayuntamientos y repúblicas, así como la manera en que procederán durante las elecciones", en *Colección de leyes, decretos y circulares del estado de Oaxaca*, t. 1, Oaxaca, Gobierno del Estado, 1909, p. 85.

⁷ Antonio Escobar Ohmstede, *op. cit.*, 1997, p. 313.

⁸ *Exposición que el Vicegobernador en ejercicio del supremo Poder Ejecutivo del estado hizo en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución particular del mismo, a la cuarta legislatura constitucional al abrir sus primeras sesiones ordinarias el 2 de julio de 1831*, Oaxaca, Imprenta del Supremo Gobierno del Estado, 1831, p. 10.

⁹ *Memoria del gobierno del estado de Oaxaca*, Oaxaca, Imprenta del Estado, 1861, pp. 8, 15.

¹⁰ *División territorial del estado de Oaxaca. Datos recopilados para la campaña de la División "Veintiuno"*, Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado, s/f, p.11.

¹¹ Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: la Mixteca 1700–1856*, México, El Colegio de México, 1987, p.421.

¹² Ver *Memoria del gobierno del estado de Oaxaca*, años 1831 y 1835.

¹³ Ver *Memoria del gobierno del estado de Oaxaca*, años 1831, 1848 y 1851.

¹⁴ José María Murguía y Galardi, *Estadística del estado libre de Oaxaca*, primera y segunda parte, Oaxaca, s.e., 1837.

¹⁵ Archivo General del Estado de Oaxaca (en adelante AGEO), Fondo Censos y Padrones, Serie Padrón General, Secciones Tlaxiaco, Nochistlán y Tamazulapa, 1844.

¹⁶ Leticia Reina, "La zapotequización de los extranjeros en el istmo de Tehuantepec", en *Revista Eslabones*, núm. 10, t. 2, *Extranjeros en las regiones*, México, diciembre de 1995, pp. 36–45.

¹⁷ Para ver la composición étnica de la población se puede consultar AGEO, fondo Censos y Padrones, serie Padrón General, secciones Guichicovi (mixe), Santa María del Mar y San Dionisio del Mar (huaves), 1844 y 1890.

¹⁸ *Colección de leyes, decretos...*, t. I, pp. 209–221.

¹⁹ Rodolfo Pastor, *op. cit.*, pp. 443–445.

²⁰ Véase AGEO, ramo de Conflictos y Adjudicaciones, cajas de diferentes distritos y diversos años de la segunda mitad del siglo XIX.

²¹ En una conferencia en la ciudad de Oaxaca el 24 de enero de 1991, Pedro Carrasco dijo que los dioses nunca se habían ido de los pueblos. Una posición contraria la encontramos en Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.

²² Jan Rus y Robert Wasserstrom, “Civil religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective”, *American Ethnologist*, vol. 7, núm. 3, agosto de 1980, p. 467; John K. Chance y William B Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Suplemento, nueva época, núm. 14, mayo–junio de 1987, pp. 1–23.

²³ Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, INI, 1979, pp. 93–127.

²⁴ Carlos Sánchez Silva, *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca postcolonial. 1786–1860*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1998, p. 128.

²⁵ *Colección de leyes, decretos...*, t. I, “Reglamentación de la danza antigua de la pluma y mojígangas, 1846”, pp. 447–448; t. 2, “Orden presidencial emitida el 5 y el 7 de septiembre de 1860 en donde se exige la división y venta de todos los bienes rentables que estuvieran en manos de las cofradías”, p. 109.

²⁶ John K. Chance y William Taylor, *op. cit.*, p. 11.

²⁷ Biblioteca Genaro V. Vázquez, colección Manuel Martínez Gracida, vol. 64.

Violencia, elecciones y autonomía municipal. El caso de Cherán

Mario Camarena Ocampo*

Rocío Martínez Guzmán**

Resumen

Este artículo describe la manera en que los habitantes de Cherán han luchado por su autonomía municipal e indígena. Con la metodología de la historia oral, se busca entender cómo los cheranenses construyeron una mentalidad justiciera que rompió los vínculos con el gobierno federal, estatal y municipal para generar una forma de gobernar autónoma desde la comunidad a mano alzada en las asambleas barriales, prescindiendo de las elecciones del voto libre y secreto en las urnas.

Palabras clave: memoria, autonomía, comunidad, legalidad, elecciones, usos y costumbres.

Abstract

This article describes the way in which the inhabitants of Cherán have fought for their municipal and indigenous autonomy. With the oral history methodology, it seeks to understand how the people of Cherán built a justice mentality that broke ties with the federal, state and municipal government to generate a form of autonomous government from the community by show of hands in the neighborhood assemblies, regardless of the elections of the free and secret vote at the polls.

Keywords: memory, autonomy, community, legality, elections, uses and customs.

En mayo de 2018, el municipio purépecha de Cherán eligió a mano alzada, en asambleas de los cuatro barrios, a los 12 integrantes del concejo mayor y los concejos operativos, los cuales se desempeñarían como autoridades municipales comunales hasta diciembre de 2021. El proceso de nombramiento, cuya función fue

elegir a los representantes para autogobernarse como municipio indígena, empezó en mayo y terminó en agosto.

El nombrar a los representantes en asambleas en los cuatro barrios a mano alzada es una forma de hacer política conforme a los propios usos y costumbres del lugar, muy diferente a las elecciones por voto secreto a favor de un partido político; es la elección de un representante de un barrio del pueblo y no de un partido político. Refleja las expectativas del pueblo, los intereses que mueven a las personas y grupos, las formas de relacionarse en la arena política y el tipo de conflictos que se presentan, así como el marco legal por el que se rigen. Además, es el fundamento para reconocer los procesos autonómicos en donde ellos deciden sus propias formas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural.¹

El sistema de justicia autónoma es la forma en la que los habitantes de Cherán defienden sus derechos comunitarios. Ese sistema no necesariamente viene de una herencia ancestral: el nombramiento de sus autoridades es un parteaguas en la historia reciente de Cherán, cuya lucha por la sobrevivencia en 2011 desembocó en el reconocimiento de su autonomía. Sin embargo, se caracteriza por el arraigo en las asambleas de los barrios y de todo el pueblo para la toma de decisiones; y es ejecutado por autoridades colegiadas que responden a la comunidad que las eligió. En esos elementos reside la principal razón de su legitimidad y de su eficacia para resolver problemas.

Las preguntas que guían este trabajo son: ¿por qué en 2011, en San Francisco de Cherán, cabecera del municipio, se elige el concejo de gobierno comunal y sus concejos auxiliares conforme a los usos y costumbres? ¿Por qué la gente acude a nombrar a sus representantes? ¿Qué hay detrás de este nombramiento?

Esa forma de hacer política, el acto de nombrar a los representantes me parece un campo prioritario para entender las interacciones entre estructuras comunitarias y la construcción de la representación política locales y nacional en el siglo XXI, donde el mundo indígena se enfrenta a la globalización. Cherán tuvo que pelear por su reconocimiento como pueblo indígena, argumentar por su nomenclatura como municipio y por el reconocimiento que les otorgó la reforma agraria. A la gente le interesa nombrar a sus representantes porque ve en ello una lucha contra la costumbre “foránea” de nombrar a sus representantes a través de partido políticos y redes clientelares. El nombramiento de los representantes tiene como sustrato la dignificación de una estructura comunitaria indígena.

Cada nombramiento expresa las expectativas de la población, es decir, lo que se espera de las personas que asumen el cargo, sobre todo que los defiendan ante las instancias de gobierno estatal y federal, que protejan la tierra, el agua y otros recursos naturales de agresores. Un representante es un mecanismo de seguridad y cohesión de la comunidad.

Por supuesto, no hay que minimizar la importancia de las leyes electorales ni sus instituciones —federales y estatales— como si fueran un dato pasivo. Son importantes y los pueblos tienen la capacidad de adaptarse a ellas, así como de utilizarlas para fundamentar sus demandas. No obstante, las normas establecidas por el uso y la costumbre son el punto de arranque de nuestra investigación. En el siglo XXI, la legislación electoral contempla la autodeterminación de los pueblos indígenas en la carta constitucional, y para el caso de Cherán fue corroborada por la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Este organismo consideró que elegir representantes en asamblea a mano alzada es un acto fundante en una comunidad indígena. Más allá de la democracia, la autodeterminación es un atributo constitutivo de la política moderna para las comunidades indígenas, es el acto simbólico que los identifica como pueblo indígena y los une con las costumbres de su comunidad.

Contexto

El proceso de nombrar a los representantes en Cherán en el 2018 se ubica en un contexto electoral acontecido en todos los municipios nacionales; por ello, aun considerados en forma aislada, se refieren a un momento de la historia de México que puso en juego una mentalidad autonómica en todo el país, conflictos políticos delimitan el mundo en el que transcurre la vida de los indígenas. Las luchas autonómicas, la polarización social contra los indígenas, el deterioro ambiental, la violación sistemática de los derechos humanos y colectivos, la fuerte migración hacia Estados Unidos y la precariedad de la vida de los pueblos definen este momento histórico, dan forma a una generación que vive en medio de la violencia, la corrupción y el miedo.

Los pueblos indígenas tienen una posición propia ante esos problemas, que ellos mismos resumen así: “las autoridades estatales, federales y municipales que inciden en la vida del pueblo son los principales responsables de lo que se está viviendo”.

Las elecciones del 2018 encuentran un escenario de lucha por la autonomía y en contra de los partidos políticos porque ellos representan la cara de la dominación, la violencia, el despojo y la imposición de políticas externas a los pueblos. En ese

año, las comunidades michoacanas de Nahuatzen, Sevina, Aranza, Zopoco, Santa Fe de la Laguna, Santa María Urapicho, San Felipe de los Herreros, San Benito y Cocucho, manifestaron su rechazo a la instalación de casillas electorales en sus comunidades e impidieron que los partidos hicieran proselitismo. Este mismo procedimiento se empezó a presentar en los pueblos de las alcaldías Xochimilco y Tlalpan, de la Ciudad de México.² En Oaxaca, alrededor de 400 de los 570 municipios optaron por elegir sus autoridades municipales por usos y costumbres, lo que significa que el sistema de cargos se extiende a todas las posiciones de gobierno civil dentro del municipio. Pero no desempeñan cargos únicamente las autoridades municipales; hay también un grupo de comités nombrados por la asamblea del pueblo que debe crear y sostener diversos servicios comunitarios. Esas organizaciones reclaman mejores condiciones de vida y reivindican los valores culturales, la memoria compartida y las identidades colectivas de los indígenas de Oaxaca.

Dichas comunidades indígenas, aunque muy diferentes entre sí, adoptaron esta forma de elecciones como una expresión de resistencia ante un Estado que los ignora y los destruye. El pueblo de Cherán se reconstruye recuperando del pasado — real, mítico o imaginario— los elementos para fundar y proyectar hacia el futuro la existencia de la comunidad.³

La búsqueda de justicia

La mentalidad justiciera⁴ es una condición necesaria para la lucha por la autonomía en Cherán. Los cheranenses construyen una política autonómica para enfrentar un sistema que destruye sus formas comunitarias, tienen que recurrir al saber de sus ancestros y legitimarlo legalmente para conservar sus usos y costumbres, así como su derecho a habitar su territorio. En la memoria de los cheranenses, el miedo es enfrentado a través de una organización comunitaria: del agravio se forma el “nosotros”, aquellos que sienten la violencia por ser despojados del espacio que habitan;⁵ y el “ellos”, los agresores, los que provocan la expulsión, aquellos que amenazan a la comunidad, a la solidaridad, a las formas de organización y al territorio.

En 2011 Cherán ya había pasado del agravio a la rebelión, del miedo a la rabia, de enfrentar el acto en forma individual a hacerlo en comunidad, de una forma de poder con base en los partidos a una autónoma, de una organización en donde las mujeres tienen un papel secundario a una en donde se convierten en el corazón del

movimiento, de una cultura política donde las autoridades reparten dádivas a una en donde los electores exigen sus derechos.

Los cheranenses iniciaron entonces la búsqueda de la justicia, que concebían como el vivir en su territorio de manera libre y segura, pero que implica un proceso de reapropiación y resignificación del territorio. Ahora es necesario desterrar el crimen organizado y construir un sentido comunitario en que el sistema normativo emane de los usos y costumbres, como la elección comunitaria y a mano alzada, para actuar por el bien común.

Así, los cheranenses construyen una memoria de lucha que desembocó en un gobierno basado en los usos y costumbres, pero que además sustentaba la nueva identidad del pueblo de Cherán: “la autonomía nos permite tomar decisiones importantes para los pueblos. Nos permite mantener nuestras culturas y nuestras tradiciones y nuestra lengua, porque cuando los pueblos pierden su lengua, pierden su alma”.⁶ Para Cherán la autonomía incluye construir proyectos que beneficien a la comunidad entera, no sólo a un grupo o sector.

Sobre la rebelión de Cherán en 2011, los pobladores nos dicen: “El derecho de resistencia del pueblo se fundamentaba en el incumplimiento de la justicia por parte del gobierno. Cuando los gobiernos están formados por autoridades malhechoras, los pueblos se insurreccionan para restablecer la justicia y la seguridad desde la tradición”.⁷ Lo que significa romper los vínculos con el gobierno federal, estatal y municipal y gobernar desde la propia comunidad, es decir, “desde abajo”, atendiendo sobre todo los problemas de la vida cotidiana.

La mentalidad justiciera es una forma de resistencia de los pueblos al despojo padecido en todos los tiempos. La tradición constituye su base principal y un obstáculo enorme para la implantación de políticas “desde arriba”, esto es, conforme al derecho positivo. Cuando se despoja a los pueblos de sus propiedades, se fractura unilateralmente el pacto de convivencia de los pueblos.

En los primeros días del movimiento surge una coordinación general que le permite comunicar los diferentes barrios y las fogatas para alcanzar un consenso. Lo primero fue retomar las formas de organización de los barrios y establecer un diálogo entre ellos, entre las diferentes generaciones, así como también entre hombres y mujeres. Estos vínculos fueron la base para la construcción de un nuevo sentido comunitario.

También se buscó un acercamiento con los gobiernos estatal y federal. A través de la coordinación general, los cheranenses acudieron a los representantes de los tres

órdenes de gobierno para pedir seguridad, justicia y respeto a sus bosques. Sin embargo, el gobierno fue incapaz de administrar y ejecutar la justicia de manera eficiente; la paz y la seguridad del pueblo no podían ser garantizadas por las autoridades locales, municipales ni federales, que permitían a “los malos” cometer sus crímenes sin ser castigados.

El gobierno dejó un vacío que posibilitó un “campo de guerra”, o sea, “una forma de gobernabilidad a través del miedo, de esquemas de control social y de formación de subjetividades bajo el temor”.⁸ El Estado finge la legalidad, lo que genera una legitimidad frágil que permite las alianzas entre lo legal y lo ilegal, entre poderes institucionales y fácticos. Con ello la violencia se convierte en la forma de gobernabilidad ejercida por los nexos criminales del poder político y económico con el narcotráfico a través de un pacto supra institucional.

Los cheranenses enfrentaron la situación con una actitud justificada y legitimada por la costumbre. Su rebelión, además, está muy apegada al artículo 28 constitucional, que establece que el pueblo tiene derecho de nombrar y destituir a sus gobernantes.

Un habitante nos dice:

Ante los agravios, acudimos al presidente municipal, para que juntos combatiéramos la inseguridad de la comunidad. La ley orgánica municipal habla de que el presidente municipal es el encargado de brindar la seguridad, pues está a cargo de la policía y es quien da las órdenes. Pero el presidente municipal y los policías protegían a los talamontes; les abrieron el paso disparando contra nuestros comuneros y comuneras; escapaban amenazándonos.⁹

El levantamiento lo justifican en términos jurídicos. Salvador nos dice:

Las autoridades violaron los derechos que nos brinda la ley orgánica municipal sustentados en los siguientes artículos: en el capítulo VI [...] artículo 38, inciso IV, el cual nos habla de coadyuvar a preservar la seguridad pública, el orden y la paz social en el municipio. En el artículo 44, inciso II, dice: colaborar con las autoridades competentes en la preservación del derecho de toda persona a disfrutar de un ambiente sano. Inciso III: promover en el ámbito de su competencia, la preservación y la restauración del equilibrio ecológico y la protección al medio ambiente y a los recursos naturales.¹⁰

Al no obtener el respaldo de la autoridad inmediata para detener a quienes estaban causando daño, acudieron al gobierno del Estado, y de esa instancia les enviaron a

funcionarios que buscaban imponer una política de desgaste; fue hasta una movilización en la ciudad de Morelia cuando consiguieron una cita con el gobernador. Se le explicó al gobernador del estado de Michoacán el problema: la autoridad municipal y el ministerio público estaban relacionados con el crimen organizado, con grupos armados y con “talamontes”. Los cheranenses querían justicia, seguridad y la reconstitución de su territorio. Las autoridades pensaron que con el patrullaje en las carreteras principales se podía ahuyentar al crimen organizado, pero la comunidad pedía que se lo desmantelara por completo.

Los habitantes le pidieron, por última vez, al gobierno del Estado ir juntos ante la presidencia de la república, para exponer y resolver el problema; porque no era un problema solamente de la comunidad sino de toda la región: “Después nos dimos cuenta que no solamente de la región sino del estado; y cuando fuimos a México nos dimos cuenta de que todo el país estaba así”.¹¹ Agotadas las posibilidades con el gobernador del estado, fue necesario ir hasta la presidencia, con Felipe Calderón, y exponer el asunto.

Sin embargo, al ver que ninguno de los tres niveles de gobierno les ponía atención, los pobladores tuvieron que buscar una forma en que atendieran sus demandas y la comunidad no quedara en el olvido del gobierno y del sistema político.

En este contexto de subversión comunitaria, se convocó al proceso electoral de 2011 para elegir presidentes municipales, que se llevaría a cabo en el mes de noviembre. Salvador Campanur nos dice lo que sintió entonces:

¿Qué hacemos? En ninguno de los niveles de gobierno nos han resuelto nada; ningún nivel de gobierno nos toma en cuenta; es por eso que el agravio se hizo más fuerte; fue cuando gritamos ¡ya basta de los partidos políticos! Esta decisión tuvo más sustento porque en Cherán gobernaba el PRI, en el gobierno del estado estaba el PRD y en el gobierno federal, el PAN. Vimos que es lo mismo, porque ningún partido político es la solución para un país como el nuestro.¹²

Para Cherán, ningún partido político podía garantizar la seguridad; ninguno brindaba apoyo, y así concluyeron “que en México el crimen organizado es el que da órdenes a los partidos y a las corporaciones policiacas”.¹³ Pese a todo, los habitantes acudieron al Instituto Estatal Electoral para solicitar que se inscribiera a ciertas personas que aspiraban al cargo de representantes en el ayuntamiento o en el municipio.

Lo legal

Así pues, en el proceso electoral de 2011 el pueblo de Cherán decide no celebrar elecciones conforme al régimen de partidos políticos y apela al artículo segundo de la Constitución, en el que se reconoce el Estado multicultural, así como a los Acuerdos de San Andrés, que en el apartado IV, numeral 4, dice: “Las políticas, leyes, programas y acciones públicas que tengan relación con los pueblos indígenas serán consultadas con ellos”; y al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, cuyo artículo 6 asienta que “los gobiernos deberán consultar a los pueblos interesados mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”.¹⁴

Desde la última década del siglo XX se han desplegado, en la mayoría de los estados, reformas que reconocen a los pueblos indígenas, en un intento por revertir una historia jurídica y política de dominación que mediante el derecho positivo intentó negar la existencia de una pluralidad de culturas con sus propias formas de gobierno y de territorialización. Con ello, ocurren varias transformaciones importantes: por un lado, el derecho positivo reconoce el derecho consuetudinario; por el otro, las formas de Estado homogéneas inician una lenta conversión hacia el país plural, multiétnico y diverso. Es una transformación con dos grandes referentes: uno iniciado en 1992, con la reforma del artículo 4 constitucional, cuyo elemento más sobresaliente es reconocer el multiculturalismo y el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación de acuerdo con sus propios sistemas normativos. El otro es el de la aceptación nacional del Convenio 169 de la OIT, que también orientó la parte más radical de los Acuerdos de San Andrés, donde la pluriculturalidad reposa en reforzar el vínculo con los territorios y las instituciones propias.

Lo primero que deben argumentar para solicitar la “necesidad de establecer protecciones jurídicas especiales por sus particulares condiciones de desigualdad, facilitándoles el acceso a la tutela judicial”,¹⁵ es que son un pueblo indígena. Cherán puede hacerlo gracias a títulos virreinales expedidos en los años 1552, 1565 y 1575, donde se establecen los linderos y la cantidad de tierras que posee el pueblo “San Francisco Cherán”. Así, se convierten en un pueblo que no pide, sino exige que se le reconozcan sus derechos. El cambio fue aceptado por la Suprema Corte de Justicia, que solicitó se llevara a cabo una consulta en el pueblo con el propósito de

observar cómo elegían a sus representantes según los usos y costumbres; el gobierno del estado asumió la responsabilidad de implementarlo, con la participación del pueblo en una acción coordinada para respetar su cultura, costumbres, tradiciones e instituciones.

La consulta se ejecutó a través de asambleas en los cuatro barrios que conforman la comunidad, a fin de que los participantes emitieran su punto de vista respecto del asunto y sus propuestas pasaran a asamblea general del pueblo, la máxima autoridad de la comunidad.

La asamblea es un sistema de representación indígena que se convierte en elemento de subversión del sistema capitalista porque se fundamenta en un consenso comunitario. El precio a pagar por la hegemonía (fuerza más consenso) del Estado es, justamente, su imperiosa necesidad del consentimiento por parte del mundo indígena. De ahí que el peso de la asamblea se vuelva un elemento subversivo en momentos de crisis. La sociedad indígena es negociadora para mantener la cohesión social. No obstante, una vez desaparecido el consenso, sólo queda el uso de la fuerza por ambas partes para hacer valer la justicia desde la costumbre, para transitar hacia un nuevo pacto social desde las autonomías que sólo puede garantizar el Estado.

Nombramiento de la estructura de gobierno

En esta lucha, que coincidió con el cambio de gobierno, se empezó a discutir en las fogatas cómo querían ser gobernados los cheranenses. Surgieron varias ideas, pero se retomó la idea de “¡nuestros ancianos antes!” sobre la forma en que aquéllos protegían al pueblo, y así llegaron a la pregunta: ¿pues cómo le hacían antes? En las fogatas fue necesario retomar las experiencias de sus ancestros en colaboración de hombres y mujeres que sabían de leyes.

El proceso fue arduo: se discutió desde cada fogata, y en muchas asambleas y reuniones, para reivindicar el gobierno por usos y costumbres ante las instancias electorales. Partiendo del artículo segundo constitucional y el convenio 169 de la OIT, el equipo de abogados inició el proceso legal. Con muchos trabajos, pero con el apoyo de colectivos y representantes de la comunidad se logró solicitar un caso jurídico y cambiar la forma de gobierno; se consolidaron los usos y costumbres, que, se espera, garanticen la seguridad, justicia y reconstitución del territorio de la comunidad como sujeto de derecho colectivo.

Las fogatas fueron el centro de la rebelión. En 2011, la gente platicaba en torno a ellas, criticando a los partidos políticos, aun cuando hubiera militantes de éstos presentes. En cierta ocasión, en una fogata del barrio Primero, un señor de unos 78 años lanzó un tiro al aire con su carabina. Luego se sentó y empezó a platicar que los partidos políticos “eran una jodida”. A partir de ese momento, los militantes de partidos ya no se acercaron a las fogatas. Paulatinamente, cada barrio, con su propia experiencia y sin planearlo, lanzó un “no” decisivo a los partidos políticos.¹⁶

Durante los primeros días del movimiento surgió la coordinación general, encargada de organizar la vida comunitaria y al exterior. Permitted que el pueblo dialogara en su interior, por barrios, y también fomentó que se entablara comunicación con el gobierno, tanto estatal como federal, para alcanzar un consenso conforme con la ley.

Los vecinos de una fogata nombraban a un representante honorable, buen comunero, vecino y padre. Quien contara con estas cualidades hablaría por ellos ante los demás comuneros, el gobierno estatal y federal. Esto fue lo que se buscó en la primera estructura del gobierno comunal: los integrantes del K’eri Janaskatiicha (Concejo Mayor) debían ser 12, tres por barrio. Cherán está organizado en cuatro barrios: Jarhukutini, el lado de la orilla o barrio Primero; Ketsikua, el lado de abajo o barrio Segundo; Karhakua, el lado de arriba o barrio Tercero; y, Parhikutini, en aquel lado de la barranca o barrio Cuarto. Este concejo valoraba los asuntos postulados en cada barrio, para resolverlos en asamblea general, unificando los criterios para el interés general. La expresión *k’eri janaskatichani jingoni* indica la representación y toma de decisiones por esta institución, que en tanto órgano colegiado tiene facultades para evaluar y ratificar los intereses de los barrios que sustentan el buen gobierno de la comunidad. En el concejo, los *k’eri janaskaticha* son los voceros y representantes de los *ireticha*, líderes morales y mandatarios directos de la máxima autoridad comunitaria, que es la asamblea general.¹⁷ Las asambleas de los barrios son el segundo nivel de participación de los habitantes.

La asamblea de la comunidad se aboca a ratificar, confirmar y dar fe pública de las postulaciones de ideas, sugerencias de acciones, acuerdos y propuestas de nombramientos emanados y consensados desde los barrios, cuando la dimensión de los asuntos así lo requiera; así como a determinar y definir los asuntos de interés general de la comunidad, que considere el Concejo Mayor de Gobierno deban ser sometidos por el carácter del asunto o caso concreto.¹⁸

Después de nombrar al Concejo Mayor, la asamblea hace lo propio con los comu-neros que representarán a seis concejos operativos, los cuales integran la primera estructura de gobierno, y que están conformados por cuatro habitantes de cada barrio. A la postre, nombra a los trabajadores de la estructura de gobierno y las comisiones. Así, es la comunidad la que permite acceder al gobierno.

La *Cherani anapu ireteri jurámukua kantsákata* (Estructura de Gobierno Comunal de Cherán) comprende al *K'eri jaṇaskaticha* (Concejo Mayor de Gobierno Comunal) y los concejos operativos:

- *Turhisí Jurámukua*, Concejo de Administración Local;
- *K'uripu irekueri Jurámukua*, Concejo de los Asuntos Civiles;
- *Jurámutspekua*, Concejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia;
- *Jarhójperakua*, Concejo de Administración de los Programas Sociales, Eco-nómicos y Culturales;
- *Irhéṇarhikuecheri Orhéjtsikua*, Concejo Coordinador de los Barrios;
- *Irétsikueri jurámukua*, Concejo de los Bienes Comunales.

La primera Estructura de Gobierno Comunal colocó el acento en recuperar la segu-ridad en la comunidad y las formas tradicionales de organización, que debían for-talecerse.

La primera Estructura de Gobierno le entró a ser parte de la autoridad, no pensando en un trabajo, ni en lo económico, veníamos saliendo de todo este sufrimiento, de desvelos, de pasar hambre, con tanto coraje de que no se nos hiciera caso como debería de ser [...] Todo este enojo hizo que las per-sonas que fueron parte de esa primera estructura, lo vieran como un servicio y de demostrarse uno mismo que éramos capaces de un cambio, a diferencia de como lo venían haciendo los partidos políticos; era demostrarse a uno mismo. La mayoría de esa primera estructura se dedicaron siempre a su tra-bajo [...] Primeramente la gente que ya había sido nombrada estaban con-vencidos que el cambio lo tenían que hacer ellos y demostrarle a los partidos que las cosas sí podían hacerse diferente [...] Tú tenías que chambearle sin importar si ya era de noche o aún no era de día, o si era fin de semana.¹⁹

Los nombramientos se dieron en cada uno de los barrios, buscando a las personas que hubieran destacado durante el levantamiento, que fueran reconocidas por su comportamiento ejemplar y por su participación en el sistema de cargos.

Conclusión

Nombrar representantes por usos y costumbres es una forma de hacer política comunitaria en un momento electoral. Nos permite analizar las expectativas de las personas, de los barrios y del pueblo en general, formales e informales; los intereses que mueven a individuos, familias y grupos; las relaciones en la arena política, y el tipo de conflictos que se presentan, sin perder de vista los discursos que utilizan para justificar sus actos. Más aún porque entre los años 2011 y 2018, este tipo de nombramiento se vuelve dinámico al calor del contexto de violencia y peligro, que genera cambios dentro de la estructura de gobierno. El acto de nombrar a los representantes en el pueblo nos permite ver las formas de representación política en el siglo XXI, es decir, cómo se construyen nuevas formas de gobierno al interior de un Estado nación.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

** Investigadora adscrita al proyecto “Los pueblos de Tlalpan en el siglo XX”, de la Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Según se establece en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2, apartado A, fracción I; en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, artículos 7 y 8, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes; y en la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, artículos 5 y 20.

² Ambas son alcaldías de la Ciudad de México; por lo tanto, los pueblos que se ubican en ellas son pueblos en la ciudad. Véase el artículo de Claudia Álvarez en este mismo número.

³ *Cfr.* Luis Guillermo Vasco, “La lucha guambiana por la recuperación de la memoria”, en Cristóbal Genecco y Marta Zambrano, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, 2000, pp. 23-24.

⁴ Término tomado de Carlos Barros, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*, Madrid, Siglo XXI, 1990, pp.1–13.

⁵ Aquí, habitar no sólo es estar físicamente en el lugar, sino actuar en coherencia con los usos y costumbres, así como en defensa de la comunidad.

⁶ Entrevista realizada a Salvador Campanur por Mario Camarena y Guillermina Tapia, en Cherán, Michoacán, en 2015.

⁷ *Idem.*

⁸ Sergio González Rodríguez, *Campo de guerra*, México, Anagrama, 2015.

⁹ Entrevista realizada a Salvador Campanur..., *op. cit.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

¹⁴ “Convenio (No. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”, Ginebra, OIT, 1989. recuperado de: https://www.senado.gob.mx/comisiones/desarrollo_social/docs/marco/Convenio_169_PI.pdf, consulta el 12 de noviembre de 2020.

¹⁵ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, “Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano”, expediente SUP-JDC-9167/2011, 2 de noviembre de 2011.

¹⁶ Entrevista realizada a Guillermina Tapia por Mario Camarena en Cherán, en 2017.

¹⁷ Cherani Anapu Ireteri Jurámukua (gobierno de la comunidad p’urhepecha de Cherán), *Jurámukua kantsákateri erójtakuecha* (Manual de la estructura y organización del nuevo gobierno), propuesta-borrador para un estatuto de principios y normas básicas, archivo personal.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Entrevista realizada a Salvador Huaroco, 2018.

Pueblos en vilo, resistencias y disputas. Autonomía en los pueblos originarios de Tlalpan, Ciudad de México

Claudia Álvarez Pérez*

Resumen

La autora revisa los procesos autonómicos en los pueblos originarios de la Ciudad de México, las formas de elección de autoridades, subdelegados o enlaces territoriales y la defensa del territorio de comuneros y ejidatarios, las resistencias y disputas internas y externas a las que se han enfrentado en un largo siglo xx, principalmente contra instituciones de gobiernos y partidos políticos cuyos intereses contravienen el bien común y trasgreden los lazos comunitarios.

Palabras clave: pueblos originarios, autonomía, resistencias, disputas, Ciudad de México.

Abstract

The author reviews the autonomic processes in the original peoples of Mexico City, the forms of election of subdelegate authorities or territorial links and the defense of the territory of community members and ejidatarios, the resistances and internal and external disputes that they have faced in a long twentieth century, mainly against government institutions and political parties whose interests contravene the common good and transgress community ties.

Keywords: native peoples, autonomy, resistances, disputes, Ciudad de México

San José, tan alejado de las megalópolis, no corre el riesgo de ser engullido por ninguna urbe. No morirá como Tonalá, Zapopan, San Pedro, los pueblos absorbidos por Guadalajara [...] Ahora es una comunidad en vilo, en situación insegura, inestable, frágil, precaria, de quita y pon, prendida con alfileres, en tenguerengue, en falso, sin apoyo en la tierra [...] Es posible vivir sin los pies en la tierra, con la otra significación del adverbio en vilo, suspendido y no necesariamente inseguro.

Luis González, *Pueblo en vilo*

“Pueblo en vilo” es una referencia al excelente libro¹ de Luis González y González acerca de la historia de San José de Gracia, Michoacán, que ejemplifica los métodos de la microhistoria y de la historia regional. Aludo al título para relatar cómo se expresan las resistencias y disputas en los procesos autonómicos en los pueblos originarios de Tlalpan en la Ciudad de México.

Diversos procesos políticos expresan la autonomía en estos pueblos: la forma en que comuneros y ejidatarios defienden su territorio, eligen subdelegados o enlaces territoriales, la organización de mayordomías, y otros. En este texto sólo revisaré los dos primeros. Parte del contexto en el que se desarrollan dichos procesos autonómicos son la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994; la elección de jefe de gobierno en la Ciudad de México, en 1997, y la constante discusión sobre el término de *pueblo originario* en varios foros regionales a partir del año 2000, reflexión que llevó a los pobladores a nombrarse originarios reconociendo su ascendencia indígena para diferenciarse de otras comunidades que han migrado a la ciudad desde el interior del país.

¿Qué es la política para estos pueblos? Ellos mismos lo refieren: “cosas de hombres”, “andar en el mitote”, “andar en el chisme”; formas de enunciar la política en su propio lenguaje. La realidad es que hombres y mujeres, de linajes o familias troncales, toman las decisiones del diario vivir, al consultar con la pareja en la mesa, a la hora de dormir, en los atrios de las iglesias, en las plazas donde están los quioscos, en el mercado, en algunos cafés locales, incluso, podemos decir, en los edificios de gobierno de cada pueblo. Esto nos acerca de alguna manera a la forma de entender el mundo de los pueblos en la ciudad: por un lado, sus habitantes no fueron ciudadanos bajo el esquema del Estado mexicano sino hasta después de 1997, cuando tuvieron la opción de votar y elegir al jefe de gobierno. Sin embargo,

poseían al mismo tiempo una relativa autonomía y una forma de ciudadanía construida mediante relaciones internas comunitarias y entre pueblos, pero también mediante la reciprocidad religiosa, que de alguna manera los hermana con otros pueblos de la ciudad y el país.

La historia de resistencias y disputas de los pueblos originarios que han marcado su particular forma de hacer política no se limita al siglo XX, pues se sabe —gracias a los documentos— de luchas coloniales y decimonónicas por la tierra, por el agua y por la elección de sus representantes,² mismas que han afectado a lo largo de los siglos XX y XXI su territorio, pertenencia, arraigo, memoria, identidad, y el poder de tomar decisiones, con la complejidad interna que implica ser pueblos en la Ciudad de México.

Tlalpan y sus comunidades agrarias

Si bien estas comunidades agrarias se hacen visibles a partir de la última década del siglo XX en el contexto político de la lucha por la reivindicación de los pueblos originarios, los conflictos por la defensa de la tierra comenzaron poco tiempo después de las primeras restituciones y dotaciones agrarias.³ En una detallada revisión del Archivo General Agrario puede leerse que a partir de 1950 comuneros y ejidatarios comienzan a denunciar que sufren presión de parte de inmobiliarias que, en contubernio con la Liga de Comunidades Agrarias, tenían la intención de forzar la venta de sus tierras, amenazándolos con expropiarlas en nombre de “la utilidad pública” para el Estado mexicano,⁴ en beneficio de los habitantes de la ciudad, principalmente para la instalación de servicios de la Compañía de Luz y Fuerza, la Secretaría de la Defensa Nacional, o para construir hospitales, ejes viales, etcétera. Aunque también para la creación de viviendas, con lo cual iniciaba un proceso de urbanización y de tensión entre propiedad privada y propiedad social.

De manera que las luchas por la tierra son añejas, y se encuentran ligadas irremediablemente a los cambios de la legislación agraria y de la Constitución política mexicana. Los pueblos aprendieron muy pronto que debían confrontar al Estado, a los propietarios de inmobiliarias y a particulares, con la ley en la mano.

Detrás de la lucha por la tierra hay prácticas socioculturales que se han ido transformando a lo largo de los siglos XX y XXI, principalmente las de sobrevivencia alimentaria: la siembra de maíz, frijol, haba, calabaza, y con ello las prácticas rituales de ofrendas a las cuevas para petición de lluvias y bendición de las semillas. Aunque siguen presentes las fiestas patronales basadas en el ciclo agrícola de

siembra y cosecha,⁵ dichas prácticas han cambiado a la producción en invernadero de flores de ornato, plantas medicinales y árbol navideño, donde el suelo aún lo permite, mientras que en las geografías más pedregosas las comunidades han optado por proyectos de carácter ecoturístico, con la creación de parques y bosques que ofrecen servicios ambientales.

Considero que existen varios momentos en la historia de nuestro país que propician el surgimiento de comuneros y ejidatarios de la Ciudad de México, así como el proceso mediante el cual se hacen de una memoria de la lucha por la vida vinculada al medio ambiente, lo que a su vez los lleva a informarse acerca de las políticas públicas, en un largo proceso de toma de conciencia.

Destaco un parteaguas que data de 1992: la reforma al artículo 27 constitucional⁶ establece que la propiedad social puede desagregarse, dividirse, rentarse o venderse. Aunque en la realidad ya sucedía, dicha reforma daba ahora el permiso formal a la desaparición de comunidades y ejidos. Para comuneros y ejidatarios, desencadenó sorpresa y preocupación, y desató diversas reacciones en contra, principalmente en regiones indígenas de nuestro país. Mientras, en la Ciudad de México se convirtió en momento de oportunidad para inmobiliarias y empresarios, y por otro lado suscitó incertidumbre y conflictos internos en las comunidades agrarias.⁷

El surgimiento de las comunidades agrarias en la Ciudad de México

La historia de las comunidades agrarias se compone de varios elementos sociales y políticos que sentaron sus bases en una reflexión colectiva. En la memoria de los comuneros, el alzamiento del EZLN en Chiapas en 1994⁸ precipitó la coyuntura de la que surgieron identidades. Los pueblos indígenas y originarios en la Ciudad de México se preguntaban: ¿nosotros somos... indios?

La elección de 1997 es otro factor que propició que los pueblos de la ciudad se empoderaran y defendieran su derecho a decidir sobre sus propios asuntos. Las comunidades agrarias conformaron en aquellos años una red con la intención de participar en la elección de subdelegados de los pueblos, elegidos hasta entonces por el delegado en turno. Comentaban: siempre ponen a alguien que no sabe nada ni conoce los problemas de los pueblos. En la delegación Tlalpan se conformó la Unión de Pueblos de Tlalpan (UPT), que marcó un paradigma decidiéndose por una alianza después de años de conflictos intercomunitarios.⁹ La década de los noventa fue crucial para la aparición de la identidad indígena, en nuestro país y el resto de Latinoamérica. Los comuneros

y ejidatarios en esos años recibieron visitas en sus territorios de comunidades otomíes, mazahuas, triquis, y también de la nación dakota de Estados Unidos.

La lucha de los pueblos indígenas de México sienta sus bases en la disposición legal respecto de los derechos humanos, la cual ha avanzado de manera paralela en distintos países, aunque con resultados desiguales. Gracias a la insurrección zapatista en Chiapas, los Acuerdos de San Andrés y la presión de diversas organizaciones, se reformó el artículo segundo de la Constitución, que reconoce la composición pluricultural de la nación,¹⁰ y que ha sido retomado por comuneros y ejidatarios; igual que el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT),¹¹ que norma acerca de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales respecto al trabajo, pero también sobre la propiedad de la tierra, los sistemas normativos y el derecho a elegir autoridades, disposiciones que ahora son la base legal de la revitalización de las luchas indígenas y de comunidades originarias en las ciudades.¹²

La memoria de comuneros y ejidatarios de la lucha por la tierra en la Ciudad de México es poco visible, porque se limita en gran parte al contexto legal. Sin embargo, es una construcción en el tiempo desde la experiencia,¹³ una memoria construida entre lo transmitido por los viejos, los documentos de archivos y el lenguaje legal. Dicha memoria es un punto de vista en la batalla que han librado en los tribunales agrarios y otras instancias de gobierno, y se inscribe dentro de los movimientos sociales urbanos con sentido agrario, en defensa no solamente de un territorio sino de su identidad y de una memoria campesina y urbana que se ha formado y transformado con el tiempo. Si bien los pueblos de Tlalpan han compartido la historia de una misma región, cada comunidad agraria¹⁴ ha construido una memoria de lucha diferente.

Esta memoria une el campo y la ciudad: ambos son espacios culturales de relaciones sociales, y su estudio debe ir más allá de la concepción simplista donde el campo representa el atraso, la ignorancia, lo indio, y la ciudad lo moderno, el progreso, la civilización. Las experiencias de comuneros y ejidatarios revelan un amasiato permanente entre dos mundos: vivir en el campo y trabajar y educarse en la ciudad, ser campesino en el pueblo y obrero en la ciudad, una relación cambiante.

Sin duda la renovación de las luchas campesinas se debe a la más grande revitalización de lo étnico o “reindianización”. Es desde una dimensión identitaria y política que los pueblos originarios legitiman su actuar y se constituyen como sujetos sociales¹⁵ en defensa de su territorio.

Quizá la organización más importante que movilizó a comuneros y ejidatarios de los pueblos de la Ciudad surgió de la ruptura con la Confederación Nacional Campesina en 1996, lo que llevó a conformar una red regional, la Alianza de Pueblos Indígenas, Ejidos y Comunidades del Anáhuac (APIECA), quienes recibieron al EZLN en 2001.

En el contexto electoral de 1997, se abrió el debate de la diversidad de población excluida, los migrantes de grupos sociales indígenas y los originarios de los pueblos de la ciudad, y como resultado se reconfiguró la concepción de ciudadanía. Comuneros y ejidatarios fueron reconocidos por su importancia en la preservación del suelo de conservación y el medio ambiente. Se crearon instancias de gobierno para su atención, la Casa de Pueblos Originarios, la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades y el Programa de Apoyo a Pueblos Originarios.

La ciudad en disputa con los pueblos

La Ciudad de México está habitada por diversos grupos sociales, producto de la migración a través del siglo XX, y son notorias las diversas formas de organización de quienes demandan vivienda y servicios urbanos. Una forma particular de dichas migraciones, hacia los pueblos del sur de la ciudad (en las delegaciones Tlalpan, Xochimilco, Milpa Alta, Tláhuac), comenzó en los años cincuenta, promovida por inmobiliarias que ofertaban casas de campo alejadas del bullicio del centro de la ciudad, pensadas para la clase social de altos ingresos. Así fue como políticos, artistas, militares y extranjeros construyeron ranchos y estancias de campo.

Veinte años más tarde fue necesario construir unidades habitacionales que (afortunadamente para los pueblos de ese entonces) se concentraron en delegaciones más céntricas. Esa modernización de la ciudad se llevó a la práctica de manera ordenada, pero voraz. Los ejidos de los pueblos de Tlalpan sufrieron expropiaciones para construcción de hospitales, universidades, el Colegio Militar y ejes viales. Posteriormente se sucedieron “invasiones” de tierras, fundándose colonias populares como los Pedregales en San Nicolás, pueblo colindante con las tierras comunales del Ajusco y con las ejidales y comunales de San Andrés Totoltepec.

El desplazamiento de población hacia la periferia causado por el terremoto de 1985 hizo surgir diversos movimientos en demanda de vivienda, liderados y promovidos por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). En varios territorios de la ciudad se

originaron asentamientos irregulares fundados por Antorcha Campesina, y la asociación de taxistas Los Panteras, que a cambio de obtener un terreno en módicos pagos, debían apoyar mítines, marchas y, por supuesto, dar su voto en las elecciones.

La situación no cambió para fines de los años noventa. Con un nuevo gobierno de izquierda, del Partido de la Revolución Democrática (PRD), al frente de la ciudad, el clientelismo continuó. En la ciudad, a finales de los años noventa, había un total de 90 núcleos agrarios: comunidades y ejidos reconocidos por la reforma agraria como suelo de conservación y rescate ecológico, pero al mismo tiempo considerados en los planes de desarrollo urbano como reservas territoriales para vivienda,¹⁶ lo cual era contradictorio.

Según datos de la Procuraduría Ambiental de Ordenamiento Territorial, para el 2014 existían en la Ciudad de México 867 asentamientos irregulares en suelo de conservación dentro de nueve delegaciones: Cuajimalpa, Xochimilco, Magdalena Contreras, Milpa Alta, Álvaro Obregón, Gustavo A. Madero, Tláhuac, Iztapalapa y Tlalpan, ésta última con 186 colonias en territorio de los pueblos rurales.¹⁷ Hoy son más de 200.

Esos datos nos revelan el conflicto histórico de la lucha de los pueblos por sobrevivir en la urbe, pero sobre todo, cómo ha ido cambiando su relación con el medio ambiente en el siglo XX. Al revisar de manera general el proceso de la transformación de la propiedad social en la Ciudad de México se entiende otra cara de su configuración sociopolítica rural-urbana, pues más del 50 % del territorio es suelo de conservación. Este conflicto debe entenderse en la relación de lo global y lo local. Por ejemplo, el Movimiento Águila-Cóndor, que agrupa a los pueblos originarios desde Canadá hasta la Patagonia, fue crucial en el surgimiento de identidades indígenas en nuestro país y los pueblos de la Ciudad de México en los años noventa.

Sin embargo, las disputas por la forma en que los pueblos ejercen su derecho a la autonomía, y su desventaja ante las políticas públicas y las decisiones del Estado respecto del uso de los recursos naturales se traducen en una acendrada política vertical que repercute la elección de quienes deben representarlos ante las agencias de servicios urbanos ajenas a su comunidad.

Los subdelegados en Tlalpan

En el Registro Agrario Nacional¹⁸ y el Archivo Histórico de la Ciudad de México¹⁹ aparecen algunas referencias que datan del tránsito del siglo XIX al XX acerca de

los representantes o jueces auxiliares. También existen testimonios de entrevistas que hablan de subdelegados o enlaces territoriales.²⁰

La figura administrativa de subdelegados es creada en el año de 1928,²¹ con la reconfiguración del Distrito Federal, con la creación de las delegaciones y la desaparición de los municipios. Es sabido que esta nueva figura reemplazó en sus funciones a los jueces de paz, quienes no vivían siempre en los poblados y administraban regionalmente, es decir, varios pueblos dentro de una misma jurisdicción.

Con las nuevas disposiciones en esos años los subdelegados debían tener más de 25 años y haber residido año y medio en la delegación que representarían. Cierta tiempo después se añadió que debían ser nativos, es decir, debían demostrar que habían nacido en el pueblo que representarían. Aunado a ello, debían ser comuneros o ejidatarios, lo que les daba el estatus de propietarios de la tierra.

Esto constituyó una identidad de nativo como sinónimo de estatus, prestigio y poder de decisión, dando paso a linajes familiares. Era común que las familias de apellidos reconocidos se turnaran las representaciones locales en el ámbito administrativo, de tenencia de la tierra y los cargos religiosos. Sus funciones consistían en dar consejos matrimoniales, fungir como intermediarios en una disputa por dinero, por el robo de algún animal de trabajo (acémila, asno, bueyes), por los límites de tierra entre particulares, como testigo de diversos negocios o alianzas, y hasta gestionar los servicios de agua, luz, teléfono, pavimentación de calles, asignar lugares en el panteón comunitario y organizar las fiestas cívicas y religiosas.

Cuenta el doctor Gonzalo Gamboa que las formas de elegir al subdelegado en la década de 1930 era así: se visitaba cada casa de los candidatos, se regalaba pulque y se conversaba antes de tomar posición; luego, el pueblo en asamblea elegía a mano alzada²² (aunque después se arreglaran “a moquetes”, como decía don Julián Reséndiz).²³ Pasaron más de 60 años para que esto cambiara al voto libre y secreto en urna electoral.

Uno de los principales cambios es que actualmente no es necesario ser ejidatario o comunero para ocupar dicho cargo, aunque sí se necesitan notorias habilidades de negociación y profesar la fe católica. En la mayoría de los pueblos esta relación está presente aunque no sea visible, y muchas decisiones pasan por la consideración política y por la religiosa.

Pero ¿por qué es importante revisar la figura del subdelegado?, ¿qué buscan los pueblos más allá del reconocimiento?, ¿qué papel desempeñan las instituciones electorales, locales y federales?

La disputa de los pueblos con la alcaldía de Tlalpan ha puesto en riesgo las formas de organización y resolución de conflictos de los habitantes originarios, provocando resistencia ante los otros, sean *avecindados*²⁴ o instituciones gubernamentales, y manteniendo una confrontación cotidiana. A veces las relaciones son cordiales; incluso existen ya familias conformadas, que adquieren el estatus de originario gracias a aquellos *avecindados* que se casan con habitantes originarios.

Tratar de entender cómo han operado los mecanismos de exclusión social y política de los subdelegados o enlaces territoriales en los pueblos de Tlalpan antes y después de 1997, resulta pertinente porque esta figura administrativa ha funcionado como representante y mediador ante autoridades locales, regionales y extralocales. Esto lo convierte en un personaje clave para entender de manera más detallada los cambios en las funciones políticas, así como las formas de violencia, dominación y autonomía.

Hoy, en el habla de los pobladores tlalpenses resuena esta frase: “Somos autonomías aquí en la ciudad”. ¿Qué implicaciones tiene? El subdelegado todo el tiempo debe decidir en la toma de decisiones cotidianas, muchas veces dentro de conflictos coyunturales, y apoyarse en comuneros, ejidatarios y asociaciones, que conforman todos los grupos políticos en los pueblos. El Estado y el gobierno de Tlalpan están fuera de dichas decisiones.

Debe decirse que existen autonomías de hecho en los pueblos del sur de la ciudad. Aunque ello coloque a los subdelegados entre la espada y la pared, son funcionarios que dependen de las alcaldías y, a su vez, son mediadores que contienen los conflictos, es decir, impiden que éstos lleguen hasta la alcaldía. Los subdelegados son el gozne entre la ley escrita y las normas consuetudinarias, son funcionarios que representan intereses de bandos distintos. Sobre ellos han recaído a lo largo del siglo XX las decisiones vitales para el funcionamiento, regulación y control comunitario, lo que les ha dado cierta autonomía para actuar sin necesidad de acudir a la alcaldía o al gobierno de la ciudad.

La disputa en los procesos de elección de subdelegados

Para entender mejor esto, es necesario explicar que la Ciudad de México está dividida en 16 alcaldías, y que solamente en 6 de ellas existen pueblos con arraigo agrario: Milpa Alta, Xochimilco, Magdalena Contreras, Tlalpan, Tláhuac y Cuajimalpa de Morelos. En dichos territorios se ha mantenido a lo largo del siglo XX la figura del subdelegado.

Antes de 1997²⁵ el subdelegado no era un cargo de elección popular, sino una designación de los delegados en turno mediante una propuesta de terna hecha por cada pueblo, preparada por un pequeño comité de notables y avalada por asamblea pública. Fue hasta el cambio de gobierno en la ciudad que los pueblos pugnaron por mayor reconocimiento de parte de las delegaciones mediante dos exigencias concretas: darle el valor de autoridad local y formalizar su salario, pues por mucho tiempo fue un cargo honorífico que no percibía sueldo alguno. Así es como un nuevo gobierno de “izquierda” apoyó el cambio en las reglas de elección: primero a mano alzada, como se hacía antes, y después por voto libre y secreto. Además se estableció la permanencia máxima en el cargo por tres años, pues algunos permanecían hasta 15 años, y se mejoró el sueldo. Sin embargo, esto no se tradujo en un respaldo jurídico y a la fecha no siempre aparecen en el organigrama de las alcaldías. Como “enlaces territoriales” aparecen sólo desde hace 10 años.

A este contexto se suman las distintas corrientes de los partidos políticos, quienes entran a la disputa cooptando potenciales candidatos. En realidad, han comenzado a fragmentar los pueblos e incluso a las familias.

El reconocimiento de los subdelegados se logró después de una dura lucha que dio la UPT —organización formada en los años noventa del siglo XX, la cual promovía que las comunidades se organizaran y actuaran en conjunto— en pro de conseguir un mejor sueldo para los subdelegados y que se eligiera con voto popular al representante de los pueblos originarios de Tlalpan, jefe inmediato de los subdelegados de cada pueblo.

Tlalpan posee 11 pueblos originarios, siete con tierras ejidales y comunales (Parres el Guarda, San Miguel Topilejo, San Miguel Ajusco, Santo Tomás Ajusco, Magdalena Petlacalco, San Miguel Xicalco, San Andrés Totoltepec) y cuatro que ya no cuentan con tierras (San Pedro Mártir, Chimalcoyoc, San Lorenzo Huipulco y Santa Ursula Xitla, reconocido en 2017).

En la elección de subdelegados ahora tienen un papel decisivo no solamente los pobladores originarios, sino también los avecindados, es decir, los habitantes que han migrado a los pueblos desde fuera, pues superan hasta cinco veces en cantidad a la población originaria. Por ello, en los primeros años del nuevo milenio se les dio oportunidad de participar en dicha elección. Por ejemplo, Topilejo cuenta, además de su población originaria, con cien colonias, las cuales —se sabe— constituyen el principal botín político, antes del PRI y ahora del PRD. Estos partidos han controlado el voto de

los avecindados a través de sus líderes, de modo que la elección de subdelegados queda actualmente en manos de quienes han llegado hace poco a los pueblos.

Para agravar los conflictos, en años recientes es muy común que las elecciones de subdelegados sean desconocidas por los alcaldes en turno, principalmente porque no se trata de sus favoritos o incondicionales. Diversas notas periodísticas y procesos turnados al entonces llamado Instituto Electoral del Distrito Federal demuestran el ascenso de los conflictos.²⁶ En el fondo, la disputa entre los pueblos y la alcaldía es por la toma de decisiones locales, es decir, la autonomía que en tiempos anteriores era más amplia.

Las elecciones y el Instituto Electoral de la Ciudad de México

En la Ciudad de México el primer expediente que sentó jurisprudencia fue el de San Bartolomé Xicomulco, en Milpa Alta. Entonces la autoridad electoral, ante la ausencia de bibliografía para conocer qué era un subdelegado o un pueblo originario, se dio a la tarea de consultar el convenio 169 de la OIT e investigar, con antropólogos e historiadores, archivos y estudios sobre los derechos de los pueblos indígenas. Ello propició que los habitantes de los pueblos acudieran a dicha institución para resolver los conflictos con las delegaciones. En la actualidad existen varios procesos abiertos que alegan intromisión, dolo y desconocimiento de los delegados, hoy alcaldes en turno.

Refiero los expedientes de San Miguel Topilejo ante el Tribunal Electoral del Distrito Federal (TEDF), de 2010, concluido en favor del subdelegado electo Daniel Pineda; de San Miguel Ajusco, en 2013, también concluido aunque no favorable al subdelegado; y el de San Andrés Totoltepec ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, iniciado en 2016, que concluyó con la conformación de un Consejo de Gobierno Comunitario. Los tres son juicios de protección de los derechos político-electorales.

El expediente de San Miguel Topilejo refiere que el subdelegado electo, Daniel Pineda Olmos, reclamaba intromisión y dolo por parte del delegado en turno, Higinio Chávez García, pues a pesar de su triunfo no fue reconocido y se le pretendió sustituir por otro personaje afecto a la corriente perredista del delegado. El TEDF le dio la razón a Pineda Olmos una vez demostrado que Topilejo era un pueblo originario, asentado previamente a la conquista española, y que conserva autoridades tradicionales reconocidas por el convenio 169 de la OIT y el artículo 2 constitucional,²⁷

y con base en ello ordenó al delegado que concediera su reconocimiento. Aunque la concesión fue tensa, Pineda Olmos pudo ocupar el cargo.

En San Miguel Ajusco, los habitantes promovieron también dolo e intromisión, así como el desconocimiento del subdelegado electo, que fue el candidato de la delegación, pero no se le dio seguimiento y se cerró el proceso. Hubo entonces dos subdelegados, el del pueblo y el de la delegación; los habitantes acudían con uno u otro según el problema, y principalmente apoyaron al que ellos habían elegido.

En el caso de San Andrés Totoltepec, se denunció invalidez de elección, pues no se tomaron en cuenta las formas de convocatoria de consulta pública y de difusión como pueblo originario, y se revocó la sentencia del tribunal local basándose en el artículo 2 constitucional, en el convenio 169 de la OIT, en la Ley Procesal del Distrito Federal y en los derechos humanos e indígenas internacionales y nacionales.

El juicio de Totoltepec fue promovido por los habitantes originarios y algunos vecindados en contra del subdelegado favorecido por la delegación, que triunfó gracias al voto mayoritario de vecindados. Este expediente equipara de manera muy clara a los pueblos originarios de la Ciudad de México con los pueblos o comunidades indígenas en todo el territorio nacional. Es importante mencionar que los abogados que llevaron el caso son indígenas con más de 20 años viviendo en Totoltepec. Ellos sustentaron el caso en el mismo artículo y convenio, además de acudir a la Cartilla de Derechos Indígenas en México.

Al cabo de las discusiones, se declaró omisión del tribunal responsable de juzgar con perspectiva intercultural, esto es, atendiendo a los sistemas normativos indígenas, así como falta de exhaustividad; y que al impedir que el subdelegado fuera nombrado directamente por la comunidad a través de su asamblea pública se hacía a un lado el sistema normativo interno, transgrediendo los derechos de los pueblos y comunidades indígenas a solicitar el reconocimiento de la autodeterminación, autonomía y autogobierno. Se denunció que el subdelegado estaba controlado por la delegación. Finalmente, la conclusión fue que ni la delegación ni el tribunal local tomaron en consideración la interculturalidad. Para corregir su error, “solicitarán el auxilio de las autoridades dedicadas a la atención de comunidades indígenas, las académicas que considere atinentes y las tradicionales para que proporcionen los informes o peritajes antropológicos atinentes”.²⁸

Así, fue revocada la elección de 2016 y terminaron tal como se habían realizado hasta entonces. Además se propuso formar un concejo que sustituyera al subdelegado para que las decisiones y el poder no se concentraran en un personaje sino en un colectivo que representara a las autoridades del pueblo. En 2018 se estableció el Concejo de Gobierno Comunitario del Pueblo Originario de San Andrés Totoltepec. Ese día, los participantes en la danza de moros y cristianos elevaron sus machetes al viento con más brío para hacerlos estallar contra el asfalto. La bandera ondeaba con fuerza como en una batalla real entre originarios a favor y en contra del Concejo, y con los vecindados que han adoptado al pueblo como su terruño. Se escuchaba el tambor y la chirimía vibrar al fondo de los discursos del debate que se llevaba a cabo en la explanada del edificio de gobierno, donde se deliberaba y resolvía la conformación del Concejo de Gobierno para dejar atrás la figura de subdelegado; que sentó sus reales con la constitución del Departamento de Distrito Federal en 1928. Los danzantes representaron de algún modo el ala disidente de los originarios, al desfilar danzando por la calle principal.²⁹

Conclusiones

Las disputas por la autonomía entre los pueblos, la alcaldía, el gobierno de la ciudad e incluso inmobiliarias y particulares han estado presentes a lo largo de todo el siglo XX y lo que va del XXI. La autoridad electoral local y federal parece velar por ciertos intereses en beneficio de los pobladores y contravenir las decisiones de las alcaldías, pero siempre dependiendo de qué partidos o corrientes políticas hablamos. Más apremiante aún es sentar jurisprudencia en dictámenes antropológicos llevados a cabo por especialistas que deben acompañar a los pueblos, colaborando para sustentar su identidad originaria, sus autoridades tradicionales; agentes externos como el INAH deben hacer valer los derechos de los pueblos ante el Tribunal.

Hoy las disputas por la autonomía en la política cotidiana siguen siendo partidistas en la mayoría de los pueblos. El cambio inició en Totoltepec, donde por el momento los partidos políticos han quedado de algún modo fuera de la jugada, pues el concejo de gobierno agrupa todas las autoridades locales, incluyendo a comuneros y ejidatarios. Si bien tienen sus propios conflictos internos, están en el camino de construir una comunidad donde la toma de decisiones sea por consenso en asamblea, su máximo órgano de gobierno.

Los pueblos originarios de la Ciudad de México arrastran una historia en vilo: la toma de decisiones —que entiendo como procesos autónomos— siempre se encuentra en disputa, ya sea por la tierra, el agua o la elección de sus autoridades. La historia de los subdelegados en la Ciudad de México está por escribirse. Esta historia es un proceso largo, en el cual los pueblos de la cuenca del valle de México iniciaron diversas y cotidianas luchas por su autonomía, siempre suspendida, inestable, precaria... en vilo.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Luis González y González, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México, 1968.

² Por ejemplo, San Andrés Totoltepec, exp. 23, Archivo General Agrario, Registro Agrario Nacional; véase también Salvador Novo, “Historia de un despojo”, en *Historia y leyenda de Coyoacán*, México, Porrúa, 1971, pp. 89–92.

³ En dicha región se ubican 11 pueblos de la alcaldía Tlalpan, cuyas dotaciones agrarias se dieron a partir de 1930, seis en total, mientras que solamente se reconocieron dos restituciones de bienes comunales hasta 1970. Santa Úrsula Xitla, San Lorenzo Huipulco, Chimalcoyoc y San Pedro Mártir ya perdieron sus tierras por la urbanización, y sólo siete siguen siendo comunidades agrarias: San Miguel y Santo Tomás Ajusco, Topilejo, Magdalena, Xicalco, Totoltepec y Parres.

⁴ La utilidad pública es un concepto que ha cambiado constantemente: en sus inicios velaba por la restitución de las tierras a sus propietarios con títulos primordiales, pero al paso de los años terminó por ser un instrumento de despojo en beneficio de la urbanización de la ciudad. Al respecto, véase la tesis de la Suprema Corte de Justicia, pleno, 1 de marzo de 2006 (*Semanario Judicial de la Federación* y su *Gaceta*, XXIII, marzo, 2006), sentencia: “La noción de utilidad pública ya no sólo se limita a que el Estado deba construir una obra pública o prestar un servicio público, sino que también comprende aquellas necesidades económicas, sociales, sanitarias e inclusive estéticas, que pueden requerirse en determinada población, tales como empresas para beneficio colectivo, hospitales, escuelas, unidades habitacionales, parques, zonas ecológicas, entre otros, dado que el derecho a la propiedad privada está delimitado en la Constitución Federal en razón de su función social. Por ello atendiendo a esa función y a las necesidades socioeconómicas que se presenten, es evidente que no siempre el Estado por sí mismo podrá satisfacerlas, sino que deberá recurrir a otros

medios, como autorizar a un particular para que preste un servicio público o realice una obra en beneficio inmediato de un sector social y mediato de toda la sociedad”.

⁵ Véase Claudia Álvarez Pérez, “La cuevas del aire, creencia popular y su relación con el agua. Un espacio comunitario en San Miguel Xicalco”, en *II Encuentro de Estudios de Tlalpan. Agua, espacio y poder*, México, UAM / Conaculta-INAH / GDF, 2003; Claudia Álvarez Pérez, “El papel de las mujeres en el proceso de tenencia de la tierra en San Miguel Xicalco, Tlalpan”, en *IV Encuentro de Pueblos y Entorno Urbano*, México, Conaculta-INAH-ENAH, 2007.

⁶ “Decreto por el que se reforma el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, 6 de enero de 1992, recuperado de: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4643312&fecha=06/01/1992, consultada en marzo de 2022.

⁷ En el Distrito Federal, ahora Ciudad de México, se reconocieron bienes comunales y se dotó de ejidos a 90 comunidades agrarias a lo largo del siglo XX, e incluso se otorgaron tierras a más de 35 comunidades en otros estados, mientras que existen 19 núcleos agrarios sin tierra pero que mantienen sus derechos agrarios a salvo. Véase Franco Vargas Montes y Silvia Pavello Martínez, “Análisis de la propiedad social del Distrito Federal en el umbral del siglo XXI”, *Estudios Agrarios*, año 5, vol. 12, México, 1999.

⁸ La lucha de los pueblos indígenas se inserta también en el contexto de la conmemoración del 12 de octubre en 1992, los 500 años del descubrimiento de América, que para los pueblos indígenas latinoamericanos representa “el día de la desgracia”. Jesús Ramírez Cuevas, “El día de la resistencia indígena”, *Rebelión*, octubre de 2005, recuperado de: <https://rebellion.org/el-dia-de-la-resistencia-indigena/>.

⁹ Un año antes de las elecciones de 1997 se fundó la Alianza de Pueblos Indígenas, Ejidos y Comunidades del Anáhuac (APIECA).

¹⁰ “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que formen unas unidades sociales, económicas y culturales, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.”

¹¹ OIT, Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales, 1989, recuperado de: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf.

¹² Véase Herman Bellinghausen, “De los ríos profundos a los ríos del futuro”, *Biodiversidad*, núm. 80, 20 de mayo de 2014, recuperado de: <https://www.grain.org/article/entries/4933-pueblos-originarios-de-america-de-los-rios-profundos-a-los-rios-del-futuro>, consultada en junio de 2020.

¹³ Sobre el concepto de experiencia retomo a Thompson (*Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981), quien plantea que la experiencia se instituye entre lo vivido y lo transmitido de generación en generación.

¹⁴ Según la Ley Agraria de 1915, una comunidad agraria es reconocida como tal mediante “una acción agraria de restitución” de tierras cuya posesión puede ser demostrada con documentos históricos. Los ejidos, en cambio, son tierras dotadas por el Estado a población en suma pobreza y de vital necesidad.

¹⁵ Entiendo por *sujeto social* a un colectivo que construye su identidad en defensa de sus intereses, tomando en cuenta su experiencia mediada por valores y emociones particulares, así como la memoria.

¹⁶ En el Plan de desarrollo urbano del Distrito Federal de 1987, las tierras ejidales y comunales son consideradas reserva territorial, es decir, territorios susceptibles de urbanización.

¹⁷ Elia Castillo, “Tiene DF 867 asentamientos irregulares: PAOT”, *Milenio*, 13 de agosto de 2014, recuperado de: <https://www.milenio.com/estados/tiene-df-867-asentamientos-irregulares-paot>, consultada en febrero de 2020.

¹⁸ Registro Agrario Nacional, Ajusco, exp. 121; Topilejo, exp. 64-VIII; Xicalco, exp. 65-1; y San Andrés, exp. 276.1/90.

¹⁹ Archivo Histórico de la Ciudad de México, ramo agua, caja 1, inventario 7, expedientes 29, 47 y 54.

²⁰ Entrevistas a los subdelegados José Alfredo Pérez, Gonzalo Gamboa, César Díaz. Conversación con Rufino M. realizada por Claudia Álvarez entre 2008 y 2010 en Totoltepec y Xicalco, archivo personal.

²¹ Ley Orgánica del Distrito y de los Territorios Federales, título primero, cap. 5, “De los delegados y subdelegados”, art. 34: “Para ser delegado se necesita [...] tener veinticinco años cumplidos y haber residido el año inmediatamente anterior a su nombramiento, en la delegación donde va a ejercer el cargo”, recuperado de: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/rev-administracion-publica/article/view/18389/16528> .

²² Entrevista a Gonzalo Gamboa, realizada por Claudia Álvarez, agosto de 2010, Totoltepec.

²³ Entrevista a Julián Reséndiz, realizada por Claudia Álvarez, agosto de 2010, Totoltepec.

²⁴ Según la ley agraria, *avecindado* es quien ha llegado a vivir a un ejido o comunidad. Para los originarios, las diferencias radican en que los avecindados no tienen vínculos familiares con ellos ni, por tanto, derecho de pertenencia o herencia de la tierra.

²⁵ Ese año se celebraron por primera vez elecciones de jefe de gobierno; los ciudadanos eligieron al ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, del PRD.

²⁶ Tres expedientes me fueron proporcionados en copia por los promoventes de los pueblos mencionados: TEDF-JLDC-023/2013, de Ajusco; TEDF-JLDC-016/2010, de Topilejo, y SDF-JDC-2165/2016, de Totoltepec.

²⁷ “Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: [...] Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados”.

²⁸ Sentencia, expediente SDF-JDC-2165/2016.

²⁹ Véase un ejemplo de dicha danza en “Danza de los Santiagos, San Andrés Totoltepec, 2015”, recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=REG_YMomJSM, consultada en diciembre de 2020.

La geografía de la autonomía en Guerrero

René David Benítez Rivera*

Resumen

A partir de una tipificación de la autonomía en la que se reconocen tres tipos: regional, comunal y municipal; y de analizar brevemente las bases de su construcción en lo local, en este trabajo se plantea un mapeo de las experiencias de lucha por la autonomía en el estado de Guerrero. Con ello, se busca no sólo mostrar la riqueza organizativa y de lucha que han experimentado los pueblos indígenas en la entidad, también se busca ejemplificar la complejidad analítica que un escenario de múltiples experiencias de lucha representa, particularmente para la construcción de un acuerdo que tenga expresión en lo legal.

Palabras clave: autonomía, pueblos indígenas, Estado, comunidad, Guerrero.

Abstract

Starting from a typification of autonomy in which three types are recognized: regional, communal, and municipal; in addition to briefly analyzing the bases of its construction locally, in this paper, a mapping of the experiences of the struggle for autonomy in the state of Guerrero is carried out. With this, it seeks not only to show the organizational wealth and the struggle that indigenous peoples have carried out in the entity, but it also seeks to exemplify the analytical complexity that a scenario of multiple experiences of struggle represent, particularly for the construction of an agreement that has legal expression.

Keywords: autonomy, indigenous peoples, State, community, Guerrero.

Autonomía indígena: una discusión renovada

En México el tema de la autonomía indígena tiene una historia relativamente corta y que se remonta a la década de 1980, específicamente con la aparición del Frente Independiente de Pueblos Indios, que por primera vez planteó el tema de la autonomía regional para el caso de los pueblos de ascendencia indígena.¹ A partir de ese momento, la noción de autonomía comenzó a gravitar en los distintos espacios

en los que el tema indígena fue discutido, y que en el contexto de la conmemoración del “quinto centenario” se fueron acrecentando considerablemente en concordancia con el clima continental de fin de siglo. Desde entonces, la discusión ha transitado por dos vías, no necesariamente excluyentes entre sí: la vía del reconocimiento jurídico y la de los procesos *de facto*.

Por lo que toca a los procesos autonómicos *de facto*, podemos encontrar ejemplos en las distintas experiencias articuladas en entidades como Oaxaca, que en 2007 vio erigirse al municipio autónomo de San Juan Copala; en Guerrero, donde en 2002 se constituyó el municipio autónomo de Suljaa’ (Xochistlahuaca); en Michoacán, donde en 2003 se instauró el caracol zapatista “Erupción de rebeldía en el Lago Azul” en Zirahuén, y que para 2005 vio a diversas comunidades del municipio de Paracho declararse autónomas; y en Chiapas, donde emergieron los municipios autónomos rebeldes zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno.²

Por lo que hace a la vía del reconocimiento jurídico, se pueden contar en el derecho internacional tratados como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), firmado en junio de 1989; la Declaración de Atitlán, firmada en abril de 2002, y la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, promulgada en 2007; mientras que en el derecho mexicano, el más importante es la reforma al artículo 2 constitucional, que en 2001 reconoció e incorporó los derechos fundamentales de los pueblos originarios. También podemos contar una serie de modificaciones constitucionales a nivel estatal en el país, que por lo menos desde la década de los ochenta del siglo XX han incluido el tema indígena en un proceso de permanentes modificaciones, adecuaciones y actualizaciones que buscan armonizar estas constituciones locales con lo que se estipula en el ámbito nacional e internacional.³

La vía jurídica abierta con la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena aprobada en 2001, si bien permite “que los pueblos indígenas de México puedan aspirar a ejercer su derecho a la autonomía [...] no establece ninguna modalidad práctica de la misma”.⁴ Esto llevó a que organizaciones indígenas judicializaran esta reforma sin éxito. Ese fracaso tanto en la construcción de la reforma como de su judicialización obedece, como menciona Saúl Velasco, a una ausencia de “definición que sancione puntual y sistemáticamente el modelo que debería seguir el arreglo autonómico”.⁵ Velasco reconoce los Acuerdos de San Andrés como la fuente, ya sea directa o indirecta, de la reforma constitucional de 2001, pero debemos también reconocer en ellos la misma carencia de claridad a propósito de ese tema. Sobre este punto, Velasco afirma:

No fue posible establecer en los Acuerdos de San Andrés una definición única de aplicación práctica de la autonomía indígena simplemente porque, dadas las circunstancias de fragmentación de los territorios indígenas, las condiciones de pobreza y marginación en las que sobrevive actualmente la mayoría de los indígenas mexicanos y la falta de unidad política que observan como pueblos, no existe una alternativa única, sino tres propuestas trabadas en un debate que comenzó prácticamente a raíz del levantamiento indígena de 1994 y que ha quedado en suspenso más o menos a partir de 1998.⁶

Esta dificultad nos devuelve al complejo tema del reconocimiento de la autonomía como una vía única de expresión de la vida política de las comunidades indígenas. Al respecto, los tres modelos de autonomía propuestos por Velasco nos permiten ejemplificar la complejidad que representa alcanzar un acuerdo que genere un marco lo suficientemente amplio para que todos los pueblos originarios se sientan incluidos, pero al mismo tiempo expresan la debilidad que un marco así de amplio posee, particularmente en un contexto como el mexicano, de múltiples experiencias en la construcción de autonomía: ésta puede ser regional, promovida principalmente por organizaciones como la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA); comunal, promovida principalmente por organizaciones oaxaqueñas como Servicios del Pueblo Mixe A.C.; o municipal, promovida principalmente por el Congreso Nacional Indígena.⁷

En el caso particular del estado de Guerrero, que nos ocupa en este trabajo, es importante reconocer que las autonomías no se desarrollan por una sola vía. Si bien éstas tienen su fundamento en una “matriz comunitaria”, el proceso histórico de cada grupo cultural y los avatares que han atravesado les otorgan un importante grado de diferenciación. Así, en la entidad podemos encontrar expresiones de los tres modelos de autonomía, lo que inicialmente pareciera dibujar un complejo escenario autonómico que imposibilitaría un acuerdo, pero que —recordando que según Danièle Dehouve y Marguerite Bey⁸ la forma como se hace política en Guerrero se refiere ante todo al ámbito municipal— nos acerca ya a una posible vía en la construcción de ese acuerdo, la vía municipal.

En la entidad el municipio es el espacio desde el cual se hace política, específicamente desde el que se dota de contenido real a ésta como acción encaminada a organizar la vida colectiva, desde donde se moldea y se trabaja para transformar lo colectivo y darle un sentido verdaderamente comunitario, en gran medida debido a que el municipio es la dimensión básica de la política institucional.

Ante tal panorama, partimos de plantear dos preguntas acerca del tema de la autonomía que nos ayuden a entender el enmarañado escenario que es Guerrero: ¿desde dónde?, ¿frente a qué?, para después recoger brevemente tres ejemplos de construcción de autonomía: el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, para ilustrar una de las expresiones de la autonomía regional; el de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, como una expresión de la autonomía comunal, y el del municipio indígena de Xochistlahuaca como expresión de la autonomía municipal.

Autonomía ¿desde dónde?

En Guerrero actualmente habitan cuatro pueblos originarios: *me' phaa* (tlapanecos), *na savi* (mixtecos), *ñomdaa ñancue* (amuzgos) y nahuas, así como un importante número de población afroamericana. Sin embargo, la existencia de estos cinco pueblos originarios es sólo la muestra residual de una amplia gama de pueblos indígenas que han habitado el territorio de lo que hoy es Guerrero desde tiempos precortesianos y que han dejado una impronta identificable en su forma de organización política y cultural.⁹ Como menciona Eduardo Miranda, pese a que “muchos elementos de identidad de los pueblos se perdieron después de lograda la independencia de México y que varias poblaciones se encaminaron hacia un proceso de mestizaje cada vez mayor, no se puede negar que la mayoría de los pueblos en las regiones del sur durante el siglo XIX siguieron siendo asentamientos de indígenas”.¹⁰ Esta “matriz cultural comunitaria” construida durante la Colonia se logró mantener como un elemento de organización política y social en muchas de las comunidades de la entidad, incluso ya perdida su lengua y sin reconocerse como indígenas ni ser considerados tales por la imposición del castellano, particularmente durante los siglos XIX y XX. Así, a partir del siglo XVI comenzó a construirse la matriz cultural comunitaria que actualmente identifica a las comunidades indígenas sobre los restos de sus viejas formas organizativas.¹¹ Ese proceso restringió la conservación de lo prehispánico en términos culturales, pues “tanto para la burocracia real como para los misioneros convenía que los indios [vivieran] en una forma de gobierno apropiado, es decir, que su organización política debía ser remodelada para armonizar con las convenciones europeas”.¹² Es así que aparecieron las repúblicas de indios sobre la base de los antiguos *altepeme* mesoamericanos congregados y convertidos en pueblos, con “autoridades nativas, pero en la práctica el pueblo cabecera, que era donde habitaba el cacique o gobernador indígena”¹³ tenía la estructura organizativa europea en la que “los funcionarios municipales eran un gobernador, un consejo y oficiales menores [...] lo cual hacía

inútiles las antiguas jerarquías administrativas de los indios”.¹⁴ Desde la visión de los españoles, “civilizar implicaba ciudadanizar a la población, urbanizarla, en síntesis, conminarla a vivir *en policía*”.¹⁵ Así que, para “civilizar” a los indígenas se les impuso una organización política cuyo centro se encontraba en la parroquia. Esta forma de congregación impuesta como regla para el mejor control de la población nativa dio paso posteriormente al surgimiento del ayuntamiento.¹⁶

Por esas razones, plantear el tema de la autonomía en Guerrero no refiere necesariamente al tema indígena; antes bien, la condición organizativa de la vida colectiva sustentada en la matriz cultural comunitaria representa una forma de la vida cotidiana de un sector importante de la población en el estado.¹⁷ La existencia de la asamblea como máximo órgano de toma de decisiones, la pervivencia de formas políticas y jurídicas diferenciadas y reconocidas como “usos y costumbres” (cuya base es lo comunitario), un cierto grado de autonomía política y la imbricada relación entre el orden civil y religioso manifiesta en el sistema de cargos, son expresiones de esa matriz cultural comunitaria.

Autonomía ¿frente a qué?

La autonomía, entendida como la posibilidad de darse a sí mismo sus propias leyes y ejercer el autogobierno, en el contexto de esta matriz cultural comunitaria en Guerrero, se ha dado históricamente frente al Estado. Ya sea por acción premeditada, como ese intento permanente que en el contexto de los Estados nacionales se ha emprendido para asimilar o integrar a los pueblos originarios; o bien por omisión, ante la clara ausencia de instituciones gubernamentales y de políticas públicas en regiones de aparente difícil acceso. La búsqueda de autonomía se ha convertido en la mejor respuesta para garantizar la continuidad de la vida comunitaria, pese a que esta vía expresa una condición contradictoria. Por una parte, la autonomía se construye como una alternativa frente a la aparente ausencia de Estado, pero al mismo tiempo no puede darse al margen de éste. En otras palabras, y no sólo en el caso de Guerrero, la búsqueda de autonomía no se establece como un desafío a la relación estatal, ni como intento de ruptura y separación, sino más bien como una ampliación de ésta, una búsqueda de incidir en dicho orden relacional para modificarlo de tal modo que nuevas expresiones culturales e identitarias puedan ser incluidas.

Sin embargo, esta búsqueda de ampliación de la relación estatal no es nueva. Ya se ha expresado antes como una tensión entre sociedad y gobierno, que en Guerrero

por lo general se ha resuelto de manera violenta, aunque también podemos reconocer elementos de negociación gubernamental que no representan necesariamente una exclusiva inclinación al recurso jurídico o su búsqueda, sino a la construcción de autonomías *de facto* basadas en acuerdos políticos extrajurídicos y que en muchas ocasiones tienen un trasfondo orientado más a la preservación de formas de clientelismo que a la búsqueda de impacto en el orden legal. Es decir, los pobladores quieren ser considerados dentro de la relación estatal, aun sabiendo que de esa manera ellos han llevado la peor parte históricamente. Por eso también desconfían de las instituciones de ese Estado, que “se ha construido a sus espaldas y sobre sus espaldas, y que se les ha impuesto siempre a sangre y fuego”.¹⁸ En Guerrero la disputa por la autonomía no se despliega sólo desde los pueblos originarios, pero siempre se ha intentado construir desde la necesidad constante ante los agravios de un Estado ausente y las repercusiones que esto implica, como veremos a continuación.

El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas

Sin duda, una de las experiencias más emblemáticas de las luchas por la autonomía regional, no sólo en la entidad sino en el país, es la lucha emprendida por las comunidades nahuas de la región del Alto Balsas en contra del Proyecto Hidroeléctrico San Juan Tetelcingo. Entre finales de la década de los ochenta y la primera mitad de los noventa del siglo XX, los pueblos nahuas de la región hicieron uso de la identidad indígena, por primera vez en México, como un arma en su lucha por la cancelación del proyecto promovido por el Gobierno Federal y la Comisión Federal de Electricidad, que de realizarse hubiera inundado alrededor de 22 comunidades sobre la cuenca alta del río Balsas. Para 1992, en torno de la emblemática marcha del 12 de octubre, el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB) logró su objetivo: cancelar este megaproyecto. Si bien este proceso organizativo surgió ante la amenaza directa de desplazamiento forzado de las comunidades nahuas, su lucha logró articular un planteamiento alternativo frente al modelo de desarrollo gubernamental que consideraba megaproyectos como las hidroeléctricas. El Plan Alternativo de Desarrollo Sustentable y Autónomo, propuesto por el CPNAB se planteó una idea de desarrollo regional “desde las comunidades” nahuas directamente afectadas, considerando el territorio no como una simple abstracción, sino como un espacio simbolizado, por lo que el elemento identitario y la cultura adquirieron una dimensión relevante, pero sobre todo lograron articular la noción territorial con el tema de la autonomía, como su programa lo expresaba.¹⁹

Es evidente que la orientación que el CPNAB adquirió en lo relativo a la autonomía, el territorio, la identidad y la cultura indígena, fue en gran medida eco de lo que se discutía en el continente a propósito de las movilizaciones étnicas;²⁰ éstas tuvieron un catalizador en varios acontecimientos: el intento de conmemoración de los 500 años del llamado “descubrimiento de América”, las movilizaciones indígenas en protesta, y, por supuesto, el agotamiento de un modelo estatal que había mantenido las identidades étnicas al margen de lo que se proyectó construir como identidad nacional en todos los países de América Latina. Si bien la movilización del CPNAB no fue la primera que se enfrentó al problema de la búsqueda de autonomía, ni la primera en hacer frente al intento de imposición de modelos gubernamentales de desarrollo, sí fue la primera que abiertamente planteó el tema de la autonomía indígena en la entidad. Por ello representa un antecedente importante tanto en el ámbito estatal como en el nacional en lo referente al movimiento indígena, particularmente porque de esta movilización surgió la demanda de creación de un nuevo municipio: el Alto Balsas, que buscaba coronar ese proceso de construcción de autonomía que hasta el momento se mantiene fragmentado porque la región está conformada por parte de al menos seis municipios.

La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, Policía Comunitaria

Un caso emblemático de las luchas que abrevan de la experiencia organizativa indígena guerrerense es la Policía Comunitaria, cuya base es la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC-PC). “La Comunitaria”, como es conocida la CRAC-PC, surgió en la región de la costa-montaña, una zona habitada principalmente por pueblos *na savi* y *me’phaa*, caracterizada por un histórico abandono gubernamental y la ausencia de una vía de acceso (carretera) en condiciones adecuadas durante una buena parte del año. Esto hizo que durante largo tiempo la región se convirtiera en campo libre para criminales de toda ralea gracias a la dificultad de comunicación y transporte. La situación de violencia, falta de seguridad y la nula actuación gubernamental para detener esa escalada tuvo un repunte con el inicio de los años noventa, lo que obligó a que los habitantes de la región tomaran el asunto en sus manos. En 1995 se comenzaron a realizar asambleas comunitarias y regionales para encontrar una solución a la problemática; en ellas se invitó a presidentes municipales, agentes del ministerio público, jueces de primera instancia, el procurador de justicia estatal y el gobernador, sin que ninguno de ellos asistiera a una sola.²¹ En ese contexto, el 15 de octubre de aquel año surgió, en la comunidad

de Santa Cruz El Rincón, municipio de Malinaltepec, la Policía Comunitaria como una respuesta a la creciente violencia en la región, a la incapacidad del gobierno en sus tres niveles —o, en muchos casos, su contubernio con los grupos delictivos—, y como una forma de rescate de viejas estructuras de gobierno provenientes de la matriz cultural comunitaria. De acuerdo con Daniele Fini:

A partir de 1998, además de dedicarse a garantizar la seguridad en su territorio, la CRAC-PC asumió también la tarea de la impartición de justicia: es decir, los detenidos dejaron de ser entregados a las instancias oficiales de justicia y empezaron a ser juzgados por un consejo de autoridades comunitarias que opera a nivel regional, respetando la lengua del acusado y a través de los mecanismos locales de resolución de problemas, que privilegian la conciliación al castigo. En caso de reconocer su culpabilidad, se envía a los detenidos al llamado proceso de reeducación, durante el que deben realizar trabajos comunitarios. La estructura organizativa de la CRAC-PC tiene su base en los grupos locales de policías comunitarios que funcionan según la lógica del servicio y el sistema de cargos, es decir, los elementos que los componen son elegidos por la asamblea de su comunidad y están cumpliendo un servicio rotativo y no remunerado.²²

Pese a que el sistema de seguridad y justicia emanado de la CRAC se abstuvo de hablar de la búsqueda de autonomía para evitar un escenario de militarización como el ocurrido en Chiapas,²³ en el marco de su décimo aniversario convocaron al Primer Encuentro Nacional de Organizaciones en Territorio Comunitario, en el que se discutió por primera vez la construcción de un sistema integral autónomo de los pueblos.²⁴ Hacia finales de 2010 se conoció la serie de concesiones mineras otorgadas por el gobierno federal en lo que ya para entonces se nombraba como “territorio comunitario”, en el que operaba la CRAC-PC. A partir de ese momento comenzó una nueva etapa de lucha, se conformó un comité de autoridades agrarias por la defensa del territorio y se organizaron nuevamente asambleas y foros informativos en rechazo a las mineras. Las actividades por la “defensa del territorio en amplias partes de la Montaña y Costa Chica han continuado, promovidas ahora por el Consejo Regional de Autoridades Agrarias por la Defensa del Territorio (CRA-ADT), surgido desde el 2012”,²⁵ después de una campaña contra la creación de la denominada “Reserva de la Biosfera”, impulsada por el gobierno federal a través de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas y considerada como un ariete para facilitar la entrada de las empresas mineras a la región.

En torno a la elección federal de 1988 comenzó en la región de la Montaña un proceso de demandas que exigían la creación de nuevos municipios. En 1993, Aca-tepec obtuvo su reconocimiento como ayuntamiento después de una larga lucha, lo que despertó las aspiraciones de otras comunidades para conseguir su reconocimiento como municipios.²⁶ Éste es el caso de la comunidad de Santa Cruz El Rin-cón, donde en 1995 naciera la CRAC-PC, y que en los últimos años ha buscado ser la cabecera de un nuevo municipio que llevaría el mismo nombre de la comunidad.

El municipio autónomo en Suljaa'

Otro ejemplo de lucha por la autonomía desde ámbitos indígenas es el del municipio autónomo de Suljaa', nombrado oficialmente como Xochistlahuaca. La lucha emprendida por los *Nanncue Ñomndaa* por su autonomía tiene distintos momentos en los que el pueblo amuzgo ha luchado ante la imposición y la violencia, pero particularmente por preservar eso que llaman "tradición" y que consta de ciertos elementos en el gobierno local que consideran aspectos de la matriz cultural comunitaria, pero que para el caso específico de Suljaa' se basa en la élite gerontocrática conocida como "consejo de ancianos".

El primer momento se remonta a finales de la década de 1970, cuando la reforma política de 1977 provocó la desaparición del Congreso Supremo Amuzgo, y el entonces gobernador Rubén Figueroa,²⁷ apoyado por los militares del 48° batallón asentado en Cruz Grande,²⁸ impone como alcaldesa a Josefina Flores. A partir de ese momento comenzó un proceso de movilización en el municipio que desembocó en la toma del ayuntamiento y su posterior represión por exigir la renuncia de la presidenta impuesta y por defender la estructura de gobierno indígena, promovida en la lógica de la política indigenista de "traspaso de funciones" en el gobierno de López Portillo.

Una década después, durante la elección municipal de 1990, tuvo lugar una nueva imposición, esta vez a favor de Rufino Añorve, candidato oficialista. Frente a ello, un grupo de jóvenes profesionistas que recién habían retornado al municipio después de concluir sus estudios en universidades nacionales, la mayoría de ellos en la Universidad de Chapingo, encabezaron una movilización que terminó, como antes, en la toma del ayuntamiento²⁹ y la declaración de autonomía del municipio de Xochistlahuaca. Esta acción derivó en la consecuente persecución que obligó a muchos de aquellos jóvenes a exiliarse del pueblo por las amenazas que recibían.³⁰

La elección de 1998 también generó malestar entre la población por la actitud violenta y autoritaria del recién electo alcalde Marciano Mónico. En esta ocasión, la división interna del partido oficial tuvo un papel importante para definir el destino del recién electo edil, que en 1999 fue obligado a renunciar sin el apoyo estatal del que sus antecesores habían gozado.³¹ Apoyada por el gobierno estatal, Aceadeth Rocha, mejor conocida como “Chade” en la región, fue impuesta al frente del municipio. De inmediato, como una forma de garantizar su posición, la nueva alcaldesa desplazó en el municipio a los cercanos del anterior edil, particularmente a los delegados en las comunidades, e intentó imponer un comisario ejidal, sin conseguirlo. “Se trataba, en apariencia, de una más de las disputas facciosas dentro de ese partido, en el que resultó derrotado el grupo de Josefina y Mónico en una contienda preelectoral interna”.³² La oposición amuzga, aglutinada en la Alianza Plural apoyada por el Partido Regional del Sur,³³ desarrolló una campaña que colocó en un lugar primordial los “valores étnicos y la reivindicación de un poder tradicional sustentado en la autoridad de los principales”.³⁴ Una vez tomado el cargo en diciembre del año 2000, Aceadeth logró imponer a comisarios, delegados, representantes municipales e incluso autoridades magisteriales en todo Xochistlahuaca, lo que derivó en la existencia de espacios de poder paralelos en las comisarías, las delegaciones y hasta en las escuelas. Tal situación desató una crisis nunca antes vivida en el municipio, lo que llevó nuevamente a una toma del ayuntamiento y el desconocimiento de Chade como presidenta municipal. La cacique amuzga recibió el apoyo del gobierno estatal, lo que generó una división en el municipio: por un lado la fracción opositora, que tenía en su poder el edificio del ayuntamiento municipal y que había declarado la autonomía del municipio en 2002, así como el “restablecimiento de las formas tradicionales de gobierno violentadas por el Estado mexicano”;³⁵ por otro lado, el grupo de Chade, que mantenía oficialmente el poder municipal y recibía los recursos, tenía el reconocimiento del gobernador del estado, René Juárez Cisneros, y despachaba como ayuntamiento en la casa de Aceadeth, convertida en fortaleza, desde donde ejercía el gobierno de manera personal o por interpósita persona, como ocurrió después de su destitución en 2002 y hasta 2005, en que gobernó Manuel Castañeda, un conocido “chadista”; y el trienio 2005–2008, en que “la loba”, como ya era conocida entonces, se hizo nuevamente con el municipio.

En ese periodo surgieron el Consejo de la Nación Amuzga A.C., perteneciente a la ANIPA, y el Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca (FCIX) integrado por los campesinos, artesanos, maestros bilingües, profesionistas, líderes del PRI y del Partido de la Revolución Democrática (PRD), que adoptaron como estrategia de lucha la

presión política, principalmente a través de los miembros del PRD en el gobierno.³⁶ A través del FCIX surgió la idea de crear una radio, y en diciembre de 2004 inició transmisiones Radio *Ñomndaa* con el objetivo de ser una herramienta de comunicación, pero también de construcción de la autonomía y de lucha frente al cacicazgo de Chade. Así, la lucha por la autonomía del pueblo amuzgo de Suljaa' tiene lugar en el municipio, en defensa de las formas tradicionales de ejercer el gobierno y frente a los intentos de imposición política desde las élites de poder local y estatal.

Reflexiones finales

La situación en el estado de Guerrero, permeada por la desigualdad, la miseria y el abandono, ha generado lo que podemos reconocer como dos grandes tradiciones: por un lado, una tradición en el ejercicio del poder que proviene de las élites, manifiestas en cacicazgos locales, gobernantes municipales, estatales o una mezcla de ambos; y por otro lado, una tradición organizativa que tiene distintas expresiones y se nutre de diversas fuentes,³⁷ pero que en todos los casos tiene como fundamento una búsqueda de ampliación de los derechos en todos sentidos. Para el caso de las autonomías, inscritas en una tradición de lucha por los derechos indígenas, no podemos omitir la matriz cultural comunitaria, construida a partir del siglo XVI en México y que ha logrado resistir más allá de los ámbitos del reconocimiento de las identidades étnicas. Sin embargo, resulta importante reconocer que las autonomías no se desarrollan de un solo modo; si bien su fundamento lo podemos encontrar en esa matriz comunitaria y su objetivo a corto plazo sea dominar el municipio, el proceso histórico de cada grupo cultural y los avatares por los que han atravesado les otorgan un grado de diferenciación importante. De igual manera, la relación con su entorno y la forma como han podido satisfacer sus necesidades, las dinámicas internas de convivencia cotidiana y la diferenciada integración a la "nación" nos obliga a hablar de autonomías en plural. Más aún: esas autonomías, como una forma de preservación del territorio, de los recursos naturales, de rescate y revitalización de viejas estructuras de gobierno y de reinención de identidades, son en realidad procesos. Tal como algunos autores reconocen, hablar de autonomía es hablar de procesos de construcción de autonomía, o bien, procesos autonómicos. Esto en el caso de Guerrero es claro: las luchas por la autonomía distan de ser procesos concluidos, antes bien son procesos, incipientes en muchos casos, que buscan construir la autonomía más como una respuesta reactiva que

como un proyecto claro, pero en los que la imaginación y la inventiva tienen un papel preponderante.

Los ejemplos aquí presentados son apenas una muestra de la riqueza de las luchas por la autonomía en el estado de Guerrero, pero que de alguna manera tratan de dar cuenta del complejo panorama en la entidad, cómo desde los noventa comenzó a definirse una nueva geografía, la de las autonomías guerrerenses.³⁸ En tiempos recientes, el proceso de elección desarrollado en el municipio de Ayutla de los Libres estuvo acompañado de una judicialización ante tribunales electorales en lo local y federal para que la elección pudiera concretarse a través de los métodos tradicionales de elección, por usos y costumbres. Después de un largo periplo legal y de sortear diversos obstáculos, entre los que se encuentran, por supuesto, la negativa de la mayoría de los partidos políticos y el uso de recursos legales para desestimar la solicitud de una parte importante de la población de Ayutla, el tribunal federal resolvió a favor. El proceso, iniciado por la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), pronto fue respaldado por la ciudadanía como una forma de hacer frente al cacicazgo ejercido por el matrimonio de Severo Castro y Hortencia Aldaco, quienes a través de la plataforma del Partido Verde Ecológico de México (PVEM) habían ocupado dos periodos presidenciales al frente del municipio y pretendían impulsar la candidatura de otro miembro de su familia en la elección del 2018, a fin de mantener el cacicazgo que habían construido a fuerza de violencia y corrupción como ediles.

Si bien ése no fue el primer intento echado a andar en municipios con alto nivel de población indígena de la entidad para que la elección por usos y costumbres sea reconocida —ya se había pretendido en San Luis Acatlán a través de formas legales, y antes en Xochistlahuaca por la vía de los hechos—, sí es el primer intento exitoso. En la actualidad, esta situación está generando que otros municipios vean el caso Ayutla como un ejemplo a seguir, todavía más cuando la marea de la autonomía municipal está creciendo a lo largo del país, y en algunos casos exitosamente. En ese sentido, este escrito trata a la vez de esbozar una serie de procesos en esta entidad del sur y de vislumbrar una suerte de fenómeno que al parecer aún dará mucho más de sí, del que apenas estamos viendo las primeras luces.

* Departamento de Relaciones Sociales, UAM-X.

¹ Francisco López Bárcenas, “Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos”, *El Cotidiano*, núm. 200, México, 2016, p. 64.

² Araceli Burguete y Orlando Aragón, “Libre determinación y autonomía indígena. Debates teóricos, legislación y autonomía *de facto* en México: un acercamiento”, en Orlando Aragón (coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2000, p. 275.

³ Ejemplos de entidades en donde el tema indígena se ha ido incorporando a leyes e instituciones son: Guerrero (1987), Oaxaca (1991), Sonora (1992), Hidalgo (1991), Chihuahua (1994), Estado de México (1995), Campeche (1996), Querétaro (1996), Quintana Roo (1996), Michoacán (1998), Distrito Federal (1998), Chiapas (1999) y Nayarit (1999).

⁴ Saúl Velasco Cruz, “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVI, núm. 189, México, 2003, pp. 71-103.

⁵ *Ibidem*, p. 73.

⁶ *Idem*.

⁷ Véase *idem*.

⁸ Danièle Dehouve y Marguerite Bey, “La política vista desde el municipio”, en Danièle Dehouve *et al.*, *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, México, CIESAS, 2006, p. 309.

⁹ Además, en Guerrero habitaron ayastecas, huehuetecas, quatzapotecas, quahutecas y tarascos. Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1989.

¹⁰ Eduardo Miranda Arrieta, *Entre armas y tradiciones. Los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*, México, CIESAS / CDI / UMSNH, 2006, pp. 50-51.

¹¹ Sobre cómo se configuró esta matriz cultural comunitaria véase James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1995; Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzco y Tlacopan*, México, FCE, 1996; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2000; Moisés Bailón, *Derechos humanos de los pueblos indígenas: el debate colonial y las Leyes de Indias de 1681*, México, CNDH, 2014.

¹² Rafael Rubí Alarcón, “Comunidades indígenas, siglos XVI y XVII del centro y la montaña de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 23, México, 1993, p. 300.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Marcelo Ramírez y Federico Fernández, “La policía de indios y la urbanización del *altepetl*”, en Federico Fernández y Ángel García (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, FCE / Instituto de Geografía-UNAM, 2006, p. 114.

¹⁶ Danièle Dehouve y Marguerite Bey, *op. cit.*, p. 309.

¹⁷ En gran medida, porque esta matriz cultural es la base organizativa de la comunidad campesina, sea ésta indígena o no.

¹⁸ Guillermo Almeyra, “La legitimidad y la legalidad: a propósito de la Policía Comunitaria en la Montaña y la Costa Chica de Guerrero”, en Medardo Reyes y Homero Castro (coords.), *Sistema de seguridad e impartición de justicia comunitaria, costa-montaña de Guerrero*, México, UAGro / Plaza y Valdés, 2008, p. 175.

¹⁹ Marcelino Díaz, “El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, Guerrero, A.C.”, en *Tlahui-Politic*, núm. 2, vol. II, México, diciembre de 1996, recuperado de: <http://www.tlahui.com/cpnab.htm>, consultada el 20 de noviembre de 2018.

²⁰ Véase al respecto Saúl Velasco Cruz, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM, 2003.

²¹ Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria, “La historia de la CRAC-PC”, en Marcos Matías (coord.), *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*, México, Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri, 2014, p. 158.

²² Daniele Fini, “La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) en el escenario actual de Guerrero: grupos de defensa comunitaria, criminalidad organizada y nuevos intereses capitalistas”, en David Benítez y Pierre Gaussens (coords.), *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*, México, UAM-X, 2019, p. 46.

²³ Entrevista realizada a Cirino Plácido Valerio por David Benítez en Santa Cruz El Rincón, Guerrero, en agosto de 2005, archivo personal.

²⁴ Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria, *op. cit.*, p. 162.

²⁵ Daniele Fini, *op. cit.*, p. 49.

²⁶ Danièle Dehouve, “Historia del municipio en la montaña”, en Danièle Dehouve *et al.*, *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, México, CIESAS, 2006, p. 136.

²⁷ Miguel Ángel Gutiérrez, *Déspotas y caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero*, México, UAGro, 2001.

²⁸ Heide Martínez, “División y poder. La otra cara de la burocracia municipal amuzga. Xochistlahuaca, Guerrero (2000–2005)”, tesis de licenciatura, Universidad de los Pueblos del Sur, México, 2016, p. 50.

²⁹ Miguel Ángel Gutiérrez, *op. cit.*, p. 103.

³⁰ Heide Martínez, *op. cit.*, p. 35.

³¹ *Ibidem*, p. 36.

³² *Idem*.

³³ En un artículo publicado el 27 de febrero de 1999 en la revista *Proceso*, firmado por la redacción, acerca de la recién celebrada elección gubernamental en Nayarit, el Partido de la Revolución Socialista se desmarca de grupos locales que habían utilizado sus siglas en aquella entidad y de paso menciona como “mera coincidencia” que en el estado de Guerrero el PRS tenga sus mismas siglas y califica al partido guerrerense como aliado del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en la reciente contienda electoral, por lo que nada tiene que ver uno con otro.

³⁴ Heide Martínez, *op. cit.*, p. 36.

³⁵ Autogobierno Indígena de Suljaa’, *Pronunciamiento del pueblo indígena amuzgo: El pueblo indígena amuzgo de Guerrero reestablece el autogobierno, municipio de Suljaa’ (Xochistlahuaca)*, Guerrero, 1 de diciembre de 2002, archivo de la familia Cruz.

³⁶ Heide Martínez, *op. cit.*, p. 60.

³⁷ Al respecto véase David Benítez, “El sur en lucha. Una panorámica de los movimientos sociales en Guerrero”, en David Benítez y Pierre Gaussens (coords.), *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*, México, UAM-X, 2019, pp. 19–46.

³⁸ Además del CPNAB, la CRAC-PC y el municipio de Xochistlahuaca, organizaciones como el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, el Consejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a la Presa La Parota, la UPOEG, la Coordinadora Regional de Seguridad y Justicia-Policía Ciudadana y Popular, y municipios con presencia indígena que actualmente buscan el reconocimiento de su elección por sistema normativo propio, como Tecoaapa, San Luis Acatlán, Acatepec, Tlacoapa y Zapotitlán Tablas, son ejemplos de esta geografía de la autonomía en Guerrero.

Autonomía y resistencia: ¡En esa montaña hay cabildo! Proceso de adaptación y apropiación del territorio del Asentamiento Alto Buenavista en la ciudad de Cali, del 2009 al 2015

Jhon James Cardona Ramírez*

Juan Manuel Pérez Rengifo*

Resumen

¡En esa montaña hay cabildo! es la expresión del sentir de una parte del pueblo indígena nasa en la ciudad de Cali, quienes adaptaron un territorio de ladera reconfigurándolo como un hogar, afrontando las adversidades políticas, económicas y sociales. Las prácticas culturales en la creación de lo que para ellos es un cabildo a pesar de no ser reconocidos como tal, la utilización de la lengua y la guardia indígena para defender los sueños e ideales en un espacio diferente al originario, son elementos claves para entender este proceso.

Palabras claves: identidad, territorio, indígenas, adaptación, reconfiguración, asentamiento.

Abstract

On that mountain there is a town hall! it is the expression of the feeling of a part of the Nasa indigenous people in the city of Cali, who adapted a hillside territory by reconfiguring it as a home, facing political, economic and social adversities. The cultural practices in the creation of what for them is a cabildo despite not being recognized as such, the use of the language and the indigenous guard to defend dreams and ideals in a space different from the original, are key elements to understand this process.

Keywords: Identity, territory, indigenous, adaptation, reconfiguration, settlement.

“Desde abajo”

Han pasado 45 minutos desde que abordamos el “gipeto” (Jeep), paró en un colegio llamado “La Academia” y caminamos por empinadas escaleras, calles destapadas como río seco y láminas de aluminio de los tejados reflejando el sol en nuestras caras; ya en la cumbre, se divisa un paisaje difuso pero hermoso de la ciudad de Cali varios kilómetros abajo, en ese momento comprendimos el nombre del lugar donde acabábamos de llegar, “Alto Buenavista”.

Este lugar se ubica en una de las denominadas zonas de ladera de la ciudad de Santiago de Cali, en el suroccidente colombiano, en el departamento del Valle, ciudad que para el 2015, según datos del Concejo Regional de Política Económica y Social (Corpes de Occidente), contó con aproximadamente 2 467 000 habitantes, y donde la cordillera y el valle interandino del río Cauca florece como paso comercial que le ha permitido a la ciudad ser receptora de procesos migratorios.

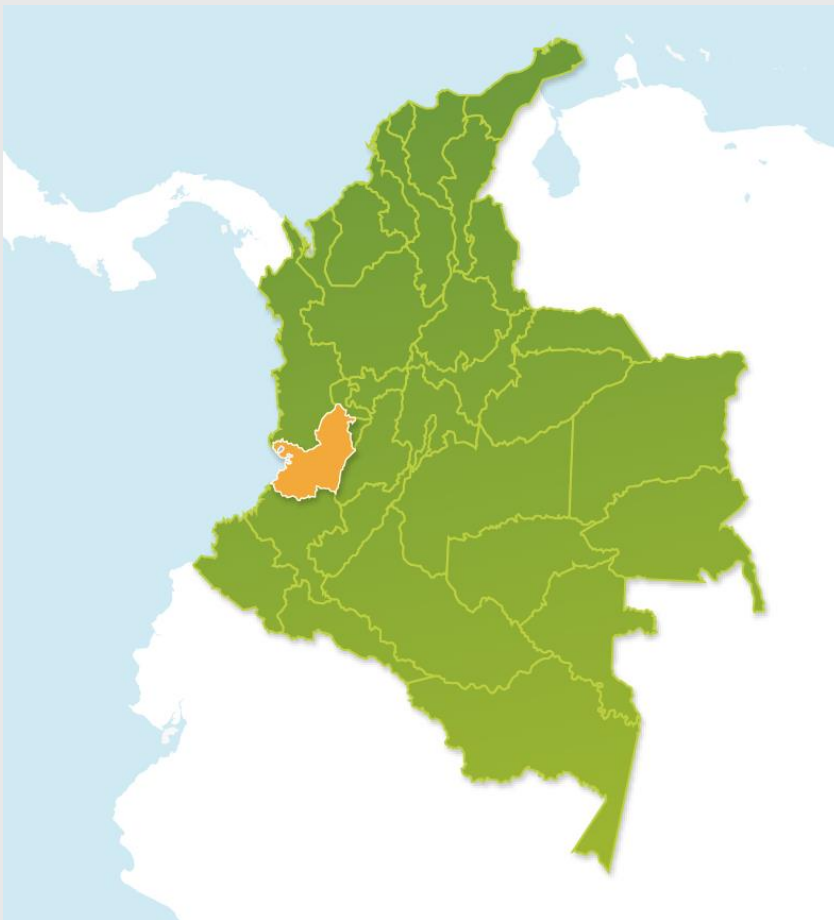


Figura 1. Mapa de ubicación del departamento Valle del Cauca, Colombia. Fuente: <https://calivallebu-reau.org/porque-cali>



Figura 2. Mapa de ubicación de la ciudad Cali, Colombia. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Colombia_-_Valle_del_Cauca_-_Candelaria.svg

Alto Buenavista es la manifestación de un grupo social de personas de procedencia indígena de diferentes lugares y resguardos del Cauca,¹ que se encuentran en proceso de resignificación de su identidad y que por diversos motivos llegaron a este terreno, el cual han acondicionado para la vida y las expresiones sociales, políticas y culturales de su identidad. “En esa montaña hay cabildo” surge de la expresión de uno de los habitantes entrevistados, Florentino Güetoto, quien nos contó que ése es el significado de una frase que se encuentra en la caseta comunal, “Nasa U´Ka We´Sx Thaj” y la cual era la expresión de los habitantes al divisar el cabildo “desde abajo”, desde la ciudad. El modo de hablar de Florentino denota un sentido de pertenencia por el territorio en el que vive y en el cual se desenvuelven él y su familia; es la demostración de que ese territorio es más que un montón de casas aglomeradas, que para ellos tiene un significado mucho más profundo.

El asentamiento² (que ellos denominan cabildo y que, por tanto, en este trabajo fuimos de una definición a otra) se ha ido construyendo con características únicas, aportándole a un centro urbano dinámico y cambiante un toque multicultural que resalta los valores de diversidad en su entorno, y que, dentro de sus posibilidades, ha establecido planes de acción y ha buscado el apoyo por parte de las diferentes entidades gubernamentales.

Cada vez que transitábamos las pequeñas calles de los barrios antes de llegar al Cabildo Alto Buenavista surgían muchas preguntas que procuramos responder; es decir, observar y analizar cómo la comunidad indígena ha apropiado el espacio y cómo ha logrado generar un hogar con las características simbólicas de su resguardo de origen, con todos los estamentos políticos y sociales; y también: ¿cómo crea su espacio?, ¿cómo lo utiliza?, ¿cómo lo desarrolla?, ¿cómo lo vive?, ¿cómo lo interpreta?, ¿cómo lo defiende?, ¿y la ideología, qué?, ¿cómo se sustenta?, ¿cuál es la relación entre espacio e ideología? En ese orden de ideas, la pregunta central que guio el trabajo fue: ¿cómo se ha constituido, utilizado y desarrollado el espacio por el asentamiento Alto Buenavista en la ladera suroccidental de la ciudad de Cali?



Figura 3. Ubicación del asentamiento Alto Buenavista. Fotografía: Juan Manuel Pérez y Jhon James Cardona.

¡Mirá vé... esto es Cali!

Ciudad construida sobre los retazos de múltiples historias que han habituado la cotidianidad de un país marcado por el desarrollo económico que se decantó por el desplazamiento forzado en el nombre del progreso, en el cual siguen corriendo ríos de memorias deslocalizadas de su realidad para buscar suerte en entornos agrestes y ausentes de Estado, tal como lo son las periferias y, en nuestro caso, Alto Buenavista.

La ciudad de Cali toma su importancia a inicios del siglo XX, dado que se vuelve la capital del recién creado departamento del Valle del Cauca, de ahí surgen variadas dinámicas que propician que la ciudad vaya creciendo cada vez más hasta convertirse en uno de los principales epicentros del país. En el transcurso de ese desarrollo económico y político van llegando al municipio de Cali múltiples oleadas migratorias que irán aportando, a través de la memoria de procedencia de los sujetos, di-

ferenciadas formas de adaptarse a los nuevos territorios que los recibe. En esa medida surgen identidades otras de migrantes, pero también de locales que se permean por esos otros.

Alto Buenavista es la historia de la cotidianidad colombiana, realidad poco conocida por los mismos transeúntes que voltean la mirada ante el paisaje ofensivo que su inoperante modernidad discrimina. Es la voz de los pueblos que luchan día a día por vivir como se lo enseñaron sus mayores, con respeto y reciprocidad por lo que los rodea, aprendiendo de los errores y fortaleciendo sus aciertos, es Alto Buenavista la voz del reconocimiento que necesita nuestra sociedad, inhumana y diatriba de lo que percibe.

Un río de tierra, mi tierra, mi casa

Es importante saber que el asentamiento Alto Buenavista es considerado como cabildo³ por la comunidad indígena del Cauca y el Concejo Regional Indígena del Cauca (CRIC),⁴ más no por el cabildo nasa en contexto de ciudad, hecho que les ha significado disputas ideológicas y territoriales entre ellos. Este pequeño terreno es, sin duda, una expresión de las diferentes problemáticas que presenta el país, desde los ámbitos de educación, salud, vivienda y seguridad, pero que a pesar de las distintas adversidades ha logrado consolidar una representación de su territorio de origen, a través de memorias colectivas que se reflejan en su procedencia y adaptación a un nuevo lugar que para muchos es agreste y, para otros, la posibilidad de salir adelante.

Esta comunidad indígena estableció un vínculo con el territorio para poder reivindicar todas las luchas que han gestado en su territorio que, desde Sosa Velásquez, es más que un espacio físico, sino todo un entramado de aspectos políticos, sociales, económicos que convergen para lograr lo que conocemos como territorio. Alto Buenavista es eso: el resultado de un proceso en el cual han contribuido múltiples factores para lograr el resultado que se ha observado:

En este sentido, el territorio se explica y hace referencia a las relaciones entre los seres humanos y los demás elementos del mismo, desde el marco de la espacialidad (como poblamiento, patrones de asentamiento y producción, por ejemplo) y la movilidad (cotidiana y circunscrita, inmigración y emigración), que lo convierten en una síntesis finalmente humana: valorada, representada, construida, apropiada, transformada.⁵

De ese modo, Alto Buenavista es una realidad que viene como efecto de un proceso histórico y social que han tenido que vivir sus habitantes. Es un grupo de personas de procedencias indígenas que ha vivido en Cali y se han asentado en la ladera suroeste de la ciudad, otras llegaron después de haber recorrido varios pueblos y municipios del departamento, estableciendo ahí un grupo social unido a través de los vínculos familiares y étnicos, fortaleciéndolo con la construcción de un cabildo indígena urbano, apoyados por grupos originarios del Cauca.

Del mismo modo, pudimos tomar las impresiones de Cecilia Urueña, la representante de la fundación Kita⁶ de Amor, a quien recurrimos para saber más de la comunidad desde una mirada externa —teniendo en cuenta que esa fundación llevaba varios meses trabajando con los niños del cabildo— y quien nos relató algunas cosas que había observado de los habitantes y sus necesidades: la precariedad en la que viven, las casas; pero también el amor por la madre tierra, un amor que no se vive como debiera porque en lugar de tierra, ven aridez y polvo por todas partes. Aun así, con una mirada no muy alentadora, podemos rescatar algo que la misma Urueña reconoce, y es el arraigo a un territorio, el haberlo hecho propio sin importar esa precariedad evidente para las personas externas como nosotros o los integrantes de la fundación.

Por lo tanto, el territorio se define no sólo por el espacio, sino también por las interacciones humanas y los procesos que se viven dentro del mismo. Para el caso de Alto Buenavista, se observa esa estructura y en cierta medida esa organización; en lo geográfico es evidente que hay una transformación del paisaje, sus calles, sus casas y demás; esto influye en comportamientos y en la relación entre los habitantes. Además, se percibe una cultura y tradición propias de los nasa, que hacen también que ese espacio geográfico sea concebido por ellos como su territorio.

Memorias...

Lo que se ve en Alto Buenavista es un lugar que se habita, pero donde también se recuerda al antepasado que estaba en un pueblo originario, por lo que se pudo observar una evocación de un futuro añorado, para unos en el territorio en el que ahora habitan, y para otros, la esperanza latente de regresar al lugar del cual nunca quisieron salir.

Armando Silva presenta un aspecto muy importante para tener en cuenta y es la conjugación entre lo imaginario y lo simbólico:

Las relaciones de lo imaginario con lo simbólico en la ciudad se dan como principio fundamental en su percepción: lo imaginario utiliza lo simbólico para manifestarse, y cuando la fantasía ciudadana hace efecto en un simbolismo concreto como el rumor, el chiste, el nombre de un almacén, o la marca de un lugar como sitio territorial, entonces lo urbano se hace presente como la imagen de una forma de ser. La construcción imaginaria pasa así por múltiples estándares de narración ciudadana, pero por debajo de todos sus relatos corre como fuente primaria de un acontecimiento psíquico, la figura oscura y densa del fantasma social.⁷

Lugares como “la tienda”, “la caseta”, “la cancha”, se han convertido para el asentamiento y sus habitantes no sólo en puntos de referencia, sino en algo de vital importancia que los representa, que obedece a ciertas dinámicas y que en sus mentes significan algo. Para ellos, hablar de la caseta no es sólo hablar de la edificación, sino hablar de comunidad, de reunión para buscar su propio bienestar, incluso para hablar de castigo o “remedio”; así como la tienda significa punto de encuentros y desencuentros, de estar con los amigos o hacer nuevos. Todo un conjunto de pensamientos e imaginarios colectivos que hacen que ese simbolismo cobre vida en Alto Buenavista.

Incluso todos los fenómenos espaciales tienen una importante relación con las personas, lo que hace que todos los aspectos se empiecen a instaurar dentro de una memoria individual, que al ser juntada con el resto de la agrupación se vuelve colectiva. Ahora bien, esto es más complejo, porque todo se basa en recuerdos y remembranzas de las personas que habitan el territorio; un claro ejemplo de ello es el constante llamado de los cabildantes a los “fundadores” para la solución de problemas espaciales. Se les convoca porque son ellos los que iniciaron la ocupación de la tierra y es desde ellos que todo se empezó a consolidar como el inicio de la memoria colectiva del grupo social.

Por tal motivo el llamado de la comunidad de Alto Buenavista a los “fundadores” es para recordar dentro de su memoria colectiva las disposiciones iniciales sobre el uso de la tierra, o los límites mismos del territorio, dado que el paso de los años ha fortalecido los límites de expansión del mismo, más allá de lo que en algún momento se pensó. Pero es la memoria colectiva la razón de ser de las comunidades. Para Alto Buenavista es el reafianzamiento de unas memorias individuales que traen desde sus territorios, para algunos son la salida a un sin número de exclusiones en otras zonas de la ciudad, que al llegar al territorio que denominan hogar

fortalecen y consolidan su memoria, la cual se esconde detrás del entramado simbólico de recuerdos, lo que se traduce en acciones colectivas en defensa de lo propio desde el mismo entorno.

Alto Buenavista: entre la memoria y la defensa del espacio

Lo importante que sucede con las sociedades indígenas y que se traslada al Alto Buenavista es la relación entre memoria y espacio, la cual va más allá de lo que se puede imaginar, pero esa visión es muy propia, muy de ellos, y para una visión externa es muy difícil de concebir mucho de lo que se percibe dentro del territorio:

Pero el lugar ha recibido la huella del grupo y a la inversa. Entonces, todo lo que hace el grupo puede traducirse en términos espaciales, y el lugar que ocupa no es más que la reunión de todos los términos. Cada aspecto, cada detalle de este lugar tiene un sentido que sólo pueden comprender los miembros del grupo, porque todas las partes del espacio que ha ocupado corresponden a otros tantos aspectos distintos de la estructura y la vida de su sociedad, al menos en su faceta más estable.⁸

Ahora bien, es interesante ver como muchos de esos espacios y su identidad tejen relación a través de la apropiación y apego. Como se mencionó, muchos de los grupos migrantes llegaron a la ciudad a constituir barrios que inician como invasiones que con el tiempo van transformándose en el territorio. Esas invasiones son trabajadas por Mike Davis como áreas hiperdegradadas que logra definir y que inicialmente se les conoce como lugares pintorescos y provincianos, caracterizados como una amalgama de viviendas ruinosas, hacinamiento, enfermedad, pobreza y vicio. Finalmente se llega a definir como: “hacinamiento, vivienda pobre o informal, falta de acceso a la sanidad y al agua potable e inseguridad de propiedad”.⁹

Curiosamente, el primer día que nos dimos a la tarea de visitar, conocer y aprender del cabildo ocurrieron algunos momentos singulares. Inicialmente nuestro “guía” nos empieza a conducir por pequeños caminos empedrados, algunos con escaleras y otros destapados; eran acompañados por casas de concreto, de madera y esterilla, de un panorama que se hacía más agradable a medida que subíamos, y de nuestra preocupación al darnos cuenta de que el guía no tenía muy claro el camino: “Es que hace más de dos años no subo por acá, han construido más”, “creo que es por acá”; a ello se sumaba que frecuentemente decía: “Esto por acá es bien peligroso”. Solo

seguíamos en silencio, esperando poder llegar rápido a donde íbamos o que el guía admitiera que estábamos perdidos y era mejor regresar.

Esos momentos, calles transcurridas y recorridos son el reflejo de un problema mundial, pero es desde ahí donde se construye ciudad, dado que son las personas que deben *bajar* a trabajar y construir su día a día. Son estos barrios, estos lugares, este cabildo, los territorios donde la cultura se mantiene, donde las tradiciones se fomentan en una lucha constante contra la globalización y el mercado.

El asentamiento Alto Buenavista es un ejemplo de lo anterior, un grupo social que se vio en la necesidad de abandonar su territorio para llegar a un lugar donde las condiciones de vida no son las más adecuadas; un terreno inestable debido a su ubicación geográfica, calles en mal estado, viviendas a medio construir sobre cimientos completamente inseguros y una situación económica que en ocasiones ni siquiera alcanza para solventar las necesidades básicas (véase la siguiente fotografía). Un área que, a pesar de contar con una organización política de sus habitantes, requiere de una atención gubernamental que hasta el momento sigue ausente.



Figura 4: Proceso de construcción de una casa dentro del asentamiento Alto Buenavista. Fotografía: Juan Manuel Pérez y Jhon James Cardona.

Estas poblaciones vulnerables y en condiciones de pobreza y discriminación social llegan a las ciudades a ubicarse en zonas de alto riesgo geográfico o social, que se territorializan especialmente en las periferias de las ciudades, posiblemente debido a la lejanía con un Estado represor, ordenador que las obligaría a salir de su entorno.



Figura 5. Imagen de las casas en la parte baja del asentamiento Alto Buenavista. Fotografía: Juan Manuel Pérez y Jhon James Cardona.

El caso del asentamiento Alto Buenavista no es la excepción, se encuentra ubicado en la zona de ladera de la ciudad de Cali, la cual por composición es bastante difícil, pero como se ha podido apreciar fue una elección complicada y con la experiencia del trabajo de sus tierras en el campo lo pudieron adaptar a sus necesidades:

Este territorio estaba solo, estaba pendiente, rastrojo, enmontado, acá atrás, estaba lleno de rastrojos, quemado, y aquí al lado, rastrojos, pasto, enmontado, para este lado es muy pendiente, por eso hasta ahora el municipio, el alcalde dice que es zona de riesgo, secretaría de vivienda también habló de zona de riesgo, y ellos hablando de reubicación, pero llegamos aquí a Buenavista, para esta ciudad, por eso es que cuando ya fundamos y nombramos Alto Buenavista.¹⁰

Incluso después de esto se avecinó la tormenta de un Estado que los quiere reubicar de manera inadecuada por medio de la utilización de la violencia, lo que conformó en su primer momento la unidad de esta parcialidad del pueblo nasa y la consolidación del asentamiento. Desde ese momento nace la incertidumbre de desalojo que incluso aún se mantiene (desde 2009 - 2015), tal como lo contó Florentino.

Sí, los primeros días sí llegaban los antimotines. Llegaron con los documentos, “esto es zona privada”, “esto ya tiene dueño”... Acá nosotros no venimos a pelear, ni buscar peleas con las fuerzas públicas, sino que acá nos vamos a sentar a dialogar con el alcalde, con el departamental también, de ¿cómo ayuda a nosotros? Pero nosotros queremos sentar aquí el territorio.¹¹

Se ha entretejido una importante diferencia entre los territorios indígenas y los urbanos, planteando que los primeros cuentan con un reconocimiento constitucional o legal que tienen algunos resguardos y territorios de pueblos originarios, facilitando incluso una vida totalmente heterogénea. De ese modo, con las características hasta aquí expuestas, desde el 2009 se instauró en el territorio esta comunidad indígena proveniente del Cauca, especialmente yanaconas y nasas en el barrio conocido como Alto Nápoles. Tal como lo plantea la página de la Agencia Prensa Rural:

Hace nueve meses, indígenas de los pueblos nasa y yanacona se desplazaron al casco urbano de Cali, en búsqueda de mejores condiciones para vivir. “En las veredas era imposible surgir: no había oportunidades ni plata, además para cultivar los abonos están muy caros y lo cosechado no se podía comercializar”, expresó el gobernador del cabildo Ezequiel Campo.¹²

Y como lo manifiesta Florentino, no fue un proceso fácil, incluso se inició armando las casas o cambuches como se pudo, con lo que tenían a mano o con lo que se encontraran. Desde el momento de su llegada el proceso de adaptación al territorio fue complejo, luchando contra la inestabilidad y constante amenaza del terreno y contra el Estado el cual empezó con la orden de desalojo:

De ahí escuchamos rumores de desalojo: “ahora viene el desalojo”, “viene desalojo”, “la otra semana llegan a desalojar”. Y así estamos ahí, como siempre nos reunimos por la tarde, cada noche organizamos aquí con guardia indígena, con las 25 familias, no estábamos pensando ni sentar cabildo, los primeros días estábamos pensando en junta pro vivienda, estábamos presidente, tesorero y secretaria y ahí pues cuando ya, casi un mes aquí no teníamos ni jurídico, ni abogado, ni derechos humanos, quien proteja, estuvimos solos.¹³

Pero la incertidumbre por el desalojo impulsó que el cabildo se conformara y se organizaran para defenderse; de no ser así, posiblemente los hubieran expulsado de la zona, pero por el contrario se demostró orden comunitario, con las figuras públicas que también se ven en sus territorios de origen. Con todo ello, se le dio un nuevo significado a las conformaciones barriales, desde la reetnicización de sus gentes.

Yo soy, de donde provengo...

Del mismo modo, el rescate de la lengua tradicional, y los cuidados de la salud con base en los saberes ancestrales, la renovación y el reconocimiento de la justicia comunitaria y las formas de poder apoyadas en esa justicia comunitaria sirven para confirmar las diferencias entre el mundo rural indígena y el urbano popular.

Alto Buenavista deja ver mucho de esto, ya sea en el hecho de utilizar un médico tradicional que en ocasiones va, como nos sucedió uno de los días que fuimos a visitar, en el cual el gobernador emprendería un viaje de dos horas para ir a ver el médico tradicional de su territorio de origen.

Incluso el ejercicio del poder local se pone en práctica de la manera más tradicional posible; un día de visita, en el cabildo algunos de los mayores se habían quedado dentro de la caseta, a lo cual uno de ellos tomó la vocería para leer una peticiones y demandas pendientes, todas especialmente ligadas al aprovechamiento e invasión de sus linderos con los de sus vecinos. Después de un corto debate en español y lengua nativa se decide ir a mirar directamente las zonas implicadas y dar soluciones.

Son momentos y situaciones que reivindican el poder y la autonomía del grupo social, la unión y el deseo de salir adelante juntos, porque piensan en sociedad, porque así lo aprendieron, no de una manera egoísta y envidiosa. Trabajamos juntos, para todos, por todos y en el beneficio de todos que se traduce en nosotros mismos.

Alto Buenavista es un grupo social con una diversidad cultural y étnica que se instaura en la ciudad de Cali y logra organizarse bajo una sola bandera social. Es importante resaltar nuevamente que es variada la procedencia de los grupos familiares que llegaron a la ciudad, pero lo interesante es cómo llegaron a organizarse y defender el territorio que ocuparon hasta forjarlo como parte de su identidad. Así lo describe la Agencia Prensa Rural: “Allí conviven 520 familias de diferentes veredas y municipios del departamento del Cauca, entre éstas, la vereda El Carmen, Villa Hermosa, y los resguardos de Pueblo Nuevo, Jámbalo, Morales, Las Delicias y Buenos Aires.”¹⁴

Debido a esta ubicación de alto riesgo se le considera como zona de invasión o área hiperdegradada, y en torno a dicha problemática se ha generado la discusión sobre si es o no un negocio rentable de familias con necesidades, dado que muchos llegan y pelean su tierra, para luego ser reubicados. El periódico *El País*, en un artículo del 26 de abril de 2009 planteaba dicho fenómeno como la búsqueda de soluciones que nunca llegarían. Sin duda, la invasión en estos casos se justifica por fenómenos ajenos a los mismos indígenas, como la violencia que desde sus territorios los

obliga a ejercer posesión de tierras en las ciudades, ubicadas en zonas sumamente peligrosas desde el punto de vista físico y social. Lastimosamente, hasta que no pase una catástrofe no se mirará con unos ojos que de verdad quieran ayudar o forjar una mejor ciudad, sin exclusión ni discriminación.¹⁵

En cuanto al fenómeno de reubicación Florentino manifestó un aspecto bastante interesante:

Ofrecieron como 90 apartamentos Alto Santa Elena y otros en Valle Grande, pero a nosotros aquí como ya estábamos organizando cabildo, y ellos querían regar en todas partes, aquí y allá, a nosotros no nos pareció bien, los dejan a unos acá y a otros dejan por allá, pero nuestra organización se acababa, ahí pues seguimos planteándonos hasta el momento la ampliación del territorio para los futuros.¹⁶

Se priorizó la organización y la unidad antes que un aparente buen lugar, con la finalidad de estar unidos y poder obtener más beneficios que un techo estable, en este caso, estar cerca a sus coterráneos, tener la oportunidad de no perder una identidad que día tras días se ve sofocada por el bullicio de la ciudad, pero ante todo por la confraternidad, que es un reflejo de los territorios de origen, en lo cual prima el beneficio comunitario y no el particular.

Incluso se han encargado de dotar de los aspectos necesarios que el Estado no quiere dar o prefiere ignorar, como son energía, agua, seguridad, pavimentación, vivienda digna, entre otras; siendo ellos mismos los encargados de organizarse en búsqueda del bienestar de la comunidad y sus coterráneos. *“La comunidad asegura que ha instalado sus propios sistemas de electricidad, abastecimiento de agua y alcantarillado y la Guardia Indígena se encarga de la seguridad.”*¹⁷ Lo que esto demuestra es que las comunidades indígenas son de acciones de hecho al actuar sin importar las adversidades, con lo que demuestran una organización propia que se transforma en bienestar para los suyos y revela una cohesión social, política y económica propia del buen vivir.

Y así, después de varias peripecias la comunidad se denominó: “Cabildo Alto Buenavista, un cabildo indígena Nasa asentado en lo más alto de las laderas del barrio Alto Nápoles que ellos rebautizaron como Alto Buenavista ya que su ubicación brinda una panorámica de toda la ciudad de Cali-Valle del Cauca”.¹⁸ Y en esa conformación social se ha tejido todo un entramado simbólico que los ha llevado a

defender el territorio como propio, expresando un apego cultural establecido a través de la buena organización que tienen y una guardia indígena que vela por ellos. En esa medida, la creación del asentamiento urbano ha logrado llenar el vacío que dejó el abandono de su lugar de origen, y les ha dado una comunidad con la que pueden convivir, que los protege, que los acoge y que se une para cubrir necesidades en pro del bienestar de todos.

Identidades de papel...

Otro de los factores con lo que se ha tenido que enfrentar el grupo social es contra los altos índices de violencia en la zona, a lo que el Estado responde con rondas militares que terminan por alterar más la frágil línea de la seguridad del lugar. A pesar de los muchos esfuerzos del resguardo es mucho lo que aún falta por materializar en ejercicio de la seguridad, con un gran aporte desde su propia guardia indígena. Es aquí entonces donde comienzan a aparecer una serie de interrogantes respecto a la actitud del asentamiento frente a la organización que ya existe, cabildo que según Adriana Menza, interventora de la temática indígena en la ciudad de Cali, no se puede considerar como tal por no estar posesionado: “Ellos se autodenominan Cabildo Alto Buenavista, pero como Administración Municipal no le podemos llamar así porque ya hay una directriz de autoridades de cómo es la ruta y en este caso, como se reconocen como nasas, pues uno le llama comunidad, es una comunidad que está asentada allí”.¹⁹

¿Quiere decir esto que Alto Buenavista no es un cabildo y que es necesario que sea reconocido legalmente como tal para poder serlo? ¿Todo el proceso que esta comunidad ha desarrollado dentro de Alto Buenavista queda invalidado por la falta del reconocimiento por parte de la administración municipal? Se llega pues a un punto de contradicción y de dos posturas que seguramente tendrán puntos a favor y en contra. Algunos pensarán que la actitud de Alto Buenavista es un acto de rebeldía o soberbia por no querer acogerse, mientras que para otros la postura de la administración municipal es arbitraria al no querer darle aval a una población que se constituyó con esfuerzo propio. La misma Adriana Menza nos da una explicación en este punto:

Entonces desde ese marco se empieza a generar un proceso de trabajo con los cabildos posicionados. ¿Cuál es la directriz que sigue la administración municipal? Que quien llegue debe acogerse a las dinámicas organizativas

que hay. Entonces en ese marco frente a la situación que se venía visibilizando en la comuna 18, exactamente en el sector de Alto Nápoles que decían que había familias desplazadas, el cabildo inició como un proceso de acercamiento. Posteriormente cuando estaba el anterior alcalde que era el doctor Jorge Iván Ospina, también se toca el tema dentro de un consejo de gobierno y queda una tarea que era el acercamiento del cabildo Nasa de Santiago de Cali con la comunidad que había allá porque habían llegado varias solicitudes de posesión.²⁰

Con lo anterior puede verse como el reconocimiento del Alto Buenavista no depende de las buenas intenciones ni de simpatías, sino de un estamento legal que no puede pasarse por alto. En esa medida, aunque en este punto se desconoce el motivo de renuncia de Alto Buenavista para acogerse a las directrices ya mencionadas, no puede negarse lo observado en ese territorio.

Seguir abriendo trocha en un monte de cemento

Así, contando sólo con un pedazo de terreno en el cual construyen su casa, los habitantes del asentamiento Alto Buenavista viven como cualquier otro habitante de la ciudad de Cali, aunque en sus mentes no está la concepción de vivir en la ciudad, puesto que ven este territorio como ajeno a la urbe. Para ellos, el cabildo está en un lugar y Cali está en otro. Al salir a trabajar o a hacer alguna diligencia, la frase a la cual recurren es: “Vamos para Cali, en la tarde regresamos”.

Incluso en algunos de los pobladores existe la intención o las ganas de volver al territorio en un futuro, tal como la manifiesta Juan Carlos Chindicué, el gobernador, pues su visión no es quedarse y terminar de organizarse allí, sino que quisiera recuperar su territorio de origen, visión que tal vez no comparta con muchos de sus compañeros del asentamiento, pero que deja ver que muchos están en ese lugar no por un apego a un nuevo territorio, sino porque no tuvieron otra opción. Respecto de esto dijo:

La visión que tenemos en un futuro muy cercano es poder organizar la comunidad indígena del pueblo nasa en un territorio propio donde podamos manejar nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestros saberes ancestrales y ser, como siempre hemos dicho, un cabildo propio para nuestras comunidades indígenas [...] Es volver a trabajar la madre tierra, volver a trabajar las mingas de pensamiento, las tulpas de pensamiento, volver a nuestras raíces,

nuestros antepasados, enseñarle a la nueva generación a trabajar la madre tierra, volver a coger un azadón, una pala, y volver a sembrar lo que es de nosotros, volver a sembrar el maíz, nuestras matas, nuestras plantas medicinales y no alejarnos mucho de nosotros.²¹

Este hombre, líder joven que llegó con el único fin en su mente de ayudar a su gente, es alguien consciente de las necesidades económicas y sobre todo tiene la premisa de tomar la vocería por su pueblo, deja ver cierto aire de nostalgia en sus palabras, y un anhelo por poder regresar a su tierra para recobrar costumbres y actividades que, según él, no se pueden llevar a cabo en la ciudad, aunque ésta “tenga mucho por qué dar”.

Ahora bien, a pesar del deseo de volver a sus territorios y de ser beneficiarios de los atributos que le corresponde al Estado otorgar en cuanto cuestiones de seguridad en el campo para que esas personas pueda retomar sus vidas en la zona, existen algunas visiones futuras para consolidar su entorno; en ese caso, Güetoto plantea que desde el asentamiento les gustaría: “Para el futuro tener una buena calidad de estudios, educación, tener profesores propios, salud propia, puesto de salud y alimentación propia”.²²

Por último, al pasar de los días y las semanas nos dimos cuenta de que Alto Buenavista significaba más que unas calles empolvadas por la montaña y las antiguas minas de la zona; era el lugar de vivencias, anécdotas, luchas, reivindicaciones, autonomía y resistencia, por un entorno estable donde vivir, que va más allá de la imaginación de las personas, porque en el imaginario todo es un entramado de cemento perfecto que se desconecta con los vecinos y sus alrededores.

Alto Buenavista es más que un grupo de personas asentadas en un territorio, es un espacio creado para socializar y reivindicar los fenómenos sociales que los rodean, defender desde lo simbólico a través de las banderas de un cabildo que en el papel de la ciudad no existe, pero que en el orden de su cotidianidad inmaterial es el estandarte de los ideales que su proceso de resignificación desea rescatar.

Son muchas las dificultades que el grupo social en Alto Buenavista ha encontrado a lo largo de los años desde su fundación; un asentamiento que ha tenido que sobrevivir aferrándose a lo único que se les ofrece en la montaña, que es el territorio ocupado, buscando fortalecer a través de la constitución de un cabildo la defensa de lo propio, faltaría terminar de resignificar los procesos étnicos, tales como la lengua, la tradición oral, las curas, las sanaciones y todo hecho cultural que identifique el grupo

social, para así concluir con un cabildo finalmente construido, que tendrá a la vuelta de unos años una organización política, social y cultural consolidada.

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

* Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

¹ Departamento al sur de la ciudad de Cali.

² Desde una visión del Estado, se entiende *asentamiento* como el “sitio en que se produce el establecimiento de un grupo de individuos. Una aldea y una ciudad, en este marco, son asentamientos humanos. En la actualidad, el uso más habitual del concepto se vincula al proceso que se desarrolla para ocupar y poblar terrenos”, recuperado de <https://definicion.de/asentamiento/>, consultada el 31 de marzo de 2022.

³ Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. <https://www.mininterior.gov.co>, consultado el 15 de mayo de 2018.

⁴ El Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, es la organización que agrupa a más del 90 % de las comunidades indígenas del departamento del Cauca. <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/>, consultada el 15 de mayo de 2018.

⁵ Mario Sosa Velázquez, *¿Cómo entender el territorio?*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar / Cara Parens, 2012, p. 10.

⁶ Según Urueña, el nombre de su fundación viene de una expresión alemana, donde *Kita* significa “guardería” o “casa hogar”.

⁷ *Ibidem*, p. 109.

⁸ *Ibidem*, p. 134.

⁹ Mike Davis, *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Foca, 2006, p. 40.

¹⁰ Entrevista realizada a Florentino Gütoto, por Jhon James Cardona y Juan Manuel Pérez, Cali, Colombia, 7 de junio de 2015; Gütoto es uno de los fundadores del asentamiento Alto Buenavista.

¹¹ *Idem.*

¹² Agencia Prensa Rural, “Toma posesión el Cabildo Nasa de Alto Nápoles”, Agencia Prensa Rural, 20 de mayo de 2010, recuperado de: <https://prensarural.org/spip/spip.php?article4046>, consultada el 2 de noviembre de 2015.

¹³ Entrevista realizada a Florentino Gütoto...

¹⁴ Agencia Prensa Rural, *op. cit.*

¹⁵ Véase Luiyith Melo García, “El negocio de vivir de las invasiones”, *El País*, Cali, domingo 26 de abril de 2009, recuperado de: <http://historico.elpais.com.co/paionline/calionline/notas/Abril262009/inva.html>.

¹⁶ Entrevista realizada a Florentino Gütoto...

¹⁷ En búsqueda de la paz: el movimiento indígena colombiano, 2012, recuperado de: <http://www.pbi-colombia.org/field-projects/pbi-colombia/publications/features/peace-initiatives/indigenous-movement/>, p. 3, consultada el 2 de noviembre de 2015.

¹⁸ “Posesión del cabildo indígena del Alto Buena Vista”, en Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, 5 de febrero de 2014, recuperado de: <https://anterior.nasaacin.org/index.php/2014/02/05/posesion-del-cabildo-indigena-de-alto-buena-vista-cali/>, consultada el 31 de marzo de 2021

¹⁹ Entrevista realizada a Adriana Menza, por Jhon James Cardona, Cali, Colombia, 14 de agosto de 2015; Menza en ese entonces era interventora de la Temática Indígena de la Secretaría de Desarrollo Territorial y de Bienestar Social.

²⁰ *Idem.*

²¹ Entrevista realizada a Juan Carlos Chindicué, por Juan Manuel Pérez y Jhon James Cardona, Cali-Colombia, 25 de mayo de 2015; Chindicué en ese entonces era gobernador del Cabildo Alto Buenavista.

²² Entrevista realizada a Florentino Gütoto...

La guerra del narco y la práctica del fotoperiodismo en Coahuila

Alejandro Pérez Cervantes*

Resumen

Este texto se propone indagar las concepciones contemporáneas relacionadas con el estudio de la fotografía periodística y documental, específicamente de la publicada en los medios impresos de la ciudad de Saltillo: sus nuevos usos, desplazamientos, reinterpretaciones, y al mismo tiempo, su posible lugar como vehículo para comunicar y reflexionar las problemáticas histórico–sociales y los procesos culturales derivados de la violencia producto de la guerra contra el narcotráfico. Otro factor esencial que anima este estudio es la necesidad personal de reconfigurar la visión acerca de los materiales de origen fotoperiodístico, reconociéndoles su genuino espacio y propósitos: un valor no subestimado a las urgencias noticiosas o al simple registro documental, sino respaldado en sus propias visiones y búsquedas, incluso los que residen en sus propios logros culturales, sociales, visuales y estéticos.

Palabras clave: fotoperiodismo, violencia, imagen, narcotráfico, Coahuila.

Abstract

This text aims to investigate contemporary conceptions related to the study of journalistic and documentary photography, specifically that published in the printed media of the city of Saltillo: its new uses, displacements, reinterpretations, and at the same time, its possible place as a vehicle to communicate and reflect on the historical–social problems and cultural processes derived from the violence resulting from the war against drug trafficking. Another essential factor that animates this study is the personal need to reconfigure the vision about materials of photojournalistic origin, recognizing their genuine space and purposes: a value not underestimated to news emergencies or simple documentary record, but supported by their own visions and searches, even those that reside in their own cultural achievements, social, visual and aesthetic.

Keywords: photojournalism, violence, image, drug trafficking, Coahuila.



Figura 1. Víctimas del crimen organizado “colgados” en el llamado puente de Valle Dorado, en el anillo periférico de la zona sur de Saltillo, 8 de marzo de 2013. Imagen del joven fotógrafo Christopher Vanegas, parte de la serie publicada en el periódico *Vanguardia* al siguiente día del suceso, y distinguida con el tercer premio en la categoría de Noticias Contemporáneas del World Press Photo en 2014.

La guerra decretada por el presidente Felipe Calderón alrededor de 2010 contra los cárteles del narco mexicano generó dinámicas de inédita violencia en amplias franjas del territorio mexicano. Este fenómeno cobró su punto máximo en el estado de Coahuila, durante el último periodo de gobierno de Humberto Moreira y el breve periodo de su suplente, el entonces prófugo y hoy reaprehendido y reclamado por la justicia de Estados Unidos Jorge Torres López, así como el de su sucesor, Rubén Moreira —entre 2006 y 2014—, lapso en que el que, como investigaciones periodísticas y académicas lo han revelado,¹ el cártel de Los Zetas mantuvo un control absoluto del territorio coahuilense gracias a un pacto policiaco-económico-político con el gobierno de aquel entonces. Dominio que a su vez dio pie a enfrentamientos con otros cárteles que buscaban socavar la hegemonía del grupo criminal en la región y desataron la pelea por las plazas de Monterrey y Saltillo contra el Cártel del Golfo, de quienes se habían escindido

tras haber sido socios para, posteriormente, volverse encarnizados rivales, a partir por la lucha del dominio del territorio fronterizo, principalmente de Tamaulipas y Coahuila.

Los Zetas mantuvieron un dominio absoluto del territorio de ese estado del noreste. No es casual que sus máximos líderes fueran apresados o abatidos en la región: Heriberto Lazcano o Z3, en Progreso, Coahuila, el 7 de octubre de 2012; Miguel Treviño Morales o Z40, en un camino de terracería coahuilense en la frontera con Tamaulipas, en julio de 2013. Este cártel controlaba puestos de vigilancia en carreteras, regenteaban sitios de esparcimiento, puntos de distribución o “narco tienditas” (sólo en Saltillo llegó a haber más de 300). Además, se adueñaron del control de los negocios ligados a la prostitución y el tráfico de personas; mediante prestanombres compraron gasolineras, negocios de publicidad y constructoras, volviéndose incluso contratistas del gobierno municipal y estatal y de empresas paraestatales como la Comisión Federal de Electricidad. Esto además del amplio negocio de la extorsión y el “cobro de piso” a pequeños comerciantes, profesionistas de todas las ramas y ciudadanos comunes. Fue tanto el poder militar, político y económico de esta asociación criminal que incluso llegaron a imponer una ley mordaza a los medios (el periódico *Vanguardia* llegó a publicar un editorial donde renunciaba a cubrir notas relacionadas por seguridad), asesinaron a plena luz del día y de manera impune a comunicadores (Valentín Valdés en 2010² y Alejandro Martínez en 2013³) que desafiaron su mandato o reglas no escritas, impusieron un sitio armado y atacaron con granada al mismo periódico el 29 de mayo de 2011, y asesinaron a un diputado y líder cardenista (Francisco Navarro Montenegro, junio de 2013), además de asesinatos y secuestros de decenas —quizá centenares— de ciudadanos.

Este dominio absoluto se volvió un reto para las organizaciones rivales que, de manera persistente, en una suerte de acoso y técnicas de guerrilla urbana, protagonizaron escaramuzas y enfrentamientos entre convoyes de vehículos en distintas partes de la ciudad. Situación que provocó pánico generalizado, toques de queda e innumerables balaceras que dejaron decenas de civiles muertos. El Cártel del Golfo fue uno de los grupos que mantuvieron de manera regular y durante un amplio periodo escaramuzas y enfrentamientos contra la hegemonía zeta. De igual manera, como una reacción inmediata de los operativos federales y del Ejército Mexicano y la Marina contra ese último cártel, los líderes locales de éste llegaron incluso al límite del asesinato selectivo y consecutivo de personal militar.⁴



Figura 2. Valentín Valdés, reportero del periódico *Zócalo Saltillo*.



Figura 3. Alejandro Martínez, fotógrafo del periódico *Vanguardia*.

Durante meses y al final del sexenio de Humberto Moreira, operativos conjuntos de la Marina y el Ejército capturaron reiteradamente a líderes regionales, grupos de gatilleros, contadores y lavadores de dinero del temido cártel en colonias residenciales de la capital coahuilense.

Es en ese contexto que se da el suceso y la posterior imagen capturada por Christopher Vanegas.

¿Quién es *Cristo* Vanegas?

Christopher Vanegas es un joven fotógrafo que nació en la ciudad en Saltillo, hijo del también exfotógrafo de *Vanguardia* Víctor Vanegas. *Cristo*, como se le conoce en el medio, tenía apenas 26 años y un mes de haber entrado a trabajar en la cobertura de la fuente policiaca cuando fotografió los sucesos que cambiaron su vida profesional para siempre. Estudiante de una ingeniería en informática que dejó trunca, el joven fotógrafo cuenta que desde muy niño le tocó acompañar a su padre a la cobertura de algunos eventos de la fuente de *Locales*, donde Víctor Vanegas era titular.⁵ Tenía 12 años cuando su padre le facilitó una cámara Nikon analógica que despertó su interés en la fotografía. Interés que fue fugaz, porque de inmediato se quedó prendado de otra técnica que también participaba del registro visual: las videocámaras. La fotografía de eventos sociales, trabajo que su

padre alternaba con su labor periodística, le permitió conocer y afianzarse en el manejo de la cámara de video y, tiempo después, en las áreas de producción y mezcla de video. Este saber le dio la oportunidad de incursionar muy joven como camarógrafo y posteriormente productor —alrededor de los veinte años— en un espacio dedicado al tema, primero en la filial local de TV Azteca Noticias y posteriormente en la cadena local de televisión RCG, donde se desempeñó en el conocido programa *La noticia en rojo*. Vanegas comenta que fue en ese trabajo donde tomó conciencia de su gusto por la cobertura policiaca; la adrenalina, la emoción y la certeza de que siempre —fuera un evento de menor magnitud o mayor gravedad— tendría la oportunidad de lograr imágenes de impacto. Sin embargo, la duplicidad de labores, como camarógrafo y en la producción, al paso del tiempo desgastaron su inicial entusiasmo, empujándolo a buscar otros caminos, mismos que se abrieron el 5 de febrero de 2013, cuando fue aceptado para laborar como fotógrafo en la guardia nocturna de la fuente policiaca en el periódico *Vanguardia* y su edición policiaca: *El Guardián del Pueblo*.

La imagen

La fotografía registrada por Christopher Vanegas es una imagen en formato horizontal, con cierta austeridad en su composición, donde cruzan de izquierda a derecha líneas diagonales no muy pronunciadas. En la parte superior, casi al centro, se dejan ver cinco cuerpos anónimos que suponemos muertos. Los cuerpos están cubiertos con un vendaje color blanco de pies a cabeza. Algunas partes del vendaje se han desprendido. Dos aún cuelgan con sogas de la parte superior de la pared contigua a la calle y tres más yacen en el suelo. Dichos cuerpos proyectan sombras oblicuas y extendidas, derivadas de las luces de los vehículos de la policía. Esas luces —el fulgor rojiazul combinado de las sirenas— imponen a la mayor parte de la escena un tono morado.

En la parte inferior izquierda de la imagen un grupo de policías uniformados de distintas corporaciones —lo suponemos por el tono diverso de sus vestimentas— hablan entre ellos y dirigen su atención hacia los cuerpos, hacia los que proyectan sombras alargadas producidas por la luz de las sirenas, y también más sombras sobre los cuerpos tendidos, proveniente de una fuente de luz que no aparece en la foto. De los cuerpos en el suelo, dos de ellos se encuentran en posición boca-riba, uno lleva zapatos. El otro está en posición decúbito izquierda, casi fetal, recargado sobre la cuneta. Los cuerpos colgantes son dos, y penden sobre sogas

de color rojo. La luz ámbar del alumbrado urbano impone al vendaje que los recubre un tono amarillento. Las fuentes de luz de ambos lados de los cuerpos provocan sombras laterales extendidas que semejan la forma de unas alas oscuras de un cierto contorno difuso. El cuerpo de la izquierda se recarga casi totalmente sobre la pared gris, mientras el de la derecha gira dándole la espalda al primero y aparece diagonal al plano de concreto. Un elemento que corta este acomodo son las líneas diagonales que dividen el acabado superficial de las paredes de concreto: paralelas que se fugan con la perspectiva, seccionando el enorme muro, elemento principal de la escena.

Ahora, los detalles: de los cinco policías que aparecen en la parte inferior, sólo apreciamos enteramente a cuatro de ellos, al quinto sólo le vemos los pies. Uno aparece ligeramente barrido o en desenfoque, quizá debido a la larga exposición de la toma. Un elemento que se vuelve protagonista indiscutible de la fotografía de Vanegas es el color de la luz, en dos tonalidades: una, dominante, la morada, que percibimos más intensa y saturada del lado izquierdo y que se va difuminando conforme avanza hacia la parte derecha de la imagen. Amarilla la otra, que recubre casi toda la parte del asfalto, proveniente del alumbrado público, una luz amarilla que, combinada con el reflejo pardo del suelo, se torna ligeramente anaranjada. La luz y las diagonales. Líneas en la pared, en la breve banqueta que delimita la calle, en la línea de pintura que a su vez delimita la banqueta, y en las líneas centrales, que apenas alcanzamos a ver sobre el extrañamente despejado asfalto, suponemos por su lisura, se trata de una vía rápida. Y es esta limpieza de suelo lo que hace destacar algo que se vuelve breve y potente contrapunto de todos los elementos humanos de la imagen: un pedazo de periódico arrugado. Dicho rectángulo de papel, diagonal al sentido de la calle, aparece minúsculo y aislado de la escena en la parte inferior derecha de la imagen.

El registro

Cristo Vanegas cuenta que aquella noche, la madrugada del 8 de marzo de 2013, se encontraba alrededor de las 5:00 de la mañana en el lugar de su guardia nocturna habitual junto a otro compañero reportero del periódico *Zócalo*: las oficinas centrales de la delegación de Cruz Roja municipal, en el centro de Saltillo, cuando —a través de la radiofrecuencia donde rastreaban en señal abierta los canales de los cuerpos de emergencias y seguridad— captaron la clave del *código rojo*, un sonido particular y repetitivo que los alertó. De inmediato se dirigieron al área de los hechos: un tramo del sector sur del anillo Periférico Luis Echeverría, mismo que

circunda toda la ciudad. En el paso a desnivel conocido como “Valle Dorado”, por situarse frente a la entrada de la colonia del mismo nombre, las corporaciones de todos los niveles y el ejército habían cercado el área.

De sogas amarradas a los barandales que delimitaban el paso a desnivel, colgaban al vacío cinco cuerpos de hombres jóvenes —las autopsias posteriores revelaron que el menor tenía 16 años y el mayor 38—;⁶ habían sido abandonados minutos atrás por un grupo de la delincuencia organizada, y aunque los cinco habían sido colgados originalmente en una rápida maniobra de los delincuentes, tres de ellos habían terminado por reventar la soga debido al peso y la oscilación, y cayeron al suelo en los minutos posteriores al hecho. El paso a desnivel, que dibuja una aguda curva para incorporarse de sur a norte, estaba cercado por los policías.

El fotógrafo quiso acercarse lo más posible a la escena del crimen, pensando en hacer una primera toma, en contrapicado —a ras de suelo— de abajo hacia arriba, que incluyera en primer plano las botas de los policías y en un segundo plano, los cuerpos. No lo pudo lograr, contrario a otras ocasiones, fue impedido su acceso y obligado a retirarse. Antes de alejarse de ese primer punto, hizo una toma lateral desde arriba y a un lado, esta sería la única imagen publicada por el periódico *Vanguardia* —para ilustrar la nota del día siguiente— (figura 4). Vanegas sabía que el tiempo de duración de dicha escena sería muy breve antes de descolgar de los tres cuerpos que aún pendían del puente, por ello se desplazó rápidamente hacia el carril superior (donde se encontraba el barandal del que pendían las sogas) para hacer una toma en picado, hacia abajo. Pero ahí, otro contingente de policías federales y estatales se agolpaban frente a los amarres, en semicírculo, impidiéndole de nuevo realizar su trabajo. Fue tanta la insistencia del periodista y tanto el nerviosismo de los cuerpos de seguridad, que tuvo un altercado con uno de ellos, llegando a empujarse en un conato de pelea. Finalmente, agotadas ya sus opciones, se trasladó a la orilla opuesta del puente, y acodado en el barandal, midió la luz y tiró una sola foto. Vanegas recuerda que traía seleccionado en su cámara digital el rango ISO de 800, que el exposímetro le pidió una apertura de 3.5 y una velocidad de exposición de casi un segundo. Casi inmediatamente después de dicha toma, los policías procedieron a descubrir el rostro de las víctimas para establecer la identidad.

Mientras descubrían el rostro del primero, haciendo uso del teleobjetivo y aprovechando su posición, hizo otra foto. Luego, otra más, con los cinco cuerpos ya tendidos y una lateral desde la misma pared (figura 5). Antes de retirarse, volvió a pasar por el segundo punto, y ahí, donde estaban aún los amarres en el barandal metálico, capturó otra toma (figura 5). Y aunque se mantuvieron casi hasta las horas del amanecer en espera de novedades y datos, éstas fueron todas las tomas del registro. Más tarde, se dirigió al periódico, para redactar la nota y revisar el material a publicarse. Los editores de *El Guardián*, donde la cobertura fue más profusa, se decidieron por la primera fotografía, el encuadre lateral de los hechos, desde fuera del área de acordonamiento (figura 5).⁷



Figura 4. Publicación de la noticia en *Vanguardia*, 9 de marzo de 2013.

El periódico *Vanguardia* dio a la nota un tratamiento sesgado, con un tono somero y muy parco, casi la transcripción de un boletín. En cuanto al tratamiento visual, llama la atención que la mejor imagen de la serie capturada por Vanegas —seleccionada posteriormente en el World Press Photo a partir de la difusión que hizo a su vez la Agencia Reuters— no fuera la elegida para ilustrar la noticia, quizá en parte debido a una propia política de autocensura⁸ y probablemente también por la falta de criterio visual de los editores —fenómeno muy común en los diarios de la región, donde las secciones no cuentan con la figura del coeditor gráfico—, quienes finalmente eligen esta toma lateral, totalmente anodina (de notoria pobreza visual), que se centró principalmente en la presencia de los cuerpos policiacos en el lugar de los hechos.



Figura 5. Portada de *El Guardián*, “Momias”, 9 de marzo de 2013.

En cambio, el tratamiento de dicha serie en *El Guardián*, versión policiaca de corte popular de la misma casa editora (*El Guardián del pueblo*, antes el *Extra*, un diario vespertino de gran tradición en Coahuila, es muy leído, y a principios de la década de 1980, llegó a ser de los más vendidos de su tipo en todo el país, con un tiraje de casi 80000 ejemplares diarios), fue más creativo y profuso: se eligió como principal una de las imágenes del hecho, el detalle del amarre en el barandal del puente y un llamativo tratamiento textual en el balazo del título: “Momias”. Este aspecto del vendaje, que en testimonio de Vanegas fue uno de los que más llamó la atención entre sus colegas internacionales, dotaba al tema de la imagen de un profundo misterio y abría una pregunta: ¿Por qué vendados?

La difusión, el premio

Hemos hablado anteriormente del papel del azar y los factores circunstanciales que inciden en la potenciación de una imagen, en su notoria o nula difusión, en sus alcances... En la cobertura de Vanegas sobre este suceso ocurrieron dos. El primer factor: el fotógrafo Daniel Becerril, quien había sido su compañero en *Vanguardia* y recién se había sumado a la corresponsalía regional para Reuters le solicitó al fotógrafo coahuilense dichas imágenes para su difusión. Distribuidas por la prestigiada agencia de noticias y servicios fotográficos, la imagen de Vanegas se publicó en decenas de periódicos y medios del continente, llegando a ser seleccionada por *The New Yorker* en su selección de las mejores imágenes del mes, y posteriormente, en su recuento anual. Fue ahí donde el ilustrador y también fotógrafo Federico Jordán notó sus valores e informó a Vanegas sobre la convocatoria del World Press Photo, conminándolo a participar en la edición de ese año. Así, Jordán incluso ayudó al joven fotógrafo a subir la imagen a la plataforma del concurso y llenar la ficha requerida. Pasaron los meses, y el día 14 de febrero de 2014, a la primera hora que el fotoreportero revisaba su correo, leyó la noticia: su imagen “Víctimas de la delincuencia organizada” había sido seleccionada entre más de seis mil imágenes enviadas por experimentados fotógrafos de todo el mundo para ser reconocida con uno de los tres premios en la categoría de “Temas contemporáneos”. Dicho reconocimiento, inédito en el ámbito de la fotografía del norte del país, se sumaba a los menos de diez fotógrafos mexicanos que habían sido reconocidos con el galardón a lo largo de la historia del premio, entre ellos —recientemente— Daniel Aguilar y Narciso Contreras.

Dice *Cristo* Vanegas que, a partir de ese momento, aquella mañana fue una locura: su teléfono inmediatamente empezó a sonar y no dejó de hacerlo en todo el día. Medios nacionales y latinoamericanos querían recoger sus primeras impresiones. Entrevistas para televisión, sitios web de noticias y cadenas nacionales dieron una amplia cobertura a la noticia. Pocos meses después, el premio le fue entregado durante una ceremonia y exposición en la ciudad de Ámsterdam. Venegas concluye: “Esa imagen me cambió la vida”.

Finalmente, la imagen reconocida por el premio internacional fue publicada por ambos periódicos, cuando informaron —al año siguiente— del galardón por el fotógrafo saltillense. Otra vez la versión de *El Guardián* fue mucho más profusa. Lo incluyó en primera plana, en su encabezado, dedicando una página interior a una amplia entrevista con su autor. Llama la atención el balazo que de alguna manera

se acerca a la problemática de la cobertura y el subsiguiente reconocimiento: “Terror y premio”, una imagen dolorosa, conflictiva, brutal, vergonzante, que a su vez lograba por primera vez el más importante blasón del periodismo internacional para un diario policiaco de provincia. (figura 6) *Vanguardia*, en cambio, otra vez optaba por cierta “sobriedad” y contención: en mucha menor proporción y en segundo plano, publicaba —también por primera vez— la imagen ganadora, así como una breve entrevista y una imagen del joven fotógrafo.



Figura 6. Primera plana de *El Guardián del pueblo*, “Terror y premio”, 15 de febrero de 2014.



Figura 7. Diario *Vanguardia*, 15 de febrero de 2014.

Nota roja y discurso visual

¿Qué hace singular la fotografía de este autor frente a las miles que con idéntica temática y crudeza inundaron las páginas de los medios de nuestro país desde hace más de una década? Quizá la imagen de Vanegas se plantea en el mismo sentido de miradas que en México desde Pedro Valtierra a Fernando Brito buscaron articular un discurso visual más allá del impacto brutal de la nota roja y se desmarcaron, perfilando una preocupación propia, que muchas veces aludió a cierta reflexión

sobre el paisaje, una intención estética o a la oblicuidad inédita con un fuerte cuestionamiento social.

Me dice Christopher Vanegas que en la convivencia derivada de la ceremonia posterior a la entrega del World Press Photo de aquel año, un fotógrafo brasileño le comentó del enorme parecido con la imagen de unos jóvenes colgados de igual manera, a raíz de una embestida gubernamental en aquel país contra el tráfico en las favelas. Además, Vanegas ha mencionado en innumerables entrevistas la intención original de dotar a sus imágenes de una sutileza que las diferenciara de la explícita fuerza de las conocidas imágenes de nota roja. En una entrevista para *Milenio*, a raíz de la exposición en el Museo Franz Mayer, el saltilense expresó: “[Al principio] sólo pensé que era una buena imagen, pero jamás que ganaría un premio; sólo supe que era la mejor fotografía que había tomado en ese momento”.⁹ En la misma nota, el comisario de la exposición —Laurens Korteweg— se refirió a su imagen como “una instantánea poética y sofisticada”.¹⁰ Es aquí donde quiero detenerme para señalar lo que considero uno de los principales logros de esta fotografía: su carácter contradictorio; un tema ominoso, de una violencia terrible, (re)tratado con una evidente intención estética. Peter Bialobrzeski, en *La fotografía documental como práctica cultural*,¹¹ coincide en esta característica que —aun no siendo documental— bien podría aplicarse a este trabajo fotoperiodístico, cuando alude a las nuevas posibilidades de este género fotográfico:

La fotografía documental [y periodística, agregaríamos nosotros] interpreta acontecimientos actuales. No puede existir sin establecer referencias históricas relacionadas con dichos acontecimientos. La fotografía es tanto más efectiva cuando más parezca que la concepción estética contradice los supuestos contenidos.

La imagen de los cuerpos colgados en el puente de Valle Dorado está construida para generar un fuerte choque o contradicción entre los elementos de su contenido y la manera tan sobria y equilibrada en la que está compuesta. Casi todo en ella está resuelto en el potente contraste de los tonos complementarios de su luz: amarilla y violeta. En segundo término, los cuerpos brutalmente expuestos para su escarnio y eso que algunos estudiosos de la violencia reciente han nombrado “violencia disciplinaria”¹² en la imagen buscada–interpretada–construida por Vanegas se vuelven motivos casi minimalistas, pseudoabstractos, apenas figuras simbólicas, casi desprovistas de gestualidad y sangre. Casi como una suerte de larvas suspendidas

en un nido futurista de concreto. En otro sentido, la parquedad en sus elementos, potencia el peso visual de cada uno. Todo es claro en su configuración y la relación de contrastes, tamaños, proporciones es de una nitidez pasmosa: la hoja de periódico tirada en el suelo se vuelve casi un símbolo autorreferencial, una suerte de metaliteratura de la propia imagen; la foto de nota roja incluyendo un trozo de periódico que —de acuerdo con esa terrible época— probablemente incluyera a su vez una noticia o imagen similar a esa donde aparece.

El periodismo y lo foto documental: entre la realidad y la construcción

Sergio Rodríguez Blanco pregunta en su artículo “De niños y aves de carroña”: ¿Cuánta realidad es capaz de transmitir una fotografía?¹³ Es decir, ante formas de registro privilegiado y de un mayor alcance en detalle como las grabaciones de audio, las nuevas tecnologías de registro digital en video, ¿cuánta realidad es capaz de soportar el espacio limitado de una imagen fija? Esta cuestión se amplía no sólo a las implicaciones temporales o físicas del sustrato fotográfico —análogo o digital—, sino también a las obvias limitantes del marco de acción del fotógrafo, a sus prejuicios o miopía frente a la realidad, al condicionamiento obtuso de las técnicas y los mecanismos (ópticas, distancias focales, ISO, rango dinámico) y, yendo más allá, a una cuestión más compleja: ¿Cómo plantearse proponer nuevas visiones de la foto (de sus sujetos y acontecimientos) si ya casi todo está o ha sido dicho? ¿Es la realidad la que se repite, o son las visiones acerca de ésta las que se agotan y se reiteran? Rodríguez Blanco insiste en esta delgada frontera entre la realidad y la invención: “La fotografía es siempre constructo, pero no siempre es posible ver su artificio”;¹⁴ así, uno de los valores más significativos en las imágenes sería el potencial simbólico. Y sin embargo, imágenes que al mismo tiempo no se agoten solamente en su arsenal metafórico o formal, sino que sirvan como camino y pretexto hacia una reflexión más aguda: imágenes que en su ambigüedad, anomalía y paradoja sustenten el poder icónico de reventar esta burbuja de ensoñación derivada de los vaivenes esquivos de la hiperrealidad actual.

Ampliaría esa idea al hecho de proponer el ejercicio y la noción del fotoperiodismo como una forma de pensamiento crítico, sin depender para su valoración o certidumbre de la realidad primaria que la generó: la imagen como depositaria de lecturas, digresiones, lecturas simbólicas o recipiente de metáforas.

Crisis en el proceso de edición / mediación

Otra complejidad intrínseca tanto de la fotografía documental como del fotoperiodismo es la profunda crisis de los medios editoriales de la actualidad, y en medio de ellos, la fotografía como producto y como práctica. A ello se suma un cambio radical de paradigmas en cuanto a la visión de negocios, a la evolución tecnológica, las nuevas audiencias y plataformas; la sacudida en torno a la industria noticiosa implica la traslación de la práctica fotográfica a un limbo formal, donde es cada vez más difícil categorizarla, jerarquizarla y, por lo tanto, aprehenderla para un estudio tentativo. Y como ha mencionado ya Pepe Baeza, el fotoperiodismo vive “Suplantado por una avalancha de imágenes que desinforman, banalizan y alientan una postura cada vez más homogénea y conformista: una suerte de canon estético y político”,¹⁵ situación que ha derivado en el desplazamiento de muchos fotoperiodistas al mercado del arte, donde quizá proyectan encontrar un mayor reconocimiento, tanto de apreciación como económico para con su trabajo.

Baeza considera que, para ciertos sectores de la crítica artística, el documentalismo se percibe como un ejercicio anacrónico, o no susceptible de aportaciones nuevas a las vertiginosas transformaciones del presente. Así, este contexto sitúa ambos ejercicios ante complejos retos tanto en su práctica como en su difusión: por un lado, la ambigüedad y la poca estimación profesional dentro del campo del periodismo, y por otro —en los terrenos de lo artístico—, visto como una práctica extraña a las habituales búsquedas estéticas de otras disciplinas, o con cierta sospecha condescendiente. Sin embargo, la imaginación, potencia discursiva y entrecruce disciplinar con otras visiones (donde incide de manera medular una profunda asimilación de la tradición tanto pictórica como fotográfica tradicional) y prácticas (usos poco ortodoxos de la tecnología, inclusión de abordajes provenientes de otros campos) ha permitido y seguirá impulsando que la obra de los fotógrafos coahuilenses trascienda estas barreras contextuales para erigirse como uno de los medios que mejor pueden contar la compleja realidad actual.

Narcohermenéutica del cuerpo

Otro aspecto a considerar en el estudio de esta imagen y la valoración de sus elementos es la forma en que Vanegas incorpora dentro de su estética el sutil manejo del seudomisterio implícito a ésta: ¿por qué están vendados?, es decir, qué justifica la forma en que los cadáveres son presentados dentro del espacio público en este

discurso disciplinario del crimen organizado. Para entender un poco más su contexto simbólico es necesario ir al estudio de David Pavón:

En México, desde hace algunos años, el cuerpo humano es utilizado cotidianamente como sustento literal de mensajes emitidos por diferentes agrupaciones de narcotraficantes. El discurso del narcotráfico, en efecto, ya no sólo se escribe sobre mantas, muros, cartón y papel, sino también sobre la piel y en la carne de las víctimas de la violencia. Estas víctimas, aunque muertas, pueden expresar lo articulado por cierto lenguaje. Algunas han sido asesinadas precisamente para enunciar lo que enuncian. La enunciación ha sido entonces, en cierto sentido, lo que las ha matado y martirizado. Su tortura y su muerte han sido necesarias para que puedan cumplir con su función de símbolos. El dedo en la boca opera como una palabra en un lugar específico de la frase. La carne del dedo se utiliza como la tinta con la que se escribe la palabra. El cuchillo escribe como la pluma. El corte del dedo es el primer trazo literal de la palabra. El segundo trazo es el que pone el dedo en la boca de la víctima. Los narcomensajes explican un mundo ensangrentado, violento y despiadado, que sin ellos aparecería *como lo que es*, como algo inexplicable. Al explicarlo una y otra vez, confirman una y otra vez que este mundo requiere explicación, que su exterioridad perceptible nos es ininteligible o inconsciente, que su presencia no es transparente para nosotros y no basta entonces para explicárnoslo, que su evidencia material no deja de ocultarnos por qué ocurre lo que ocurre, que su opacidad implica incomprendibilidad e imprevisibilidad al no dejarnos ver nunca las primeras causas de los últimos efectos, que el mundo no puede naturalmente mostrar desde afuera el sistema que despliega y que lo rige, que este sistema simbólico sólo puede ser exteriorizado en parte y desde adentro por el mundo que lo entraña y que forma parte de él, que este mundo no puede plantear de manera imparcial y apodíctica todo lo que está en juego en el sistema causal que lo gobierna, que “esto” debe ser entonces planteado parcial e hipotéticamente por el narcomensaje que se añade a la manifestación del mundo.¹⁶

A ese mensaje escrito con cuerpos, Vanegas empalma el propio, resignificándolo, y de alguna forma, desafiándolo y anulándolo. Porque en su fotografía, los cuerpos se vuelven *otra cosa*, mutan de su sentido original de intimidación y terror performativo con el que quiso dotarlas el código criminal. Finalmente, la imagen lograda por el fotógrafo coahuilense es —de acuerdo con los postulados de Bialobrzkeski—

histórica, en el sentido de participar y establecer referencias inequívocas con respecto a su época, dado que a través de su lenguaje visual transcribe, pero a la vez reconfigura un código —el código del horror de los mensajes en los cuerpos de las víctimas del crimen organizado— para volver a decir, más allá del discurso que originariamente quisieron enunciar a través del misterioso vendaje, una intención poética: un misterio mayor que, ocultando la identidad de los sacrificados, revestidos de anonimato, enuncia, grita de la misma manera que lo resumió en entrevista su autor: “La foto se llama ‘Víctimas del crimen organizado’, porque en aquellos años, de alguna y de muchas maneras, todos fuimos las víctimas”.¹⁷

* Universidad Autónoma de Coahuila.

¹ Human Rights Clinic, *Control sobre... todo el estado de Coahuila. Un análisis de testimonios en juicios contra integrantes del cártel de Los Zetas en San Antonio, Austin y Del Río, Texas*, Austin, The University of Texas School of Law / Human Rights Clinic, 2017, recuperado de: <https://law.utexas.edu/wp-content/uploads/sites/11/2017/11/2017-HRC-coahuilareport-ES.pdf>.

² Secuestrado y asesinado por miembros de la delincuencia organizada la noche del 8 de enero de 2010. Valdés fue torturado y su cuerpo fue abandonado en la vía pública con un letrero de advertencia para la prensa. Se sospecha que su muerte se debió a que en días anteriores había publicado notas relacionadas con estos grupos, revelando los alias o apodos de uno de ellos. Tenía 28 años.

³ Secuestrado y asesinado por miembros de la delincuencia organizada la noche del 23 de abril de 2013. Martínez fue torturado y su cuerpo descuartizado, abandonado en la vía pública con un letrero que lo acusaba de pertenecer a la organización delictiva. Tenía 22 años.

⁴ “Detienen al ‘Canicón’, asesino de militares”, *Proceso*, 20 de marzo de 2009, recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2009/3/20/detienen-al-canicon-asesino-de-militares-13816.html>.

⁵ Entrevista realizada a Christopher Vanegas por Alejandro Pérez Cervantes, 3 de mayo de 2018.

⁶ “Levantán a cinco en la Lucio Blanco”, *El Guardián*, 8 de marzo de 2013.

⁷ Entrevista realizada a Christopher Vanegas...

⁸ No olvidar que el periódico había sido sitiado por un grupo del narco y atacado con una granada apenas un par de años atrás.

⁹ Viridiana Contreras, “El mexicano Christopher Vanegas, entre los ganadores del World Press Photo”, *Milenio*, 29 de agosto de 2014.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Peter Bialobrzeski, “La fotografía documental como práctica cultural” [s.l., s.e.], 2008.

¹² Anadeli Bencomo, “Los relatos de violencia en Sergio González Rodríguez”, *Andamios*, número 15, enero–abril 2011.

¹³ Sergio Rodríguez Blanco, “De niños y aves de carroña”, p. 3

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Pepe Baeza, *Por una función crítica de la fotografía de prensa*, Barcelona, Gustavo Gili, 2001, p. 10

¹⁶ David Pavón Cuéllar, “Narcomensajes y cadáveres: el discurso del narcotráfico y su violentada literalidad corporal”, en I. Gárate Martínez, J. M. Marinas Herreras, y M. Orozco Guzmán (coord.), *Estremecimientos de lo real: ensayos psicoanalíticos sobre cuerpo y violencia*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012, pp. 191–204.

¹⁷ *Idem.*

Hilarión Frías y la revista *La Independencia Médica*

Beatriz Lucía Cano Sánchez*

Resumen

En este artículo la autora expone el quehacer de la comunidad médica en el México del siglo XIX, en un contexto de cambio de paradigmas; sociales, ideológicos, políticos, económicos y científicos; es a partir de la trayectoria de uno de ellos: Hilarión Frías, que nos muestra el papel de los médicos en la nascente república. Como parte de la intelectualidad liberal de la época, los médicos no sólo fueron artífices de la medicina científica, sino actores que incursionaron en la vida política, militar y en la opinión pública a través los medios impresos.

Palabras clave: Comunidad médica siglo XIX, clínica moderna, medios impresos, intelectuales, Hilarión Frías.

Abstract

In this article the author exposes the work of the medical community in nineteenth-century México, in a context of paradigm shift; social, ideological, political, economic and scientific; it is from the trajectory of one of them: Hilarión Frías, who shows us the role of doctors in the nascent Republic. As part of the liberal intelligentsia of the time, doctors were not only architects of scientific medicine, but actors who ventured into political, military life and public opinion through the print media.

Keywords: Nineteenth century medical community, modern clinic, print media, intellectuals, Hilarión Frías.



Caricatura de H. Frías en *La Patria Ilustrada* (1890). Fuente: *Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, año 3, núm. 8, 2021.

En la década de 1830 del siglo XIX mexicano acontecieron eventos relevantes en el sector médico que dieron paso al nacimiento de la clínica moderna. En un rápido recuento sobresale:

- Se clausuró la Real y Pontificia Universidad (creada en el virreinato) y, por ende, cerró también la Facultad de Medicina.
- A partir de ese cierre académico quedó en el olvido el antiguo concepto de enfermedad apoyado en la teoría humoral, para dar paso a la clínica moderna, antecedente de la medicina científica.
- Entre las publicaciones de la medicina moderna, se fundaron periódicos y revistas que presentaban los adelantos de la clínica, la enseñanza, la práctica médica y el desarrollo de especialidades, además de reflejar el pensamiento de la época, siendo una de las destacadas el semanario *La Independencia*

Médica, a finales del siglo XIX, donde fue redactor y director Hilarión Frías, pero: ¿quién fue este personaje?

En busca de Hilarión Frías

José Hilarión Rafael Jesús de los Dolores Frías y Soto nació en octubre de 1831, en Santiago de Querétaro, Querétaro, dentro de un numeroso seno familiar que conjugaba a su padre Mariano Frías Múgica, de tendencias liberales, y su madre Antonia Soto, sumamente religiosa. Hilarión y sus once hermanos siguieron los pasos del padre, pese a que la madre los trató de educar en un ambiente más conservador.



Familia numerosa en el siglo XIX.

Fuente:

<https://www.ti-metoast.com/ti-melines/evolucion-del-concepto-de-familia-en-colombia>



Colegio de San Ignacio de Loyola (interior) en Querétaro, Qro, ca. 1915.
Fuente:<https://www.mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia:320112>

Como miembro de la élite en la capital queretana, Hilarión se educó en los colegios de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier, que pasaron al clero regular tras la expulsión jesuita en 1767. El Colegio de San Ignacio de Loyola era antiguo (establecido en 1625), además, ambos planteles eran reconocidos por sus estudios de latín, filosofía y teología dogmáticas, al grado que se les conocía como la “antorcha del Bajío”.



Plaza de Santo Domingo en la ciudad de México, siglo XIX. (El edificio de la escuela de Medicina se observa en el centro de la imagen). Fuente: http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/amor_y_dedicacion_a_escena.

Ya de joven, en 1848 Hilarión solicitó ingresar a la Escuela de Medicina de la ciudad de México, pero debido a los cambios en los planes de estudios cursó materias

faltantes, motivo por el que se inscribió en la escuela preparatoria en enero de 1849 y concluyó esta etapa en octubre del mismo año, cursando adicionalmente las materias de francés y botánica, que eran parte del plan obligatorio. Hilarión era un estudiante aplicado. En cartas académicas, sus profesores evaluaron su capacidad escolar; por ejemplo, Andrés Fuentes mencionó: “Hilarión bajo mi tutela, se portó con suma honradez y cumplió con exactitud las comisiones de regla”; por su parte, fray Miguel de Loaria señaló: “Hilarión observó una conducta moral irreprochable”.

En enero de 1850 se inscribió en el primer año de medicina. Ignacio Durán, director del plantel permitió su inscripción, pese a ya estar cerrado el plazo de matrícula y pendiente aún la aprobación del curso de botánica.

En la Escuela de Medicina, H. Frías fue discípulo de Rafael Lucio, José María Vértiz, Miguel Jiménez y Luis Muñoz, médicos reconocidos como de gran categoría. De ellos, su principal mentor fue Lucio, quien lo invitó a hacer su práctica médica en el Hospital de San Lázaro, motivo por el que no debe sorprender que Hilarión fuera tiempo después su colaborador durante la guerra en contra de la intervención francesa (1862 a 1867).



De izq. a der.: Rafael Lucio, José María Vértiz, Miguel Jiménez y Luis Muñoz, siglo XIX.

Fuente: Martha E. Rodríguez, *Academia Nacional de Medicina de México. Notas históricas*, México, ANMM / Permanyer, 2018

Durante su estancia en la Escuela de Medicina, Hilarión convivió con literatos ahí reunidos y que formaban la Academia de San Juan de Letrán, de la que él también formó parte. No se conoce la fecha de su admisión en esta academia, ni la composición que

presentó para ser admitido, pero se constata que a partir de 1849 fue un asiduo asistente a las sesiones. De esos años son sus primeros artículos publicados en la ciudad de México (que aparecieron en *El Sol* y en *La Revista Universal*) y en los que, según sus posteriores críticos, abundaba la “incorrección” y la “verba”, estilo que modificó conforme incursionó en la controversia periodística, y que se percibe con mayor dominio en otras publicaciones, como por ejemplo en *La Independencia Médica*.

H. Frías concluyó sus estudios de medicina en octubre de 1855, y a inicios del año siguiente tramitó su examen general de medicina y cirugía, mismo que presentó en mayo de 1856. Después de graduarse, ocupó el cargo de secretario de Gobierno en Querétaro, cuando el general José María Arteaga fue nombrado gobernador y comandante militar de Querétaro en julio de 1857. De hecho, en 1862 ocupaba el cargo de secretario de gobierno del general.

En los primeros meses de 1863, Hilarión fue nombrado jefe político de San Juan del Río, Querétaro, y su puesto como secretario lo ocupó su hermano Luciano. Ante el avance en el país de las fuerzas intervencionistas francesas, H. Frías solicitó su reincorporación al ejército, y fue nombrado coronel de la infantería auxiliar, y en noviembre de 1863 se le ordenó incorporarse a las fuerzas de Manuel Doblado, acuarteladas en Guadalajara, Jalisco. H. Frías acompañó al general Arteaga cuando éste fue designado general en jefe del Ejército de Occidente.

En mayo de 1867, en Querétaro, terminó la aventura imperialista de Maximiliano en México, quien entregó su espada al general Mariano Escobedo. Por su parte, H. Frías fue elegido, en ese mismo año, diputado por el primer distrito electoral de Querétaro, razón por la cual tuvo que desplazarse a la ciudad de México, D.F.



Combate en el cerro de San Gregorio (Sitio de Querétaro, 14 de marzo de 1867). Fuente: <http://tlamatqui.blogspot.com/2014/03/cambate-en-el-cerro-de-san-gregorio.html>

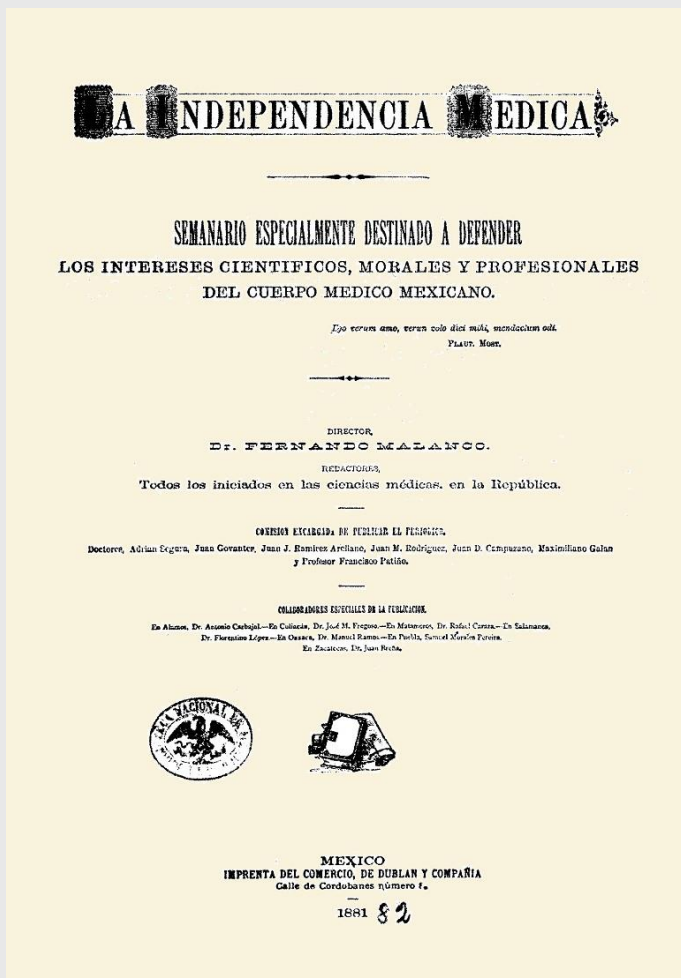


Triunfo del ejército de la República en la Toma de Querétaro, Qro. Fuente: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Efemerides/5/15051867.html>

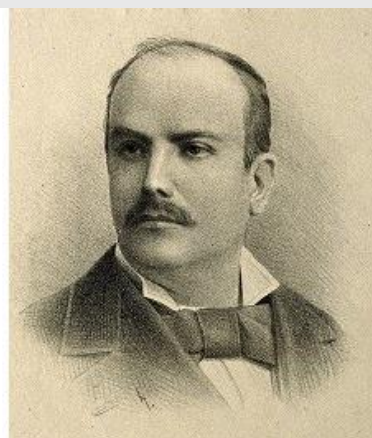
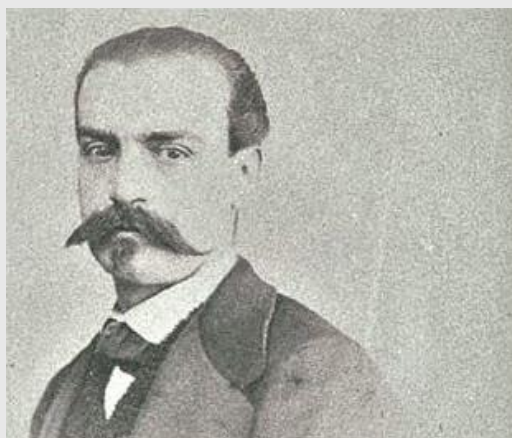
Durante la Guerra de Reforma (1858–1861) y de Intervención francesa (1862–1867), H. Frías participó como miembro activo en el bando liberal. Fue un personaje polifacético: lo mismo tomaba la pluma para divulgar el quehacer médico y debatir asuntos políticos, como también empuñaba las armas contra los invasores franceses. H. Frías quizá no alcanzó el brillo de otros personajes de su generación, tales como Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez, Vicente Riva Palacio, José Tomás de Cuéllar, Manuel Orozco y Berra, entre otros, pero dejó un amplio legado integrado por traducciones, artículos periodísticos, obras históricas, literarias y poéticas.

La revista la *Independencia Médica*

De vuelta al tema de la diversidad de publicaciones del siglo XIX referentes a la clínica, la enseñanza, la práctica médica y el desarrollo de especialidades de la época, en 1880 se fundó el semanario *La Independencia Médica*, con sede editorial en México, D.F., y con corresponsalías en algunos estados del país. El Dr. Fernando Malanco y Vargas fue su primer director, e H. Frías con su pluma fue uno de los colaboradores.



Portada del primer ejemplar de *La Independencia Médica*. Fuente: *La Independencia Médica*, 1 de mayo de 1880.



Izquierda: Hilarión Frías y Soto. Fuente: <http://radioinah.blogspot.com/2016/07/beatriz-cano-hilarion-frias-y-soto.html>; derecha: Francisco Patiño. Fuente: <https://wellcomecollection.org/works?query=%22Pati%C3%B1o%20Francisco.%22>

La Independencia Médica

Ego uerum amo, uerum uolo dici mihi, mendacium odi—PLAUT. MOST.

DIRECTOR, Dr. Hilarión Frías y Soto,
CALLE NUMERO 5.

DIRECTOR, Profesor Francisco Patiño,
BOCCA DE SAN ANDRÉS.

AL PUBLICO.

Ocupaciones incompatibles con la Dirección y Tesorería de este semanario, nos obligan á separarnos del honroso encargo que nos hicieron los dueños de *La Independencia Médica*; el Sr. Dr. Hilarión Frías y Soto, bien conocido por su talento, y el Sr. Profesor Francisco Patiño, ventajosamente reputado por su instrucción, quedará al frente del periódico, sí, como arreglan en estos momentos y avisarán oportunamente quién deba quedar de Tesorero.

La Independencia Médica está de enhorabuena; va á inaugurarse para ella una época de prosperidad y progreso; así á lo mismo lo predice nuestro bien deseo y lo garantiza la aptitud de sus nuevos directores.—Fernando Malanco.—Joaquín Huicé.

BOLETIN DE "LA INDEPENDENCIA MEDICA."

La antigua dirección de nuestro semanario.—La nueva.—Nuevo programa.—El Estado y los cuerpos profesionales.—La beneficencia y la ciencia.—El Sr. Malanco de todo un con.—Sus compromisos ante la sociedad.—Temores para el porvenir.

Por las pocas líneas con que el ilustrado Sr. Dr. Fernando Malanco anuncia á los suscritores de *La Independencia Médica*, que se separa de la dirección de este periódico, se vea la causal que trae hoy al que tiene la honra de escribir las presentes líneas, al frente de una publicación que tantos servicios ha prestado, no solo á los intereses profesionales, sino á los intereses de la humanidad doliente.

El mal es irremediable ya. El Sr. Malanco abandona su puesto, que tan perfectamente sostuvo, para entregarse á otro género de trabajos.

Y yo, al sustituto, no tomaré solo ni tan difícil encargo, si no contare con la inteligente colaboración de médicos reputados por su saber y por su larga práctica en el ejercicio de la ciencia.

La rapidez con que se efectuó la crisis en la dirección de *La Independencia Médica*, no nos ha dado tiempo aún para organizar tanto la nueva redacción, como las labores de casa, de manera que pudiéramos dar su programa definitivo y la lista de su personal.

En el próximo número, lo haremos tal vez.

Pero entre tanto, y por lo que toca al Sr. Patiño, mi digno compañero en la dirección, y á mí, podemos fijar las bases prácticas que deben servir de fundamento á nuestros trabajos periodísticos.

Seremos muy breves al exponerlas.

Al recibir *La Independencia Médica*, se publicaban en ella varios trabajos científicos, y algunos artículos importantes, que no podemos interrumpir, por su valor intrínseco y por no dejar trunco otras obras de verdadero interés.

El parte material de nuestro semanario, contendrá

como hasta hoy, las materias comenzadas, y concluidas estas, cuidaremos de dar á luz lo más notable que produzcan la Escuela Médica Nacional y las escuelas extranjeras.

Pero daremos una especial preferencia á los escritos de los médicos mexicanos.

Somos los partidarios más acérrimos de la creación de la Escuela Nacional, y combatiremos con todos nuestros esfuerzos esa marcada tendencia que se ve tanto en nuestras cátedras, como en nuestras clínicas de seguir en una trayectoria inflexible el impulso venido de ultramar, sin la prudencia de un eclesiástico necesario en ciencias enteramente prácticas y que tienen que acomodarse al clima donde se ejercen y á la raza á la cual se aplican.

Por esto recibiremos con todos los honores de la primicia los artículos de nuestros compañeros.

Y aunque nuestra publicación jamás tocará los asuntos políticos del país, y de ello hacemos una formal protesta, frecuentemente tendremos que ocuparnos de aquellos asuntos oficiales que en manera alguna se rocen con las ciencias médicas.

En nuestra constitución actual son inseparables los intereses del Estado y los de las carreras profesionales. Siempre que haya alguna colisión entre los mandatos de aquel y la conveniencia de estas, nos pondremos al lado de los nuestros, cuando podamos hacerlo en pró de la justicia y de la humanidad.

La corporación médica, tiene que vivir en un continuo contacto con el elemento oficial, y á cada momento deben surgir cuestiones de alta importancia que afectan tanto á los médicos como á la sociedad.

Entónces tendríamos presentes, mas que nunca, el nombre y el carácter de nuestro semanario. Y con absoluta independencia estudiaremos esos asuntos y emitiremos nuestra opinión sin preocuparnos la idea de que con ella pudiéramos lastimar la esquisita susceptibilidad oficial, tan marcada desde que los funcionarios de la democracia han dado en usar, para su propio uso la infalibilidad de que en otros tiempos disfrutaron los papas.

También será objeto especial de nuestros escritos el ramo de beneficencia.

Los hospitales son hoy no solo un avilo para la miseria doliente, sino una clase práctica para la ciencia.

Y como desde que el elemento retrógrado se apoderó de la beneficencia, como una jarabola mas que arrebatada á los hombres del progreso, se ha visto con escándalo que predomina en esas esferas la idea de que las clínicas son ensayos profanos y casi anatematizables *in ómnino vitæ*, y se han cerrado los hospitales al estudio, ó se ha pretendido al menos hacer difícil el acceso á ellos de la enseñanza, nosotros procuraremos que se arroje de allí el atrazo, para que vuelvan á ser como antes las ciudades donde resonaban las palabras saturadas de luz de los príncipes de la ciencia.

Y en la crisis que sufre también la Beneficencia, mas que nunca nos ocuparemos de la nueva organización que vé á darse á esta.

Portada de *La Independencia Médica*. Fuente: *La Independencia Médica*, 15 de agosto de 1881, p. 1.

En la edición del 15 de agosto de 1881, el doctor Malanco se despide de la dirección para hacerse cargo de la tesorería de la publicación y presenta de forma sucinta a la nueva dirección compartida: "El Dr. Hilarión Frías, bien conocido por su talento, y el Dr. Francisco Patiño, ventajosamente reputado por su instrucción". Por su parte, H. Frías en la nueva dirección señala:

cuidaremos de dar a luz lo más notable que produzcan la Escuela Médica Nacional y las escuelas extranjeras, con especial preferencia a los escritos de médicos mexicanos. Y aunque nuestra publicación jamás tocará los asuntos políticos del país, y de ello hacemos una protesta formal, frecuentemente tendremos que ocuparnos de aquellos asuntos oficiales que en alguna manera se rocen con las ciencias médicas.

La Independencia Médica

Ego curam amo, curam solo vobis, mandatum est.—PLAUT. MOST.

SEMANAL. Sr. Director Frías y hijo.
CALLE DE S. FRANCISCO.

SEMANAL. P. de los Escritos Públicos.
CALLE DE S. FRANCISCO.

BOLETIN DE "LA INDEPENDENCIA MEDICA"

La Beneficencia. Páase que se lea. — El artículo de la semana pasada de los hospitales, tiene un carácter de actualidad.

Con verdadera pena sufrimos a través de la prensa del día la creación de la Beneficencia. Según prescripciones del Sr. Ministro del Interior, los señores donados, como un motivo para tributarle todos los derechos que hubiera correspondido por su rango al ocuparlo en otros los importantes, y por su propia, para expedir los alijos que tanto van a ser de los donados. Desgraciadamente no sólo las cosas guardan el mismo estado, que tenían antes, sino que podemos augurar al Sr. Secretario de la Gobernación que si con talo el caso de un hombre honrado no se hubiera que entrará en camino y toma otra, producirá en la Beneficencia un caos, un desorden, y una desorganización tal, que habrá que, los defensores de la antigua Junta Directiva, y, lo que es peor, se desvirtuará el pensamiento real que llevó a cabo esta obra a las manos del Sr. Don Guillermo.

Cuanto pudiera por esta sola vez entre esta administración.

Como llegó a la capital a formar parte del gobierno del Sr. general Gubala, era tan desordenada en la esfera política de la capital, como lo era en la de sus estados.

Y así como se encontraba en esta a su llegada, por el Sr. Don Guillermo, por su larga estancia en uno de los Estados del interior, venía desorganizado enteramente a los hospitales y las cosas de esta ciudad.

Y esto es en un caso, el otro respecto a los que con tanta justicia han merecido serios reconocimientos a favor del Sr. Secretario de Estado.

El Sr. Don Guillermo no necesitaba de una ley nueva de fecho, y por para llegar a la esfera desde lo anterior una reforma legislativa.

Aunque ignoro entre nosotros, trata una inalterable reputación de beneficiar, y en otros voluntarios de dar a su administración, lo que es mejor.

De modo es que se haya el Sr. Secretario de esta reforma legislativa, que si que aquí a los hospitales del poder, y afectan en juicio y los hospitales en el desempeño.

Por lo tanto, no se puede al Sr. Don Guillermo que se diga que está en el orden y por un ejemplo, al de decir a que se le encargó que se estableciera una institución y de él en su administración.

No hemos un artículo político. Tanto nuestra fracción anterior se refiere exclusivamente a las disposiciones relativas a la Beneficencia.

Porque está dispuesto en una cosa las cosas que de la persona que se encarga de la misma, cuando se entregan a las autoridades a los nombres de un ejemplo, y que las administraciones de una manera tan importante.

Provisionalmente hebreos que se está en una cosa, el Sr. Secretario de Gobernación, que no deseará que se le dé un caso, sino indistinto los datos y los datos para que se establezca los hospitales.

Se presentará así que se establece en la capital de México, en que se establece la Beneficencia.

Señalada la Junta por la Comisión de Diputados, y por el Sr. Secretario de Gobernación para dar un ejemplo de esta clase, se dio el reglamento el 1.º de Agosto del año año, después de una gestión personal, y de un verdadero punto de vista, que no sólo se parte de los hechos.

Esta cosa, hoy por sus prescripciones, se reglamenta, pero que no se lea a nadie que no sea un caso, como una medida que debe ser hecha a cada uno de los hospitales de la Beneficencia.

La dirección variada, el impulso de reducir lo que se lea al Sr. Secretario, quien podrá modificar en camino las cosas en el momento.

Y siempre que se vea en una cosa que se puede hacer en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Toda vez que se vea en una cosa que se puede hacer en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Y como es la que se lea en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Entonces cuando se vea en una cosa que se puede hacer en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Como se ve en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Y como es la que se lea en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Entonces cuando se vea en una cosa que se puede hacer en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Como se ve en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Y como es la que se lea en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Entonces cuando se vea en una cosa que se puede hacer en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Como se ve en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Y como es la que se lea en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Entonces cuando se vea en una cosa que se puede hacer en la medida, por una que está impresa y presentada que todas las autoridades de los Estados.

Editorial en el Boletín de *La Independencia Médica*, publicada por H. Frías en el semanario. Fuente: *La Independencia Médica*, 1 de septiembre de 1881, p. 1.

En las páginas de *La Independencia Médica* había una sección, el Boletín de *La Independencia Médica*, que reportaba tópicos del sector médico en esa época, en la edición del 1 de septiembre de 1881, Hilarión Frías hace señalamientos a una dependencia pública: "Desgraciadamente no sólo las cosas guardan el mismo estado que tenían antes, sino podemos augurar al Sr. Secretario de la Gobernación que si con todo el valor de un hombre honrado no confiesa que extravió su camino y toma otro, producirá en la Beneficencia un caos, un desorden y una desorganización...", después cuestiona el nombramiento de Juan de D. Peza, un joven poeta entonces, como funcionario a cargo de hospitales:

En *La Independencia Médica*, H. Frías reportaba también actividades institucionales del sector médico, en la edición del 22 de mayo de 1882, en la sección Boletín de la *La Independencia Médica*, hizo una breve crónica del acto de inauguración de un anfiteatro que se iba a ocupar como consultorio público en el Hospital de Niños, inauguración encabezada por el Dr. Eduardo Liceaga, mismo que le escribió una carta de invitación a H. Frías, quien “tan eficazmente ha cooperado a la realización de esta mejora”, según palabras del propio Dr. Liceaga.

Hilarión polígrafo

H. Frías, como político y como periodista, tenía ideas liberales radicales; fue uno de los grandes polemistas de su tiempo, lo que le llevó a condenar deficiencias del régimen juarista. También publicó artículos literarios, críticos, históricos, políticos y biográficos, los cuales firmó con su nombre y muchos con varios seudónimos, como los que a continuación se señalan:

Núm.	Seudónimo	Motivo	Publicación
1	Babolín	Tomado de la opereta <i>Babolín</i> de Meilhac y Halévy	<i>El Pacto Federal</i> (1885)
2	Belitre	Colaborador imaginario, proviene del francés, pícaro, ruin, de malas costumbres. Actor que hace ese papel	<i>La Orquesta</i> (1868)
3	Hilarión	Nombre propio	<i>El Pacto Federal</i> (1885)
4	Irisarri, Feva	Anagrama de sus apellidos	Los mexicanos pintados por sí mismos, art. “El poeta-tro” (1855)
5	Persio	Del poeta latino Aulus Persius Flaccus, autor de sátiras, admirado por Lucano, Quintiliano, Marcial, Quevedo y Boileau	— <i>La República</i> (1885) — <i>El Pacto Federal</i> , “El domingo” (1885) — <i>La Orquesta</i> (1868)
6	El Portero del Liceo	Variante de <i>El Portero del Liceo Hidalgo</i>	— <i>El Pacto Federal</i> (1885) — <i>El Siglo Diez y Nueve</i> (1893–1896)

7	Safir	Anagrama perfecto de Frías; también otro nombre del corindón o zafiro, piedra preciosa	— <i>El Federalista de Querétaro</i> (1846–1851) — <i>El Diario del Hogar</i> (1882)
---	-------	--	---

Seudónimos utilizados por Hilarión Frías. Fuente: María del Carmen Ruíz Castañeda, *Diccionario de seudónimos, anagramas, iniciales y otros alias. Usados por escritores mexicanos y extranjeros que han publicado en México*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas–UNAM, 2000.

También formó parte de varios círculos literarios, como el Liceo Hidalgo, una asociación literaria nacional del siglo XIX de la cual Francisco Zarco era su principal impulsor, y estuvo vigente de 1849 hasta 1893, cuando ya no sesionó más debido a las circunstancias imperantes en el país. En la ciudad de México, Hilarión volvió a frecuentar los círculos literarios. El reencuentro de H. Frías con su viejo círculo de amistades fue de suma importancia. En diciembre de 1867, Vicente Riva Palacio le ofreció el cargo de redactor en jefe y responsable de *La Orquesta*.



Portadas de *El Siglo Diez y Nueve*, *El Monitor Republicano* y *El Diario del Hogar*.

Fuentes: https://repositorio.unam.mx/contenidos/el-siglo-diez-y-nueve-652501?c=BDYkRD&d=false&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0; https://repositorio.unam.mx/contenidos/el-monitor-republicano-788463?c=BZWEaY&d=false&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0; <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/ideas-sobre-el-genero-femenino-en-el-siglo-xix>

Así, H. Frías colaboró en las publicaciones periódicas más relevantes de nuestro primer siglo de vida independiente. Fue redactor en jefe de *El Siglo Diez y Nueve* y *La Orquesta*; fue además colaborador en *El Monitor Republicano*, *El Diario del Hogar*, *El Pacto Federal*, *El Boletín Republicano*, *El Federalista*, *La República* y otras publicaciones de la época. También destacó en la publicación de diversos libros, en algunos de ellos como autor único y en otros como coautor.



Portadas de *Defensa pronunciada por el C. Hilarión Frías y Soto*, *Juárez glorificado y la intervención y el Imperio*, *Los mexicanos pintados por sí mismos*, y *Álbum Fotográfico*.

Fuentes: <https://www.amazon.com.mx/Defensa-Pronunciada-Hilarion-Frias-Soto/dp/1168723094>; https://www.ebay.com/itm/1957-Juarez-Glorificado-y-La-Intervencion-y-el-Imperio-Hilarion-Frias-y-Soto-/353137016011?_ul=CO; <https://www.buscalibre.com.mx/libro-mexicanos-pintados-por-si-mismos-los-pd/9786074015034/p/14870392>; https://articulo.mercadolibre.com.mx/MLM-754201261-album-fotografico-hilarion-frias-y-soto-_JM

Conclusión

A partir de la segunda mitad del siglo XIX mexicano, los medios impresos fueron la tribuna perfecta para exponer debates políticos, económicos, y de forma muy relevante, ideológicos, llevadas a cabo por militares, autoridades civiles e intelectuales ilustrados, incluyendo la comunidad médica.

La mayoría de las publicaciones de la época divulgaban principalmente las investigaciones del momento, pero igualmente algunas denunciaban abusos y deficiencias en torno al ejercicio médico y su instrucción académica. Una de esas publicaciones

fue *La Independencia Médica*, la cual difundía reflexiones de notables médicos nacionales. Entre los argumentos y críticas de mayor rispidez, muchos emanaron de la pluma de Hilarión Frías y Soto, quien, bajo su estilo mordaz y provocador, expuso incapacidades de las autoridades públicas. Él argumentaba que los problemas no eran en sí mismo las instituciones, sino las personas a la cabeza de las direcciones y administraciones, los responsables de las deplorables condiciones de los recintos debido a sus pésimas decisiones o a sus limitadas capacidades de dirección.

El vínculo entre el semanario *La Independencia Médica* e Hilarión Frías y Soto se explica como una plataforma que presentaba las inquietudes e intereses desde una perspectiva crítica con el objetivo de divulgar la perspectiva y búsqueda del desarrollo de la ciencia médica y de la república, avaladas tanto por su formación académica como por su experiencia en colaboraciones de ámbito político y administrativo del sector público.

Bibliografía

Báez Macías, Eduardo, "Pintura militar: entre lo episódico y la acción de masas", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 23, núm. 78, pp. 129-14, México, 2012.

Camarena Ocampo, Mario, y José Mariano Leyva, *Diario de Campo* núm. 55, México, julio-septiembre, 2009.

Cano, Beatriz Lucía, "Andanzas de un liberal queretano: Hilarión Frías y Soto" *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos, INAH*, núm. 86, México, septiembre-diciembre 2013.

Cano, Beatriz Lucía, *Andanzas de un liberal queretano: Hilarión Frías y Soto*, México, INAH, 2016.

Mercado, Francisco, "Hipócrates quiere ser Zenódoto... El curioso caso del Portero del Liceo Hidalgo", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, año 3, núm. 8, pp. 39-48, México, primavera 2021.

Rodríguez Pérez, Martha Eugenia, "Semanales, gacetas, revistas y periódicos médicos del siglo XIX mexicano", *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Nueva época*, vol. II, núm. 2, México, segundo semestre de 1997, recuperado de: <http://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/view/614>.

Rodríguez Pérez, Martha Eugenia, *Academia Nacional de Medicina de México, notas históricas*, México, Academia Nacional de Medicina de México / Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina–Facultad de Medicina–UNAM / / Permanyer. Ciudad de México, 2018.

Ruíz Castañeda, María del Carmen, *Diccionario de seudónimos, anagramas, iniciales y otros alias. Usados por escritores mexicanos y extranjeros que han publicado en México*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas–UNAM, 2000.

Sánchez Garduño, Cecilio, *Fundación de los colegios de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier, Colegio Civil de Querétaro, Universidad de Querétaro y Universidad Autónoma de Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, s.f.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Huehuenchones

Huehuenchones, hombres caracterizados con vestimenta de mujeres que recorren las calles bailando y exhibiéndose, para concluir el carnaval con gigantescas y diversas figuras de caricaturas y animales que harán explotar.

Las comparsas de huehuenchones son una práctica cultural arraigada en el tiempo largo de raíz indígena, que en la memoria de las comunidades de la región de los pueblos de Tlalpan eran llamados huehues. Es una danza de carnaval que se ha transformado como parte de los procesos de cambios materiales y simbólicos y que se encuentran en el espacio liminal entre lo sagrado y lo profano. Simboliza la transgresión durante el carnaval, que precede al inicio de la Cuaresma y al cual cada pueblo le da un cariz propio de identidad. Tales representaciones son parte de los procesos autonómicos de las comunidades que se expresan en la religiosidad popular.



Da clic en la imagen para ver el video.

Huehuenchones, México, Colectivo Cappa, 2014

Dirección: Fernando Ramírez Cadena

Producción: Antonio Hernández Hernández

Fotografía: Gabriela Hernández

Asistente de dirección: Yessica Luna Vázquez

La sabiduría en la obra de Mariana Yampolsky

Rebeca Monroy Nasr*

En el XX aniversario luctuoso de Mariana Yampolsky (3 de mayo de 2002), la revista *Con-temporánea* desea dedicarle estas líneas a su memoria, a su cámara y a su alegría inherente.

Además, es una gran noticia que su archivo ya forme parte del Programa Memoria del Mundo–México de la UNESCO, desde el 29 de noviembre del 2021 gracias a las labores de la Universidad Iberoamericana. Éste es un gran logro para la obra de Mariana, con sus diversas formas que dotan al mundo de la sabiduría que se quedó para siempre, en forma de imágenes.

La cámara de Mariana Yampolsky (1925–2002) no tiene una forma común de tratar el tema de la vejez; su mirada se permea de manera muy diferente ante los adultos mayores que encontró en sus travesías por los pueblos indígenas. Era su forma empática y amable de traducir sus semblantes al lenguaje del blanco y negro lo que le da una especial factura a ese encuentro del rostro gastado, cansado, arrugado, o de los cuerpos encorvados o cansados de andar en el camino de la vida.

Era una manera suave, sutil y a la vez profunda de poner la cámara ante los pobladores de mayor edad de los lugares que visitó en este país que hizo suyo. Su forma de verlos es muy diferente a la de sus contemporáneos y coetáneos, y mucho más aún de aquellos seres que los invisibilizaron por décadas, más bien por siglos. Y me refiero justamente a los ancianos y ancianas que están en los pueblos, hombres y mujeres campesinos que labran la tierra, que tienen oficios, que cuidan a sus nietos o aún a sus hijos mayores en estas familias extendidas tan a la mexicana; o aquellos que están junto al fogón cocinando, los que a pesar de sus años aún cargan agua, leña; aquellos que dejan ver el paso del tiempo en sus pies descalzos que se funden en la tierra seca apisonada de tanto andar, o los más con sencillos huaraches de piel y suela de llanta, o incluso las zapatillas de plástico que tanto destacaba la propia Mariana. También observamos las cansadas manos, con los callos que deja el trajín cotidiano de trenzar fibras, del bordado, de la alfarería; que deja la conciencia de amasar la vida desde la experiencia, de enlazar a las familias

a partir de los trabajos, los quehaceres, los dolores, las alegrías, todo ello que contienen esas manos curtidas por el tiempo, con esas líneas del tiempo que se observan en la palma y que muestran la salud, los hijos, la casa, los amores, la suerte misma del estar vivos.

Ésa es la manera de Mariana Yampolsky de comprender y captar en sus fotografías aquellas labranzas, con sus días y sus noches de sobreesfuerzo para madrugar al alba y ver caer la noche con el canto del gallo, como fin del día. De intentar mostrar el lado grato, pero sin disimular ni esconder la gran escasez y la falta de recursos que existen en esos pueblos que ella visitó, que se han perpetuado por años en un aparente desconocimiento, negación o en la pretensión de ignorarlos a pesar de sus problemas más elementales de salud, educación, vivienda, alimentación, que por décadas han desdeñado las autoridades. Son siglos en que esos pueblos han cargado la misma piedra de la pobreza y del olvido y que parecieran detenidos en el tiempo con sus mínimas necesidades cotidianas, todo en el abandono más elemental y doloroso.

Son los pueblos, que ahora lucen vacíos —muchas veces por la migración de los jóvenes en busca de mejores condiciones de vida—, pero ahí están los viejos, ellos son los que habitan sus lugares y a ellos dirigió su cámara Mariana Yampolsky, con esa sed de brindarles un abrazo fotográfico, un guiño de comprensión y simpatía, de construir una imagen de ellos sin lástima, sin compasión, sino que los dignificara en su forma, figura y tradiciones.

Seguramente en gran medida influyó que Mariana Yampolsky se crió con sus abuelos paternos en una granja en Illinois, Estados Unidos,¹ en donde pasó largas temporadas al lado de la tierra, de la siembra, de los granos y la cría de animales. Por ello, conocía a fondo el campo, que en México estaba representado en las haciendas, las estancias, los pueblos comunales, ejidales y más. Ahí su sensibilidad encontró la posibilidad de dejar las huellas gráficas de esa vivencia, que mostraba su aprecio al trabajo duro, continuo, de grandes satisfacciones y duros padeceres del campo.

Ahí están esos viejos plasmados en las imágenes, que traen los surcos de la tierra grabados en el rostro. A veces no son tan mayores, pero las condiciones de vida a las que están sometidos les dejan huellas imborrables, los índices en el cuerpo que se permean desde el alma. Viejos, ancianos, mujeres añosas, maduras, todos ellos pasan por el rasero de la vida que traza sus sueños, que muchas veces arrasa con la esperanza de una vida mejor, pero siguen viendo en sus descendientes la

continuación del sueño de una tierra próspera en la inmediatez del tiempo. Lo que vemos en estas imágenes es que esos ancianos y mujeres maduras aman su tierra, no se van, no la abandonan y a pesar de las condiciones en las que viven siguen trabajando en el día a día.

Y ahora en este libro, *Sabiduría. El legado de Mariana Yampolsky en la Universidad Iberoamericana*, podemos apreciar ese aspecto sobresaliente en la obra de Yampolsky, en donde estos hombres y mujeres ya mayores logran ser el centro de la visualidad. Aquí están los ancianos mostrándose sin temor, al contrario, con aprecio, con tranquilidad, con el gusto de estar ante la lente de la fotógrafa que, antes que invadirlos, los invita a compartir sus apreciados rostros, pues estoy segura de que pocas veces vieron a un fotógrafo llegar hasta su casa para pedirles un retrato. Ahí está la mirada empática que hemos visto en sus fotografías que conocemos gracias a la larga trayectoria de la fotógrafa y su extensa obra, además de sus más recientes libros, *Alegría...* (2018) y *Facetas...* (2019),² publicados también por la Universidad Iberoamericana, la casa que acogió la gran obra de la fotoartista y en donde reside actualmente.

Este libro viene a complementar esas otras múltiples formas de ver de Mariana Yampolsky en los pueblos a mujeres, hombres y niños. En este nuevo homenaje se rescata a esos hombres y mujeres maduros de gran sabiduría ancestral. Ahí es donde la lente de Mariana los capturaba en la vida cotidiana, en sus quehaceres en sus fiestas, reuniones, en sus ferias, en la iglesia conservando acerca de los ritos religiosos en plena sintonía con sus herencias indígenas. Tradiciones que, a pesar de haberlos querido mutar, quitar o trastocar, conservaron con gran garbo y estilo, sabiendo que son suyas, porque son producto de una sabiduría milenaria que se conecta a la tierra, que emerge de las plantas medicinales, de las tradiciones que han permanecido silentes, a veces sólo para los iniciados, otras para los aprendices. Esos ancianos tienen la sabiduría a flor de piel, y con verlos podemos inferir sus grandes conocimientos y sus capacidades para llevarlos a cabo.

La bebida de sangre de drago que cura al pequeño enfermo; las parteras que saben las yerbas para apresurar o no un parto, para voltear un niño y evitar una cesárea o que no llegue a término, todo lo necesario para que nazca sano y fuerte; también para los recién nacidos y los cuidados del puerperio, el uso de los temazcales para mejorar la lactancia y recoger los tejidos maternos; y para todas las edades saben qué mezclar, qué dar: el té de orégano para los cólicos, las cataplasmas para los

esguinces, en fin, sabiduría de cientos de años que se perpetúa gracias a la historia oral, ahora visual.

Lo que se observa en las fotografías de los varones y las mujeres son los roles bien adjudicados, que la tradición de los pueblos marca y señala con gran fuerza aún. Pocos cambios se perciben en las imágenes y en esos roles predeterminados, que persisten de un pueblo a otro, como observamos en esta rica selección que va desde el norte del país, pasando por Zacatecas, Colima, Guanajuato, Hidalgo, Querétaro, Tlaxcala, Puebla, Estado de México, Morelos, Guerrero, Michoacán, Oaxaca, Veracruz, Yucatán, entre otros.

Como reza el dicho: “Más sabe el diablo por viejo que por diablo”. Al parecer Mariana compartía con esos hombres y mujeres de edad sus días y sus noches, sus ritos y festejos, para llevarse un pedazo de su alma convertida en plata sobre gelatina, pero para eternizar su recuerdo en imágenes. Los vemos compartiendo el gusto del acto fotográfico, pues jamás Mariana disparó su cámara sin la anuencia y el beneplácito de su modelo, de su personaje, porque ella los ha convertido en verdaderos personajes al dejarlos plasmados en un retrato en su lugar de origen, sin falsas intenciones o poses absurdas. Porque documentar esa alma de los pueblos, desde diferentes ángulos, encuadres, estilos, composiciones, ésa era la tarea que se impuso por años la propia fotógrafa.

En algunos de los textos que contiene este volumen se señala precisamente cómo fueron siendo olvidados estos viejos sabios con los años, con desdén e insensibilidad que los dejó en la condición paupérrima de la escala social, una cadena cuyos últimos eslabones son los pueblos, los indígenas, los campesinos, y más aún si son viejos, y peor aún si son mujeres. Y es por ello que Mariana los dejó plasmados en la plata gelatina de sus negativos, dejó impresas ahí sus huellas imborrables, fragmentos de la realidad, para que los viéramos después con estos ojos del presente continuo que parece nunca acabar. Ahí está una madre-abuela canosa, imposible saber su edad, porque los rostros están endurecidos por arar la tierra, por la confección de artesanías, por el diario andar para proveerse de agua y alimentos.

Los materiales de la colección elegidos por la maestra Teresa Matabuena, directora de la biblioteca Francisco Xavier Clavijero, constituyen una delicada y puntual selección de entre los más de 60 000 negativos de este archivo. Se clasificaron en los temas “Familia”, “Comunidad”, “Trabajo” y “Retratos”, cada uno de ellos con una carga estética y emotiva muy fuerte, pues condensan el trabajo de años de la autora.

En esas imágenes podemos observar que aparecen muchas más veces las mujeres, casi siempre en las faenas de la casa, del comercio, de la familia, del campo. Aparentemente los hombres figuran menos, aunque los podemos ver en las labores de siembra, cosecha, en lugares públicos o en sus pequeños locales, donde practican, entre otros oficios, el de zapatero, carnicero, comerciante. En todos ellos podemos ver sus variadas vestimentas confeccionadas con tela de manta o de algodón. Las mujeres suelen portar atuendos muy diferenciados, acordes con la etnia y la región: bordados de ricos colores, con figuras muy distintas entre, por ejemplo, los mazahuas, huicholes, otomíes o mayas, pero de una gran riqueza y factura manual. Trasmutados al blanco y negro podemos ver su riqueza tonal, que tanto disfrutaba Mariana en sus fotografías y que Alicia Ahumada lograba con gran maestría al revelar e imprimir sus negativos. Aparecen los rebozos como prenda fundamental en sus vidas, para abrazar, para cargar, para tapar el sol, para cubrir, para sentarse; es la herramienta de las mujeres para todos los usos. Rebozos de bolita, de punto, con la preciosa orilla trabajada a mano.

Ahora bien, la mirada yampolskiana de cada apartado se abre con una foto simbólica. En el caso de la familia es el delicioso pan de pueblo, que señala: “Para mi familia”; “Para mis hermanos”, porque se sabe el poder de los lazos construidos en los pueblos, que se evidencian en las bodas, en las fiestas, en el encuentro de madre e hija, en la realización de la trenza, en mostrar el gran cuadro familiar. Los nietos, que rodean a los abuelos de manera magnética, también aparecen brincando por doquier con el perro como parte de la estructura familiar, o bien, sentados en el suelo, en la tierra que los vio nacer. Algunos de esos adultos mayores están transmitiendo sus conocimientos, mostrando cómo se realizan ciertas tareas, pues su sabiduría emana del valor que tiene para el hombre o mujer mayor la transmisión de ciertas tareas y oficios que desarrollan con maestría. Hay abuelas y abuelos encargados también de cuidar a los pequeños mientras las madres trabajan o salen a concretar otras tareas. Tres hermanas indistinguibles en el tiempo, las largas trenzas canas, que juntas todas deben sumar varios centenares de años. Maravillosos atuendos con bordados en punto de cruz, de lanas calientes, de fresca manta o algodón. Son los tránsitos de los más jóvenes a la ropa modernizada de rayas y líneas en telas sintéticas, junto a la tradición inamovible de sus abuelos, lo que remarca Mariana en las imágenes con un aire de cierta contemporaneidad que penetra en lo rural, de apariencia inamovible.

Retratos colectivos con una excelente modulación entre lo posado afuera de las casas o lo fresco e instantáneo que tanto gozaba Mariana. Una foto resalta en particular, la de Molango de Escamilla en Hidalgo. Ahí vemos a una pareja mayor en la

penumbra, con la luz rasante que penetra por la puerta y que baña sólo una parte de sus ropas, dejando en las sombras el resto del hogar. Una imagen muy difícil de lograr por los altos contrastes y las bajas luces, que recuerdan las escenas del cine nacional con el majestuoso gato en la silla, el calendario al fondo, los cuadros religiosos, un enorme arreglo floral que enmarca al varón, ella con su mandil y el rebozo portado con garbo. Ambos con la mirada perdida en lontananza, recordándonos que muchas veces la realidad sin estar dirigida rebasa a la ficción.

Risas y sonrisas, el grupo entre tradición y modernidad con los trajes sastres de los jóvenes y las prendas mazahuas de las que parecen ser sus abuelas. El abrazo de dos oaxaqueñas, todo ello envuelve al grupo familiar para dar paso a la “Comunidad”, que se inaugura con una imagen profundamente detonadora: las planchas de fierro calentándose en el comal para ser usadas. Un momento en la vida de esos pueblos que registró una actividad poco usual, dejando un gran documento visual.

La comunidad es la salida y la presencia de esos viejos más allá del comal y del fogón del fuego familiar, en el pueblo, con los otros, en las faenas cotidianas, con sus relatos, diálogos y silencios en el mercado, mientras esperan... Ahí las mujeres relatan mucho más, su presencia es magnificada por la cámara cuando se encuentran en el mercado, mientras hacen la costura, en las fiestas patronales; también mientras esperan la espera, algo que pasa mucho en los pueblos y que los ritmos urbanos nos han robado. Ahí están las mujeres de Hidalgo, con sus grandes ollas de ofrendas de flores y comida, tranquilas a la espera... y lo más notable es que la cámara de Mariana no invadió ese momento de espera perpetua, no alteró la escena; porque ella era sencilla, tranquila, se filtraba sin desarmonizar entre la gente, aunque muchas otras veces fuese observada o vista por sus modelos, como las chiquillas que muerden su rebozo y sólo la miran. Extraordinaria aquella imagen en la que una mujer de Tlaxcala toma en sus manos el micrófono con gran acopio de confianza, aunado al gesto duro, atrevido y tajante que captó la fotógrafa. O la otra, en donde vemos la sonrisa franca y sencilla de una mujer mayor, también de la región, que atrapa al espectador.

“Trabajo” inicia con una imagen emblemática, pues es un zapato viejo abandonado en el suelo entre piedras y pedazos de madera, una imagen que anuncia la presencia en ausencia de quien lo usó y desechó. Y veremos cómo se asoman por ahí las mujeres en su diario andar: en el trajín de la venta de vestidos, de la alfarería, el peluquero, el pescador, el zapatero, el albañil, el campesino con sus jícamas. O la labor del telar, el bordado, el hilar la lana con el huso, el deshilado, el fogón para la comida,

desgranar el elote, hacer las tortillas. Y sobre todo la venta de aquello que se produce en la región, en su parcela, y de manera individual llevar al mercado las habas, los higos, las telas, los granos, el tejido de palma; ahí aparece la alfarera con sus hermosos comales de barro, o aquella otra mujer ya mayor, encorvada por el pesado cargamento de leña en la espalda. Destaca entre todas de nuevo una fotografía emblemáticamente musical: la tuba, recostada en el piso rodeada de otros instrumentos de aliento como un clarinete y algunos saxofones, con una enorme cacerola para el mole a su lado. Juego de roles, juego de espejos envejecidos, sin retrato físico aparecen sus dueños detrás de cada uno: intangibles casi los vemos.

Cierran este apartado los “Retratos”, que tanto gozaba Mariana Yampolsky al capturarlos. Ahí aparecerán los rostros en grandes acercamientos, en medios planos y planos generales con retratos de cuerpo entero. Mariana lo que buscaba era contextualizar a sus personajes, darles fondo y figura, en el campo, en la iglesia, en el hogar, en cualquier lugar que pudiese mostrar su condición de vida, pero desde una perspectiva de dignidad, afuera o adentro de las casas hechas de hojas, de madera, de palma, de barro. Por ello su libro *La casa que canta*³ fue fundamental para recoger y documentar un mundo de arquitectura vernácula. Las casas están habitadas y permeadas por la presencia de sus dueños según la geografía del lugar.

Son retratos sencillos, sin pretensiones, y en ellos se revela la magia del rostro que le sonrío o la mira sin recelo. Cuando se arrugan al reírse muestran los surcos del tiempo y el espacio que denotan la edad; también las largas trenzas con el pelo entrecano o blanco testimonian ese paso del tiempo, muchas veces no tan notable. Y ésta era en gran medida su búsqueda: que la imagen fuese natural, que no se inhibiesen ante la cámara, que no los invadiera ni los hiciera cambiar su semblante, el gesto, el momento oportuno para disparar el obturador. Y los retratos en su mayoría los dirige en suaves contrapicadas y con poca profundidad de campo, de tal suerte que el foco se concentra en el rostro principalmente, con lo que se enaltecen los personajes al agrandarlos y hacerlos casi heroicos. Esa era su elocuente mirada, que los dignificaba y los dotaba de un lugar en el universo visual; era la forma de mostrar sus virtudes, la sabiduría de esos ancianos con la familia, la comunidad, en los quehaceres y el trabajo cotidiano. Así procuró Mariana Yampolsky acercarse y dejar una huella imborrable de los pueblos del México, que amó profundamente en todas sus facetas y que rescató con gran fuerza iconográfica del pozo del olvido y del desdén.

Sean estas páginas para referir algunos de los miles de retratos que contiene su archivo, con la noticia de que la mayor parte de los que se presentan ahora son

inéditos. Por ello, la Universidad Iberoamericana nos regala la posibilidad de ver las múltiples facetas de la fotoartista, pero aún más: la posibilidad de conocer la diversidad de este país que tanto quiso y tanto honró al trabajarlo y rescatar la mirada firme, segura y amorosa de su gente, de los que son capaces de resistir y levantarse todos los días para recuperar su presente, en espera de un futuro mejor.

Y en ello queda de manera manifiesta y explícita la intensa y profunda sabiduría que Mariana Yampolsky supo recabar, mantener y expresar entre propios y ajenos, pues constantemente mostró su profesionalismo, lo compartió y animó a los más diversos personajes a seguir las huellas de la máquina del tiempo con la cámara fotográfica, al enseñarnos sus virtudes documentales como lo podemos constatar en su magnífica obra.

Ciudad de México, agosto de 2020.



Mariana Yampolsky. Ciudad de México, s.f. Plata/gelatina. Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad Iberoamericana, FMY23317



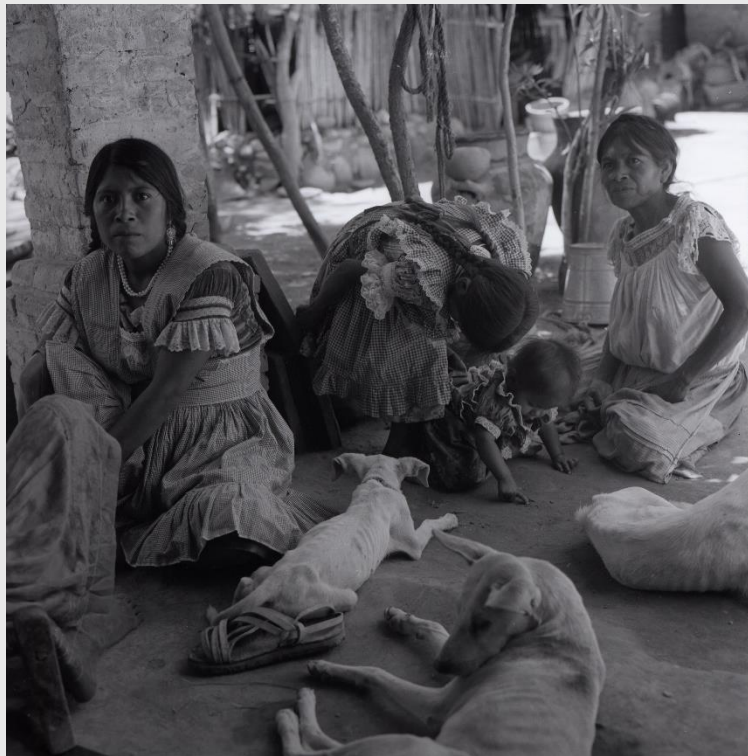
Mariana Yampolsky. Pahuatlán, Puebla. Plata/gelatina.
Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FMY2447



Mariana Yampolsky. Tlaxcala. Plata/gelatina.
Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FMY39826



Mariana Yampolsky.
Acaxochitlán, Hidalgo.
Plata/gelatina. Archivo
Fotográfico Mariana
Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FYM28880



Mariana Yampolsky.
Tepecoacuilco
de Trujano, Guerrero.
Plata/gelatina. Archivo Foto-
gráfico Mariana Yampolsky,
Universidad Iberoamericana,
FMY29820



Mariana Yampolsky. Molango de Escamilla, Hidalgo. Plata/
gelatina. Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky,
Universidad Iberoamericana, FMY15209



Mariana Yampolsky. Ciudad de México. Plata/gelatina.
Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FMY16473



Mariana Yampolsky. Sin localidad, México. Plata/gelatina.
Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FMY27608



Mariana Yampolsky. Tulancingo, Hidalgo. Plata/gelatina.
Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FMY39342



Mariana Yampolsky.
Tlacotalpan, Ver. Plata/
gelatina. Archivo
Fotográfico Mariana
Yampolsky, Universidad Ibe-
roamericana, FMY35476



Mariana Yampolsky.
Chichihualco, Guerrero.
Plata/gelatina. Archivo
Fotográfico Mariana
Yampolsky, Universidad Ibe-
roamericana, FYM29715

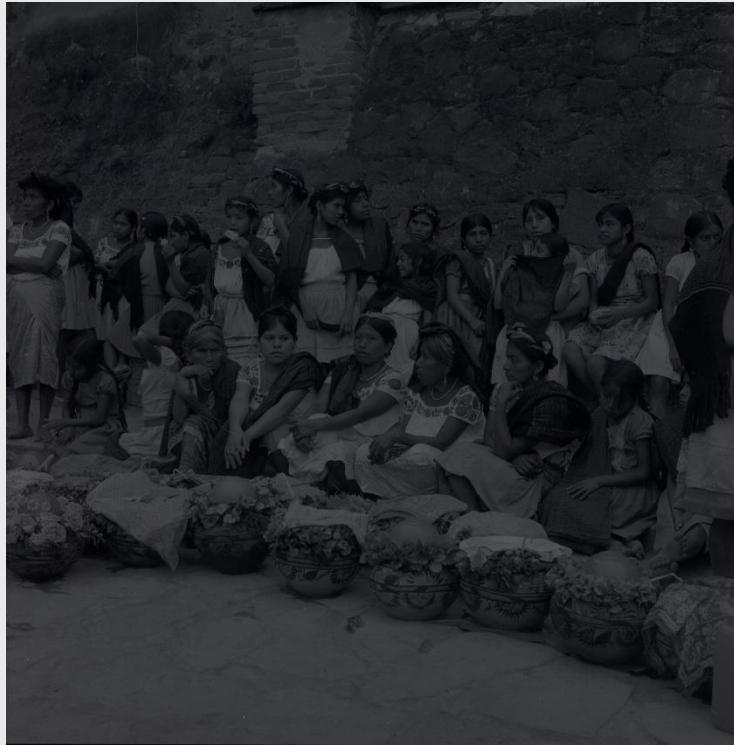


Mariana Yampolsky. Huejutla de Reyes, Hidalgo. Chichihualco, Guerrero. Plata/gelatina. Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad Iberoamericana, FMY15872



Mariana Yampolsky. Ciudad de México. Plata/gelatina. Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad Iberoamericana, FMY16444

Mariana Yampolsky. Hidalgo,
Plata/gelatina. Archivo Foto-
gráfico Mariana Yampolsky,
Universidad Iberoamericana,
FMY13908



Mariana Yampolsky. Olinalá,
Guerrero. Plata/gelatina. Ar-
chivo Fotográfico Mariana Yam-
polsky, Universidad Iberoameri-
cana, FMY29749



Mariana Yampolsky. Tlaxcala, Tlaxcala. Plata/gelatina. Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad Iberoamericana, FMY8067



Mariana Yampolsky. Zacatecas. Plata/gelatina. Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad Iberoamericana, FMY30050



Mariana Yampolsky. Altepexi,
Puebla. Plata/gelatina.
Archivo Fotográfico Mariana
Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FMY8



Mariana Yampolsky. Izúcar de
Matamoros, Puebla. Plata/ge-
latina. Archivo Fotográfico
Mariana Yampolsky, Universi-
dad Iberoamericana,
FMY33995



Mariana Yampolsky. Atlangatepec, Tlaxcala. Plata/gelatina.
Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FMY6635



Mariana Yampolsky. Ocumicho, Michoacán. Plata/gelatina.
Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad
Iberoamericana, FMY18091



Mariana Yampolsky. Tlaxcala. Plata/gelatina. Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad Iberoamericana, FMY39870



Mariana Yampolsky. Hacienda Chicavasco, Hidalgo. Plata/gelatina. Archivo Fotográfico Mariana Yampolsky, Universidad Iberoamericana, FMY39295

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Foro Judío, “Mariana Yampolsky. Fotógrafa de una profunda mexicanidad”, *Foro Judío*, 29 de enero de 2014, recuperado de: <https://diariojudio.com/comunidad-judia-mexico/mariana-yampolsky-fotografa-con-una-profunda-mexicanidad/13855/>, consultada el 8 de agosto de 2020.

² María Teresa Matabuena Peláez (coord.), *Alegría. El legado de Mariana Yampolsky en la Universidad Iberoamericana*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, 239 pp.; María Teresa Matabuena Peláez (coord.), *Facetas. El legado de Mariana Yampolsky en la Universidad Iberoamericana II*, México, Universidad Iberoamericana, 2019, 296 pp.

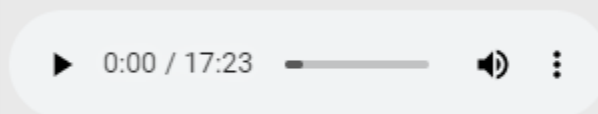
³ Mariana Yampolsky, *La casa que canta. Arquitectura popular mexicana*, México, SEP, 1982, 198 pp.

Un gringo montado en bicicleta repartiendo pan en los pueblos oaxaqueños. Entrevista al doctor Jack Corbett, residente estadounidense en la ciudad de Oaxaca

Mónica Palma Mora¹

En el verano de 1967, un joven estudiante del posgrado en Economía Política de la Universidad de Stanford, California, llegó a Oaxaca como parte de un grupo de alumnos inscritos en un programa de capacitación en técnicas de investigación de campo coordinado por antropólogos de la citada universidad. El joven fue enviado a un pueblo ubicado en el Valle de Tlacolula, cercano a la capital oaxaqueña. Sorprendido y asustado, se propuso salir en cuanto le fuera posible de dicho lugar y regresar a su país. Sin embargo, las duras condiciones de trabajo y de vida de los campesinos, su trato sencillo y paciente, y la propia autoestima del estudiante, lo invitaron a quedarse en los pueblos oaxaqueños ¡por más de 45 años! Sus primeras experiencias en aquellos pueblos se hallan contenidas en la presente sección de *Con-temporánea*.

9 de febrero de 2021



[Haz clic en la imagen para ingresar a la página y escuchar/descargar el audio]

¹ Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Presentación a Trayectorias

In memoriam Jacinto Barrera Bassols (1956–2021)

El 21 de julio del 2021 falleció nuestro amigo y colega Jacinto Barrera, investigador distinguido de la historia de la Revolución mexicana en sus personajes y perfiles más radicales. Editor y compilador de la obra completa de Ricardo Flores Magón y creador del Archivo Digital Ricardo Flores Magón, deja un importante legado de fuentes y obras para recuperar la historia social del anarquismo en el cruce de los siglos XIX y XX. El año del 2019 recibió el Premio Manuel González Ramírez a la trayectoria en el rescate de fuentes y documentos, por esta titánica labor. La revista *Con-temporánea* le rinde un mínimo homenaje con dos relevantes artículos, uno de Armando Bartra y otro de Alejandro de la Torre.

Jacinto se formó como historiador en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, obtuvo el grado de doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fue investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH e invitado en diferentes instituciones como el Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, entre otras. Realizó varias estancias académicas: en las universidades de Berkeley, Yale y Texas, así como en el Instituto Internacional de Historia Social en Ámsterdam.

Jacinto Barrera Bassols. Un homenaje en tres tiempos y un epílogo

Alejandro de la Torre Hernández*

La cofradía de los ajedrecistas

A finales del siglo anterior, el café de la Gandhi no era lo que es hoy. A modo de prueba, baste mencionar que entonces estaba permitido fumar. Y se fumaba bastante. De modo que las conversaciones tenían lugar en medio de un denso velo de humo y el tintineo de las cucharitas en las tazas de café.

Un rasgo adicional de la identidad de aquella cafetería, ahora perdida para siempre, era la concurrencia permanente de una singular caterva de aficionados al ajedrez; era más bien una especie de secta de ajedrecistas que se juntaban a jugar en las mesas del café todas las tardes. Y jugaban por horas, como auténticos iluminados por el encantamiento de ese juego fascinante. Se retaban sobre todo a disputar partidas relámpago, de tres minutos de duración, con los relojes de torneo como testigos (clac-clac-clac). Con todo y la brevedad, se podían presenciar grandes partidas. El ascenso o la caída de grandes ajedrecistas de ocasión.

Aunque los concurrentes procedían de entornos diversos (profesores, ingenieros, periodistas, contadores...), la mayoría de los parroquianos parecía dedicarse a las humanidades. De ahí que por encima de los tableros dispersos aquí y allá, sobrevolaran las esquirlas de conversaciones filosóficas encendidas, aderezadas con citas de Nietzsche, Heidegger, Marx o Walter Benjamin, pangermanismo que sólo se compensaba con alguna variante siciliana o una defensa eslava (no olvidemos que aún perduraba algo de la escarcha de la Guerra fría). Así, el foco del juego y de las conversaciones laterales oscilaba entre la actualidad política, los peones pasados, la lucha de clases, el gambito de dama y el ser y la nada.

En ese lugar, entre esos personajes y precisamente por aquella época, tuve (en calidad de chalán) mis primeras reuniones de trabajo con Jacinto, quien entonces era un muy activo integrante de esa especie de Logia de los 64 Escaques. Jugaba durante tardes enteras, echando la reta de aquellas partidas fulgurantes. Y jugaba con una velocidad, una contundencia y una presencia de ánimo realmente impresionantes.

Era lo que se podría considerar un ajedrecista implacable. En los tres minutos de cada partida desplegaba un juego sereno, profundo, incisivo y letal... y creo que son esos mismos adjetivos los que mejor describen su trabajo intelectual y su disposición frente al mundo. Por descontado está decir que jamás jugué contra él, pues el solo giro de muñeca con el que bordaba los enroques o capturaba una pieza del contrincante, me intimidaba hasta el tartamudeo.

Más bien me limitaba a esperar, en alguna mesa aledaña, a que Jacinto terminara de jugar —lo que a veces demoraba bastante, pues era menester esperar a que perdiera la reta— para tratar algunos asuntos del trabajo: reportar los hallazgos semanales del archivo, relatar dificultades de consulta, solicitar una carta membretada, plantear dudas de procedimiento, pedir alguna orientación escolar o solicitar alguna recomendación de lectura.

Nuestras reuniones, sin contar las eventuales interrupciones ajedrecísticas, rara vez superaban los 25 minutos. Pero esos centelleantes intercambios alcanzaban para que Jacinto me hablara de métodos de investigación, de libros de historia, de personajes raros, de novelas policiacas y recomendaciones musicales o fílmicas. Así que, si comenzaba hablando de la correspondencia interceptada a Ricardo Flores Magón, podíamos terminar la conversación con Leonardo Sciascia, Jim Jarmusch, *El complot mongol*, Paco de Lucía, E. P. Thompson, Maradona, Carlo Ginzburg, Max Nettlau o el comisario Montalbano... Todo en tiempo récord, porque la siguiente partida siempre estaba a punto de iniciar.

Un buen día, como quien deja de fumar, de golpe y sin medias tintas, Jacinto dejó de frecuentar la cofradía de los ajedrecistas. No obstante, siguió aplicando con rigor su estilo de juego a todos los aspectos de su trabajo.

El cazador y el relámpago

Es verdad que Jacinto tenía hechuras de cazador. Un cazador *sui generis*, por supuesto. De hecho, cuenta la leyenda que, con paciencia, sigilo y perseverancia dio muerte a una tuza malévolas que asolaba el jardín de su casa; de un solo tiro, asesado con un rifle de perdigones adquirido para tal efecto y que jamás volvió a utilizar. La estrategia parece sencilla, pero requiere malformaciones de oficio, y sobre todo mucha precisión: ubicarse a prudente distancia, esperar en silencio a que la presa asome la cabeza, empuñar el arma, afinar la puntería, aguantar el pulso y ¡plaf! El golpe mortal. En esencia, los cazadores de presas menores de las estepas

del neolítico, aplicaban un método bastante similar. Método que, por lo demás, encuentra no pocas similitudes (aunque incruentas, por suerte) con los del investigador que explora los archivos que— bien se sabe— pueden ser también estepas, cavernas, desiertos, llanuras, bosques, montañas, junglas o jardines.

Escudriñar todos los registros del archivo en busca de algún indicio útil, por pequeño que sea, para hacer más complejas, más completas y más precisas las explicaciones históricas. Tal es la misión del cazador. En busca de un relámpago que ilumine la negrura del pasado. La imagen del relámpago es —literalmente— esclarecedora para intuir el método investigativo de Jacinto Barrera.

Alguna vez le escuché decir, a propósito del “linchamiento” de Arnulfo Arroyo (aquel sombrío personaje que agrediera a Porfirio Díaz en 1897, episodio del que Jacinto escribió una aproximación extraordinaria en *El caso Villavicencio*): “El escándalo, y el escándalo político en especial, es como un relámpago que enciende la luz por un momento, y en lo que dura el fogonazo podemos atisbar cómo funciona una sociedad, pues queda momentáneamente a la vista precisamente aquello que los poderes establecidos pretenden mantener oculto.” Algo así. Reconozco que las comillas son abusivas, pues cito de memoria. Pero estoy seguro de que era algo así lo que dijo.

Lo importante de esta formulación es que, orientado por esta intuición, el historiador ha de convertirse en un cazador de relámpagos, y para ello necesita recolectar una cantidad ingente de información; analizar con cuidado todos —todos— los registros a su alcance; ser capaz de convertir en *documento* cada una de las huellas (muchas o pocas) que dejan tras de sí los personajes, los acontecimientos o las épocas que se estudian.

Quizás a través de este espíritu que conjunta al detective, al pepenador, al vagabundo, al coleccionista y al poeta, se pueda explicar el impulso de Jacinto Barrera para acometer los proyectos titánicos que desarrolló y los singularísimos e inclasificables libros que escribió. A los primeros me referiré más adelante, detengámonos por ahora, aunque sea sólo un momento, en los libros.

He vuelto varias veces, y en momentos distintos, a las páginas de *Pesquisa sobre un estandarte...*, y aunque evidentemente cada lectura es distinta, suele dejarme una sensación de desconcierto. Librito escuálido donde los haya, ostenta una engañosa delgadez, pues a través de la aparente sencilla y lineal historia de un objeto —el estandarte guadalupano que presuntamente esgrimiera el cura Hidalgo al encabezar el alzamiento insurgente— nos volcamos de cabeza en una trama que conecta las

artes pictóricas con la historia social de la guerra de Independencia, la sedimentación de las historiografías oficiales del siglo XIX y la historia de la elaboración del patrimonio cultural. Sin el ánimo de vender la trama, vale decir que se trata de un libro asombroso, tanto por el tema como por el tono y la forma. Estructurado en breves capítulos que, en la tradición del *Quijote*, adelantan en el título un tercio del contenido, la obra está salpicada de destellos de sentido del humor y nos deja inoculado el germen de la duda.

El bardo y el bandolero es un libro que tampoco puede clasificarse en los límites de un género estable. Parte de su originalidad consiste en su propia estructura, pues es más bien una “novela de montaje”, como la que aspiraba construir Walter Benjamin con sus pasajes de París y que en el marco de las narraciones históricas han cultivado con elegancia Arthur Lehning y Hans Magnus Enzensberger. Producto de una extraordinariamente minuciosa búsqueda documental (que incluye memorias, obras literarias, notas de prensa, correspondencia clandestina y documentos policiales), el libro narra la poco conocida historia de la persecución de un bandido por un poeta en los últimos años del porfiriato, pero sobre todo abre la ventana para mirar una época y una sociedad en su conjunto, retratadas ambas, la época y la sociedad, en toda su complejidad y sus múltiples contradicciones.

El caso Villavivencio tiene quizás una más evidente fibra literaria de novela policial. Pero es también una obra más compleja que eso. Es la biografía de un policía porfiriano a través de cuyos ascensos y caídas podemos mirar al microscopio el funcionamiento de los sistemas de control, represión, censura, vigilancia y fabricación de consensos que se articularon durante el régimen de Porfirio Díaz. Es, me parece, una lectura crucial para asomarse a la cultura política mexicana y para analizar los procesos de conformación del Estado nacional.

Pero no podemos tener una idea adecuada del impacto del trabajo de Jacinto Barrera si no atendemos a un aspecto de su labor que ocupó una buena parte de sus esfuerzos: la edición crítica de fuentes y la construcción de un archivo monumental.

La hoguera y el archivo (o bien: dato mata teoría)

Vuelvo a recurrir a unas comillas alevosas: “Las grandes interpretaciones históricas descansan casi siempre en un gran volumen de fuentes. Si las fuentes adecuadas no están disponibles o son insuficientes, entonces es necesario compilarlas, construirlas y sistematizarlas”. Esta afirmación —que parece ser una perogrullada, pero

que de ninguna manera lo es— creo que delinea con bastante precisión uno de los rasgos distintivos del trabajo que Jacinto desarrolló durante muchos años.

No sabría decir exactamente desde cuándo, pero tal parece que siempre tuvo muy clara la importancia de trabajar con grandes corpus documentales, para escudriñarlos y darles sentido. Tal vez haya sido el impacto que le produjo la figura de Ricardo Flores Magón y su incandescente trayectoria, lo que llevaría a Jacinto a profundizar cada vez más en la vida y la obra del indomable revolucionario oaxaqueño. Y tal parece que transformó esta seducción inicial en un proyecto de investigación de gran calado: se propuso compilar, anotar y editar todos —es decir absolutamente todos— los escritos de Flores Magón, pues sólo una mínima parte de su obra era conocida gracias a exiguas antologías. Años de esfuerzo dedicado y paciente empleó Jacinto en reunir los escritos *magoneros*: cartas, artículos, discursos, manifiestos, proclamas, textos literarios, crónicas, etcétera, resguardados en repositorios documentales de México y de varias partes del mundo. Y allá fue Jacinto a transcribir, a obtener la fotocopia, a escanear, a enrollar y desenrollar microfilmes, a hurgar en toneladas de documentos.

Como corolario de esta labor, las *Obras completas* de Ricardo Flores Magón, en sus diversos registros, se fueron imprimiendo y publicando entre el año 2000 y el 2017, en 18 volúmenes. Y aún falta por aparecer un par de tomos más. Por partes y en conjunto, este trabajo es una indiscutible referencia para los estudiosos de la historia de la Revolución mexicana. Pero la aportación de Jacinto no pararía ahí.

A medida que la compilación de las obras iba avanzando, iban avanzando también, y a toda velocidad, las tecnologías de la información y con ellas las formas de acceder a los documentos y reproducirlos. Acicateado por estas transformaciones, Jacinto decidió emprender otro proyecto titánico: la digitalización íntegra del periódico *Regeneración* (1900–1918), cuyos ejemplares también se hallaban dispersos por el orbe, y sus soportes materiales incluían el papel, el microfilme, la microficha y la fotografía. Superando toda suerte de obstáculos y adelantándose a la imaginación, el proyecto se concretó y se acompañó de un índice de todo el periódico. Inicialmente publicada en el soporte material de un CD-ROM (algo más o menos equivalente a las tablillas de cera de la era digital), esta versión digital de *Regeneración* sería el germen del Archivo Magón.

La mejor forma de socializar ese material, y poder convertirlo en conocimiento acumulado y dinámico, era lanzar la colección del periódico al ciberespacio para ponerlo a disposición del público. El proyecto estuvo animado desde su origen por un

impulso generoso: acercar a internautas de todos los confines un voluminoso *corpus* hemerográfico, que muy pronto se fue complementando con otros documentos textuales e iconográficos: libros, folletos, fotografías, dibujos, periódicos vinculados con *Regeneración*, etcétera. Esta voluntad de divulgación, hay que decirlo, es también un acto de honestidad intelectual que asume la socialización de las fuentes documentales como un imperativo y una necesidad para la construcción colectiva del conocimiento.

El Archivo Digital Ricardo Flores Magón (www.archivomagon.net) se ha convertido, a la vuelta de los años, en el sustento de gran número de investigaciones de distintas disciplinas, desarrolladas en México y en el extranjero. Historiadoras e historiadores de la Revolución mexicana, estudiantes en proceso de elaboración de tesis, internautas en busca de fuentes directas, especialistas en el desarrollo del anarquismo internacional, en fin, una abigarrada y variopinta colectividad unida por la curiosidad y la avidez de conocimiento, ha recalado en ese inmenso repositorio electrónico en busca de respuestas y de nuevas preguntas. Todo ello fue posible gracias a la iniciativa magnánima y a la descomunal capacidad de trabajo de Jacinto Barrera Bassols.

Epílogo

Hasta hace no mucho tiempo, cada vez que yo escribía algo (un artículo, una reseña, el capítulo de un libro, una ponencia o la lista del mandado) pensaba inevitablemente: “¿qué le va a parecer a Jacinto?” Porque era un crítico feroz y un lector terriblemente exigente. Quien lo trató lo sabe. Pero a la vez era, a su modo, generoso en el acto de destruir los textos que trataba como víctimas propiciatorias. De alguna manera, debajo de las consideraciones más demoledoras alcanzaba a palpitar un elogio, o cuando menos el deseo ferviente de que hicieras las cosas mejor. Ahora que escribo estas líneas, recupero aquella sensación con su correspondiente titubeo; precisamente ahora que Jacinto no las leerá; precisamente ahora que es necesario escribir de él y de su trabajo. Aguantándome la pena, me imagino que lee estas cuartillas por encima de mi hombro y que no le parecen tan mal. Y que incluso me perdonará la cursilería de extrañarlo tanto...

Allá nos vemos, *dottore*.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Este texto se planeó originalmente para su publicación en la revista *Historias*, de la DEH. Ahora aparece también en la revista *Con-temporánea*. Agradezco mucho la generosidad de ambas publicaciones por darle cabida a este escrito.

Un libro de Jacinto Barrera Bassols

Armando Bartra Vergés*

A mediados de los setentas del siglo XX Jacinto tenía unos 20 años y yo andaba por los 35. Él había leído mi compilación de textos llamada *Regeneración 1900-1918, la corriente más radical de la Revolución mexicana a través de su periódico de combate*, publicada en 1972, y el día en que me fue a ver hablamos largo sobre los magonistas.

De ahí pa'l real Jacinto se volvió el mayor conocedor, compilador, anotador y divulgador de la obra magonista.

Cuando diez años después, en 1984, hicimos juntos una cronología narrativa de la vida de Ricardo Flores Magón en el exilio, Jacinto ya era mi maestro en el tema y de hecho ya era *el* maestro en el tema.

La cronología fue publicada en 2018 por la Brigada para Leer en Libertad con el título: *La revolución magonista*, y cuando la escribimos sirvió para sustentar los guiones de una miniserie sobre el asunto que debió dirigir Paul Leduc pero que nunca se realizó.

“El bardo y el bandolero”

El libro de Jacinto que van a recibir y que publicó la Brigada para Leer en Libertad cuenta la historia de los desencuentros y falsos encuentros de dos veracruzanos ilustres: el bandido Santana Rodríguez Palafox, *Santanón*, y el poeta Salvador Díaz Mirón, en la inminencia del estallido de la Revolución mexicana.

En lo que parece ser la disputa por una jovencita, Santana choca con un poderoso finquero que lo hacer perseguir y encarcelar. Al poco tiempo Santanón escapa de la cárcel y se remonta en las serranías de la región veracruzana de Sotavento, iniciando su vida como bandolero; como bandido generoso a quien los ricos —sus víctimas— y el pueblo que lo admira transforman en leyenda.

En 1910, ante la inminencia de la elección presidencial, la disputa por la vicepresidencia entre Ramón Corral, elegido por Díaz, y Teodoro Dehesa, gobernador de

Veracruz, hace de la persecución del famoso Santanón un botín, pues si lo atrapan los federales quedará mal parado el gobernador Dehesa, que no pudo con él, y con eso se debilitará su candidatura.

El corralista Salvador Díaz Mirón se presta al juego de Porfirio Díaz y anuncia con bombo y platillos su disposición para encabezar una fuerza federal que acabe con el bandido... y de paso con el futuro político del gobernador Dehesa.

Díaz Mirón, autor —entre otros libros— del espléndido *Lasca*s, es un poeta muy conocido y reconocido, un personaje de la cultura. Y es además diputado, es decir, un personaje de la política. Es finalmente un hombre extremadamente histriónico, vociferante, gesticulante, provocador... protagonista de permanentes escándalos... una diva, una primera figura del escenario nacional.

Santanón, por su parte es también una figura: el salteador sanguinario, el bandolero ubicuo, el bandido inalcanzable en la selva, su refugio; el cruelísimo Tigre de Sotavento. Un hombre de piel muy oscura y de ojos muy negros, que con sus dos metros de estatura, sus largos brazos y sus manos enormes —una más grande que la otra— es, para unos, la viva imagen del mal mientras que, para otros, encarna la figura del justiciero.

Conociéndolo, como lo conocí, me doy cuenta de que el episodio debe haber sido una tentación irresistible para Jacinto: el laureado adalid de la aristocracia versus el espantable vengador de la pobrería; el representante del 1 % contra el representante del 99 %; una confrontación simbólica, una parábola, una perfecta alegoría...

Y es que Díaz Mirón era un buen poeta, pero también era el emblema del elitismo social, marca de fábrica del orden porfirista. Una jerarquía que en su caso no provenía tanto de la riqueza como la presunta superioridad intelectual, moral, espiritual, ontológica... de aquellos que tienen por oficio la cultura.

El inspirado vate, el glorioso bardo, el ínclito poeta, el orgullo de las letras nacionales, el elegido de las musas, el radiante, el excelso, el inefable... la emprende lanza en ristre contra el bandido sanguinario, contra el cruel salteador que despoja a los ricos, contra la bestia salvaje que se oculta en la selva, contra el ogro, contra el monstruo. El poeta contra el analfabeto, el autor de versos sublimes contra el hombre que ni siquiera sabía leer; el vate de Santa Rosa contra el Tigre de Sotavento, como lo tituló Jacinto: *El bardo y el bandolero*.

Pero además de ser símbolos perfectos de lo alto y de lo bajo, los dos personajes tenían posturas políticas.

Díaz Mirón era un hombre de derecha, un conservador, un porfirista de hueso colorado que, cuando el antiporfirismo electoral empieza a generalizarse, ataca a los antirreeleccionistas porque, dice, convocan indirectamente a la rebelión; así, en la coyuntura de 1910 Díaz Mirón es un reaccionario. En cambio Santanón, quien de arranque no era más que un perseguido y un rebelde, pronto se da cuenta de cómo están los alineamientos políticos, de modo que primero se adhiere a un plan antirreeleccionista firmado en San Ricardo y en septiembre de 1910 se incorpora al grupo de militantes del magonista Partido Liberal Mexicano, que desde 1906 se mantenía en armas en Sotavento, Veracruz, y participa con ellos en algunas acciones guerrilleras. Así pues, el Tigre de Sotavento no sólo era un bandido social, un rebelde; Santanón fue, por algunos meses, un militante revolucionario, un magonista hecho y derecho. Y como magonista, muere en combate contra los federales.

La campaña de Díaz Mirón contra Santana Rodríguez dura sólo 45 días, durante los cuales el poeta ni siquiera se acerca al Tigre de Sotavento. Hay presuntos encuentros, pero son imaginarios. Una de las invenciones más socorridas es la de que, sabiendo que al bardo se le han terminado los puros que fumaba compulsivamente, el bandolero se cruza en su camino le ofrece un puñado de los suyos, le recomienda que mejor se regrese a Xalapa, y se va sin que el poeta sea capaz de reaccionar.

El hecho es que después de un mes y medio de improductivos recorridos por la sierra, a Díaz Mirón le da cagalera y se regresa apuradamente a la finca Santa Rosa que tiene en Xalapa. Santanón morirá meses más tarde en un enfrentamiento con fuerzas federales y aunque lo intentan los medios de comunicación más oficialistas, no hay forma de atribuirle el éxito a la fracasada campaña del poeta, cuya imagen saldrá muy deteriorada de la triste aventura.

Después de la malhadada experiencia veracruzana, cada vez que el escritor y diputado va a la cámara legislativa hay alguien que desde la tribuna grita: “¡Miróóóón!”, y cuando el poeta busca el origen del llamado, el gritón concluye “¡Santanóóóón!”, y el recinto estalla en carcajadas.

Jacinto no nos cuenta la historia de manera convencional. Lo hace seleccionando, recortando y editando fragmentos de los cientos y cientos de documentos que localizó sobre el tema. El libro es un brillante montaje; una narración a muchas voces en la cual encontramos los dichos de los protagonistas, las palabras de algunos

testigos, cartas, documentos ministeriales, comunicados, corridos, poemas, notas periodísticas, reconstrucciones de otros historiadores...

Así, a la vez que cuenta la historia del bardo y el bandolero, el libro de Jacinto es un registro de las narrativas de la época, de sus sesgos políticos, de su carga ideológica, de sus giros idiomáticos, de sus estilos literarios... El resultado es un episodio de nuestra historia, sí, pero también un truculento folletín, no sólo porque con ese tono lo escriben testigos y periodistas, sino también porque la propia puesta en escena de los hechos fue pensada de esta manera: como una representación truculenta que debía ser aleccionadora y que terminó siendo un tiro por la culata.

Las descripciones de los protagonistas que se hacen por esos años son fantasiosas y literarias; así se describe a Santanón el día en que presuntamente se le atravesó al bardo para regalarle unos puros y recomendarle que se regresara a Xalapa:

De pronto... de entre la maleza apareció un hombre de tez morena, tostada por el sol tropical. Brillaban en su duro rostro dos ojos profundamente negros; más abajo una nariz roma y una boca de labios carnosos.

Montaba un excelente animal de gran alzada, retinto, orejas cortas y pezuñas breves.

Vestía chamarra color ocre, sombrero de anchas alas con bordados de oro y plata y calado barboquejo, pantalón de dril crudo y polainas...

Suspendida a la cabeza de la montura de Amozoc una carabina, sistema americano de nutrida carga, y al cinto una 45 Colt pavonada.

En la montura asomaba la cabeza leonada y brillante de un machete suriano.

El extraño jinete interceptó el paso de la cabalgadura que montaba el poeta y ofreciéndole un puñado de puros le dijo...

Precisa, minuciosa y sabrosa descripción que llama más la atención si consideramos que el narrador no podía estar ahí, entre otras cosas, porque lo que tan detalladamente describe nunca sucedió.

Si la historiografía tuvo que dar constancia del fracaso mironista, la trova popular se ensaña con el poeta. Estas cuartetas aparecieron en la revista *Frivialidades*:

Ya de la jarana al fin
buscaba a mi contrincante

cuando lo tuve delante
trepado en un capulín.

Le apunté con la escopeta
y ya le iba a disparar
cuando él comenzó a gritar
¡Soy pueta! ¡Soy pueta!

Se bajó como los gatos
y lo traje al portalón
donde me pidió perdón
y me lambió los zapatos

Los corridos siempre toman partido y en este caso lo hacen por el Tigre de Sotavento:

Por Sotavento incursiona
Díaz Mirón el vatecito:
más de Santana Rodríguez
ni el polvo siquiera ha visto.

Está aliviado el poeta,
le hacen mil ronchas los moscos,
la conchuda, el pinolillo;
le traen los bandidos, loco.

Ya se fue pa' Veracruz.
Y es que al poeta Díaz Mirón,
le enfermó de alferecía
su encuentro con Santanón.

Otro corrido dice:

Aquí llegó Santanón
a ver quién se pone al brinco.
Dicen que ahí anda un matón
con una cuarenta y cinco.

Se me hace que es correlón,

lo digo, aunque no le cuadre
pues aquí llego su padre
que se llama Santanón.

Y claro: en la cámara de diputados de a tiro por vez al bardo le gritaban desde los
palcos:

¡Miroon!... ¡Santanoon! ¡¡Mirooon!!... ¡¡Santanooon!!

Hoy, cuando algunos consideran que los intelectuales son aves cuyas plumas no se manchan *manque* chapoteen en el pantano y se engallan cuando se les denuncia y se les enjuicia, resulta muy pertinente enterarse, por el libro de Jacinto, del papelazo que hizo el sublime bardo cuando se le puso al brinco al plebeyo bandolero.

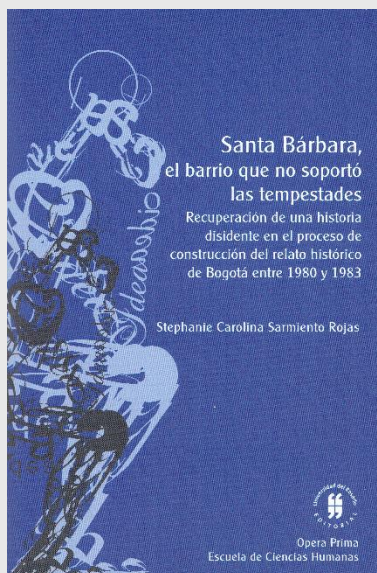
* Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

El presente texto fue leído en el homenaje a Jacinto Barrera Bassols realizado en la Feria del Libro del Zócalo el 10 de octubre de 2021, a cuyos asistentes se entregó el libro *El bardo y el bandolero*.

Memoria, patrimonio cultural y barrio

Stephanie Carolina Sarmiento Rojas, *Santa Bárbara, el barrio que no soportó las tempestades. Recuperación de una historia disidente en el proceso de construcción del relato histórico de Bogotá entre 1980-1983*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2017.

Mario Camarena Ocampo*



Santa Bárbara, el barrio que no soportó las tempestades analiza la función de la memoria en la transformación del centro histórico en Bogotá. Proceso no homogéneo, tuvo diversos criterios que establecieron la diferencia entre dos barrios, Santa Bárbara y La Candelaria. El primero logró establecerse como parte del patrimonio cultural, en tanto que el otro no pudo fundamentar su origen en las políticas urbanistas prevalecientes en ese momento. La memoria es un factor fundamental en la justificación de la lucha por conservar o transformar los barrios. El hecho de recordar es la base de la transformación de la ciudad.

Este libro tiene como telón de fondo la disputa desde la memoria del origen del barrio. La lucha de los barrios por conservar su estructura tiene su punto de partida

en el recuerdo, que les permite fundamentar el concepto de patrimonio emanado de las políticas culturales del Estado. La memoria es clave en la conservación de un espacio que se veía amenazado por un capital que transformaba la ciudad. La memoria apunta a salvar el pasado para enfrentar al presente y construir un futuro.

La memoria fue central en la lucha para fundamentar el origen del barrio y poder conservar el sentido comunitario, contra el olvido que es vivido como agravio e impulsado por los promotores del desarrollo urbano con el apoyo de la academia. Jacques Le Goff nos dice: “La lucha por recordar es una lucha contra un sistema de dominación que quiere olvidarlos”.

Stephanie C. Sarmiento se propone analizar la memoria a través de las diversas narraciones de los actores que participan en el proceso, para conocer sus intenciones y expectativas sobre el espacio en disputa: los barrios de Santa Bárbara y La Candelaria, uno que olvida y el otro que recuerda, y poder ver su impacto en la esfera pública. No se propone únicamente reconstruir el pasado, aunque esto es esencial, intenta ver la función que tiene en el momento de conflicto y cómo las personas narran este acontecimiento para justificar su posición política de acuerdo con las circunstancias en que viven. Detrás de un recuerdo hay una concepción que permite justificar una acción.

Los relatos nos hablan de lo que ha significado vivir en el barrio, ubicados en las grandes transformaciones sociales y políticas de la ciudad de Bogotá. Se trata de narraciones basadas en acontecimientos vividos por sus habitantes, que permiten a la autora entender los argumentos utilizados en la defensa del barrio en un contexto de políticas que fomentan la mercantilización en la década de los ochenta.

La autora nos dice: la memoria siempre está presente en la lucha, aunque no siempre es un elemento consciente, ni para las personas que narran, ni para los investigadores interesados en entenderla. Lo más común es creer que el recuerdo reproduce simplemente una realidad del pasado, sin comprender que éste nos habla de un punto de vista que tiene una intención, que nos revela una posición política ante el acontecimiento que narra.

La memoria contrasta con el presente que vive. El recuerdo se encamina a presentar el agravio que vivió la gente al ver modificado su estilo de vida y ser expulsados del centro de la ciudad.

El recuerdo se construye en torno a la lucha por defender el barrio. El concepto clave es el de patrimonio cultural y cómo los diferentes actores se apropian de él.

El patrimonio cultural nos habla de la unidad y de la identidad construidas en torno a un pasado idílico, glorioso, donde los grandes eventos que ocurrieron en el barrio se convierten en la base de la nación. Una posición sostiene que se debe conservar, siempre y cuando produzca ganancias económicas; si no, debe ser demolido. Otra, propone su conservación y rescate como símbolo de cohesión e identidad. Al final, se trata de un conflicto de memorias para justificar la importancia histórica que el patrimonio cultural tiene para Bogotá.

Santa Bárbara, el barrio que no soportó las tempestades se organizó en torno a tres preguntas. La primera nos habla de los procesos que tuvieron un impacto en el crecimiento urbano de la ciudad del siglo XX. El crecimiento se detiene en las zonas periféricas en los años sesenta para continuar en el centro de la ciudad, un espacio de desarrollo inmobiliario que hizo posible el Plan Nueva Santa Fe. Así se origina la disputa del espacio a través de la memoria, que parte del concepto de patrimonio cultural. El deterioro del barrio es el argumento para la recuperación del centro histórico y la defensa de un espacio barrial, argumentos que se ven materializados en personas y grupos sociales.

El objetivo del recuerdo es justificar que Santa Bárbara es un barrio histórico. El uso del pasado es un valor para justificar la conservación con base en la concepción de patrimonio cultural: conservacionismo y monumentalismo. Estos supuestos descansan en el rescate de símbolos de cohesión e identidad.

Se busca demostrar cómo la lucha por el barrio basada en la memoria oral está dentro del marco legal del Estado colombiano. Su permanencia es legitimada por el medio académico en forma escrita, con fundamento en la política de patrimonio cultural. Así, no hay lucha que no surja de la memoria de sus habitantes; es decir, las personas que son agraviadas apelan a su memoria para enfrentar la destrucción y construir la esperanza de combatir los proyectos modernizadores. Los barrios construyen una memoria de resistencia a un proyecto urbanista que los destruye, el conflicto crea un sentido de pertenencia e identidad. La memoria da cuenta del nosotros, que se construye cara a cara en los diversos ámbitos de la vida del barrio, que produce significados compartidos y forma una red de imágenes y experiencias de vidas engendradas por la acción del conjunto de los habitantes en la defensa de su espacio para vivir.

A través de la recuperación de las voces de los involucrados en el conflicto de la memoria la autora pudo identificar las diferentes estrategias que los actores pusieron en marcha para elaborar sus narraciones. Las instituciones de cultura fueron

clave en la construcción de una política de la memoria disidente para argumentar en torno al deterioro del espacio. La ley 163 de 1959 fue de gran peso en el fundamento de la memoria, pues se consideró que sólo a través de la vida de los grandes hombres de la política era como se podría argumentar.

Para analizar las condiciones en las que el recuerdo se hace hegemónico, la autora expone los recursos de los diferentes grupos, entre los que se encuentra el estudio de la legislación protectora del patrimonio arquitectónico, protestas utilizadas por los actores en el conflicto.

Los relatos tienen sus fundamentos en los intereses de las personas que los sostienen y son hegemónicos de acuerdo con los discursos institucionales que los respaldan. La memoria del patrimonio se defiende desde el poder y los intereses que lo sostienen. Las memorias no son neutras si no responden a los intereses de los grupos. La selección del patrimonio cultural es dictada por los valores de los grupos dominantes y el tipo de nación que se está estructurando.

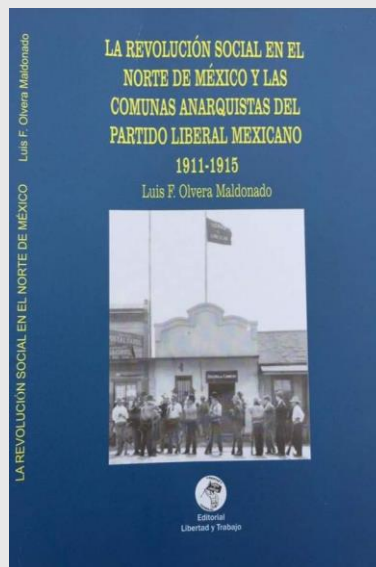
El libro aquí reseñado contiene una sólida invitación a reflexionar sobre la memoria de los agraviados, en la que sale a relucir la lucha por la conservación de sus espacios de vida y las situaciones que enfrentaron al ser despojados bajo el argumento de la utilidad pública y la defensa del patrimonio cultural. Todo ello más bien significa proteger al capital financiero, el cual ha pretendido desconocer los derechos de los barrios con el apoyo de las políticas del Estado.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

La revolución social en el norte de México

Luis Olvera Maldonado, *La revolución social en el norte de México y las comunas anarquistas del Partido Liberal Mexicano 1911-1915*, México, Libertad y Trabajo, 2021

Tesia B. Cruz Loustaunau*



Antes de comenzar a hablar del libro me parece importante conocer la mano de quien sostuvo la pluma que creó el texto. El autor es un activista, propagandista y difusor de ideas anarquistas. Forma parte de los colectivos Frente Anarco-Vegano y el Colectivo Autónomo de Autogestión y Libre Pensamiento. Es jardinero, librero y además aficionado a la historia. En 2011 escribió la introducción del libro *La libertad*, de Mijaíl Bakunin y en 2015 se encargó de la selección e introducción del libro inédito *Librado Rivera: el viejo combatiente del anarquismo mexicano*. Actualmente trabaja en el rescate de historias olvidadas de los anarquistas del Partido Liberal Mexicano.

En medio de tiempos pandémicos, Luis Olvera escribió un libro que muestra un fragmento de la historia que está lejos de estudiarse en las escuelas, puesto que no forma parte de la historia oficial. A través de los hermanos Flores Magón y el periódico *Regeneración*, nos muestra una serie de situaciones y personajes relegados por la historia que tuvieron una participación importante en la Revolución mexicana.

Olvera logra poner a la vista estas historias a través de su libro, el cual está estructurado con base en tres capítulos. El primero se enfoca en el estado de Baja California; en el segundo habla de manera general de todo el país, pero hace énfasis en el estado de Coahuila, y el tercero versa sobre una comunidad anarquista conformada por los hermanos Flores Magón y por miembros del Partido Liberal Mexicano.

En el primer capítulo, titulado “¡A colgar las banderas rojas! La revolución libertaria en el desierto de la península de Baja California”, Luis Olvera cuenta cómo fueron los ataques armados en Baja California, especialmente en Mexicali y Tijuana. Narra primero el caso de Mexicali y luego el de Tijuana; habla de cómo los insurgentes y miembros del Partido Liberal Mexicano se apoderaron de ambos lugares y cómo lucharon contra los federales para mantener los lugares donde ya se habían asentado hasta que los perdieron. Olvera no se limita a los hechos bélicos, también se sumerge en la historia de género cuando trae a colación el papel de las mujeres que participaron en la guerra y que ayudaron al Partido Liberal Mexicano.

El segundo capítulo, “¡El intento por liberar a un pueblo! La revolución desconocida: Las Vacas, Coahuila, 1912”, es muy interesante debido a que se basa en los artículos del periódico *Regeneración*, fundado por los hermanos Flores Magón y Francisca J. Mendoza. En forma cronológica el autor narra cómo acontecieron los hechos en diferentes partes de Coahuila, no sin antes presentarnos un contexto sobre las generalidades de ese proceso histórico. Después, de manera más específica, se enfoca en los sucesos acontecidos en Las Vacas, Coahuila: guerrillas, tomas del tren, desabasto de alimentos y descontento del sector obrero. El texto concluye con la pérdida de Las Vacas a manos de los insurgentes con una acción trampera que no respetaba los momentos de paz pactados en la guerra.

El tercer y último capítulo, “¡Por la comuna anarquista!”, está dedicado a Anselmo L. Figueroa. Olvera comienza por señalar la relevancia de este personaje para el Partido Liberal Mexicano, y luego describe sus cualidades de lucha y destaca su importancia para el periódico *Regeneración*. Relata la historia de la comuna establecida en Edendale, California, creada por los hermanos Flores Magón y otros miembros del Partido Liberal Mexicano. Ofrece detalles de cómo vivían y subraya el

significado que tenía para ellos la impresión del periódico *Regeneración*, al cual ponían por encima de sus necesidades básicas, como el consumo de alimentos.

A lo largo del libro hay muchos nombres que sobresalen además de los hermanos Flores Magón. Considero que una de las riquezas de la obra es que los textos pueden ser leídos de primera mano, a través de las letras del autor. La utilización que éste hace de sus fuentes resulta pertinente, pues recurre a una amplia y oportuna bibliografía. De igual manera, el material hemerográfico del que se sirve es utilizado apropiadamente y las referencias que agrega son excelentes para poder conocer el contexto de los procesos que narra. En lo personal, pienso que el libro de Olvera resulta idóneo para conocer esa parte de la historia que la versión oficial oculta. Es un valioso aporte que desvela silencios y ofrece un panorama más amplio de los procesos históricos, sociales, políticos y culturales del siglo XX mexicano.

* Posgrado en Historia y Etnohistoria, ENAH-INAH.

Los invisibles del 68

Colectivo Memoria en Movimiento 1967–1971, 1968. *Estudiantes politécnicos en lucha*, México, Toma y Lee Editorial, 2020

Carlos San Juan Victoria*



En el 50 aniversario del movimiento estudiantil del 68 cristaliza una revolución en la narración de su pasado. Al relato heterosexual, universitario, de los liderazgos y de la clase media lo enriquecen, corrigen y matizan las voces de mujeres, de otras escuelas y de los brigadistas proletarios o de clase media baja. Es el caso del Colectivo Memoria en Movimiento 1967–1971, que agrupa a brigadistas de varias escuelas del IPN y que en este libro aporta la idea de un movimiento continuo, iniciado desde una huelga solidaria con la Escuela de Agricultura Hermanos Escobar en el año de 1967, que recorre los meses álgidos de la movilización y termina su asentamiento estudiantil en 1971, para proseguir en ejidos, pueblos y sindicatos, en una ola juvenil, ahora con escaso registro, en busca del pueblo.

En este libro se rescata el papel iniciador e innovador de los politécnicos para crear las organizaciones básicas del futuro gran movimiento, la coordinación instantánea de escuelas, la asamblea como centro de decisión y legitimidad, las brigadas. Recuperan así su gran aporte a las movilizaciones pacíficas y las batallas abiertas entre estudiantes, la policía y el ejército antes del 2 de octubre, y el cambio de vida que sufrieron los aspirantes a ingenieros, médicos, biólogos, economistas y físico-matemáticos, que en ocasiones migraron hacia pueblos, comunidades y sindicatos, y cambiaron radicalmente su futuro.

Es un libro peculiar, fruto de la organización y movilización de los exbrigadistas, costado con sus propios fondos, de gran formato y formación cuidada, con fotos, volantes y una muestra de la gráfica del movimiento, que en ese entonces estuvo nutrida por los talleres gráficos de las principales escuelas de arte, la Esmeralda, la Academia de San Carlos y la Escuela Nacional de Artes Plásticas.

Éstas son algunas de sus voces, fragmentos apenas que quieren incitar la curiosidad del lector para encontrarse con un gran libro:

“Presentación”. Felipe de Jesús Galván Rodríguez, estudiante de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, IPN, 19 años en 1968, p. 13

Hace cincuenta años teníamos alrededor de veinte años, hoy contamos, a lo sumo, con veinte años de vida; y ese es el tiempo que nos queda para hacer cosas. Porque los sesenta o setentaitantos años que hemos vivido, están gastados. Por eso ahora hemos decidido escribir de aquello que hicimos los que poco hemos escrito [...] Vivimos como estudiantes en el IPN desde la breve huelga solidaria y triunfante de la Escuela de Agricultura Hermanos Escobar en 1967, hasta el genocidio echeverrista del 10 de junio de 1971 [...] Pocos y poco hemos escrito, permitiendo con ello generar visiones desde parciales hasta mitómanas o ignorantes que reza textos (de cuyo autor preferimos ni recordar su nombre) como el siguiente: “el movimiento se inició en la UNAM, después se sumaron los politécnicos”...

“Una chispa puede encender la pradera. La represión gubernamental provoca la revuelta estudiantil”, pp. 39-40

La noche del 26 de julio, decenas de jóvenes golpeados de las *vocas* 2 y 5 llegaron a Economía del Politécnico en el Casco de Santo Tomás para informar sobre la represión. Había un festival de música de protesta con Judith Reyes. Al pedir la palabra y narrar la represión, el festival se constituyó en

asamblea y demandaron el cese de los jefes policiacos y el deslinde de responsabilidades; votaron por el paro de actividades. [...] Las luces de alerta se prendieron entre los líderes y organizaciones democráticas de las Escuelas de Zacatenco, el Casco y las vocacionales. De inmediato se organizaron y citaron a una reunión el sábado 27 de julio y acordaron llevar a cabo asambleas en todas las escuelas del Politécnico el lunes 29 de julio para votar el paro de clases en apoyo a las vocacionales 2 y 5, y a las preparatorias universitarias [...] Ese sábado 27 de julio, una tras otra, las escuelas profesionales de Zacatenco, el Casco de Santo Tomás y las Vocacionales declararon el paro y se aprestaron a entablar comunicación y coordinación con las escuelas y facultades universitarias, para que se sumaran al paro estudiantil [...] Cabe recordar que hacía menos de un año, los politécnicos organizamos una huelga en apoyo a la Escuela de Agricultura Hermanos Escobar de Ciudad Juárez, y había sido muy exitosa. Allí ensayaron la organización por representantes; allí practicaron las movilizaciones y el asambleísmo como método democrático de decisión.

“Un rayo de esperanza. Vivencias en el Movimiento Estudiantil de 1968”. Myrthokleia Adela González Gallardo, del Instituto Técnico Industrial Wilfrido Massieu, IPN, 23 años en 1968, pp. 219–220

Hice mis estudios superiores en la Escuela Técnica Industrial Wilfrido Massieu del Instituto Politécnico Nacional y fui representante de mi escuela ante el Consejo Nacional de Huelga. En un principio, los compañeros querían que yo me quedara en la cafetería para que les hiciera de comer, ya que era la única mujer. Pero no acepté. Yo quería conocer cómo estaban organizados y quiénes participaban en el CNH [...] El 27 de agosto, después de que terminó la enorme manifestación que culminó en el Zócalo, nos rodeó el ejército. Soldados con bayoneta calada y tanques. Todos gritaban: “júntense y no corran”, pero veíamos cómo aplastaban a algunos de nuestros compañeros y corríamos para todos lados... [...] El 18 de septiembre, cuando el ejército tomó la Universidad, yo me encontraba allí con el profesor Heberto Castillo, Marcelino Perelló y otros estudiantes. Nos avisaron y vimos que se acercaba el ejército y rodeaba los edificios con los tanques y carros militares. Algunos gritaban: “¡corran, suban a los árboles!” Yo corrí entre las tanquetas hacia la Facultad de Odontología. Seguí corriendo, logré subir al toldo de un carro y brinqué la barda de piedra que está frente a esa escuela. Varios estudiantes y yo corrimos hacia la iglesia que está enfrente. Tocamos a la puerta, nos

abrieron y nos protegieron [...] en la mañana [del 2 de octubre] asistí a una asamblea del CNH cuyo objetivo era preparar el mitin que se realizaría por la tarde en Tlatelolco para exigir el retiro del ejército y de las fuerzas federales del Casco de Santo Tomás, sede principal del Politécnico. Al llegar, un compañero me comentó: “Ya que las mujeres están trabajando tan fuertemente, les corresponde el papel de maestras de ceremonias”. Nos propusieron a mí, por parte del IPN, y a la compañera Marcia Gutiérrez, de la Escuela Nacional de Odontología de la UNAM. Se llevó a cabo la votación y por un voto gané yo. Florencio López Osuna y José David Vega me ayudaron a elaborar el discurso con el cual presentaría a los oradores que participaran en el mitin.

“Segundo ataque a la Vocacional 7, Tlatelolco”. Iván Jaime Uranga Favela, alumno de la Vocacional 7, 17 años en 1968, p. 184

Las balas esparcían fragmentos de vidrio, zumbaban por nuestras cabezas, desprendían pedazos de pared y techo. Por un momento cesaron. Al intentar incorporarme, volvieron con más intensidad mientras mantenía mi cara y mi cuerpo lo más pegado que podía al piso, inerte, inmóvil. Desde esta posición, observaba cuatro o cinco cuerpos de compañeros totalmente quietos cercanos a mí, pero no percibía sangre. Los disparos cesaron. No me moví. Desde el suelo y hasta donde alcanzaba a ver, no se veía ningún movimiento. No se escuchaba ruido alguno. Todo era silencio, y lo primero que cruzó por mi mente fue, estamos muertos.

Humberto Campos Meza, alumno de la Escuela Técnica Wilfido Massieu, IPN, 16 años en 1968, pp. 240–241

La defensa del Casco de Santo Tomás, sucedida el 23 de septiembre, fue la batalla más fuerte que se dio en el movimiento del 68. Empezó a las seis de la tarde del 23 y terminó hacia las seis de la mañana del día siguiente. Organizamos esa batalla entre varios compañeros de las diferentes escuelas del Casco. Nuestra consigna es que antes de ser médicos o ingenieros, teníamos que ser primero hombres. Teníamos claro que, pasara lo que pasara, defenderíamos a nuestras escuelas, nuestra libertad y dignidad. Un querido amigo, Linares, de la ESCA, falleció en esta defensa, fue secuestrado y cercenado. Su cuerpo apareció en un *locker* de la Escuela de Medicina al día siguiente. Estaba tan golpeado que era prácticamente irreconocible. Aprovecho este medio para agradecer a todos esos vecinos que me prestaron ayuda a mí y a mis compañeros para que pudiéramos salir de la batalla del

Casco vivos. También agradezco a los jóvenes de la colonia Anáhuac, Tlatilco y Tlaxpana que se nos unieron en la lucha contra los soldados y granaderos represores.

José Guillermo Palacios Suárez, estudiante de la Prevocacional 4, IPN, 18 años en 1968, pp. 246–247

Contra los granaderos podemos, contra el ejército es otro cantar, pero también los podemos enfrentar. No tenemos su armamento, pero tenemos mucho ingenio y mucha dignidad, dijo en asamblea de la Vocacional 7 la Tere Cuéllar. En los talleres de ingenio, creatividad... y mucha dignidad nos preparamos, acopiamos aceite, mucho aceite, incluso quemado, del que desechan en los talleres de servicio. Juntamos tubos de PVC. Encargamos a compas de Tultepec lo más que se pudiera de cohetes de los que se usan en las fiestas tradicionales de los pueblos.

Canicas, muchas canicas. También tachuelas, un chingo de tachuelas. En los talleres de las Vocacionales 3 y 7 y de la Wilfrido Massieu, afilamos electrodos, de esos que se ocupan en la soldadura eléctrica. Y en los talleres de soldadura se fabricaron ballestas: un tramo de solera soldado en la punta media a un tramo de ángulo; en los extremos de la solera curvada, perforaciones para pasar un tramo de cable de acero: el resultado es una ballesta hechiza. Ése era nuestro arsenal, claro, aparte de nuestras compañeras entrañables de siempre: las molotov y piedras de siempre, complementadas ahora con resorteras y hondas [...]

—Y mira lo que son las cosas, Myrtho; 23 de septiembre: 1956, 1965, 1968. En 1956, el ejército tomó el Casco de Santo Tomás para clausurar el internado y el comedor estudiantil, pero permaneció allí dos años. Hubo encarcelados y acusados de “disolución social”, dirigentes como Nicandro Mendoza, y expulsados muchos otros, uno de ellos representante de la Prevocacional 4: Arturo Gámiz García.

—¿El mismo que se levantó en armas en Chihuahua en 1965?

—El mismo que el 23 de septiembre de 1965 intentó tomar el cuartel.

Luis Meneses Murillo, estudiante de la Escuela Superior de Físico–Matemáticas, IPN, 17 años en 1968, p.105

Como lo afirmé con anterioridad, al salir de la escuela, me fui incorporando a los movimientos campesinos del norte del país. En Sonora, he participado de manera permanente de 1977 a la fecha. Participé en la formación de las nuevas organizaciones regionales, como Fondos de Autoaseguro Agrícola, Asociaciones Rurales y Uniones Ejidales, y finalmente fui promotor y fundador de la UNORCA (Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas), la cual dirigí nacionalmente de 1989 a 1997, año en el que entré como diputado federal de mayoría por el Distrito 7 de Sonora por un partido de izquierda. Así, sobre todo en los años setenta y ochenta, muchos otros compañeros y compañeras se integraron en otros movimientos campesinos, participaron en luchas sindicales, magisteriales y sindicales universitarias; se incorporaron como profesores en nuevas escuelas públicas, como los CCH y la UAM o, como en mi caso, en escuelas y universidades en varios estados de la república.

Severiano Sánchez Gutiérrez, estudiante de la Escuela Superior de Físico-Matemáticas, IPN, 18 años en 1968, p. 129

En agosto de 1972, me incorporé a una zona indígena del sur de Sonora, con el propósito de iniciar mi reeducación ideológica para transformarme de un joven de ciudad a un trabajador del campo, autosuficiente y dedicado a la labor de concientización de los campesinos. En esos años de persecución, por seguridad corté toda comunicación con mis familiares y amigos.

En 1974 trabajé durante un año como obrero, en sindicatos de la construcción y las maquiladoras que se ubican en la ciudad de Nogales, Sonora. Ahí desarrollamos varios movimientos en coordinación con la liga de soldados, por mejores salarios, seguridad social y derecho a la creación de sindicatos de trabajadores.

En 1975 me trasladé a la zona de Naucalpan, Tlalnepantla y Azcapotzalco, en donde había un auge de movilizaciones de trabajadores de empresa, incorporándome al trabajo como obrero, para desde dentro de la fábrica impulsar los sindicatos independientes. La represión y la persecución hacia nosotros los activistas era muy intensa porque en esos años la Liga Comunista 23 de Septiembre distribuía su periódico *Madera* y la policía detenía parejo, tanto a los de la liga como a los activistas obreros.

En 1978 me proponen reforzar el trabajo de organización en la sección 147 del Sindicato Nacional de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos y Similares ubicado en Monclova, Coahuila, la cual contaba con 14 mil obreros en tres turnos de la empresa Altos Hornos de México. De inmediato me contrato como obrero dando inicio a la organización departamental en coordinación con un grupo de obreros que ya venían luchando desde 1975.

Mario Ortega Olivares, estudiante de la Escuela Superior de Ingeniería Mecánica y Eléctrica, IPN, en 1968, p. 164

En la primera mitad de 1968, descubrí el libro *París, la revolución de mayo*, de Carlos Fuentes, en una antigua librería. Su lectura me despertó sueños de libertad, pero nunca creí que algo semejante pudiera ocurrir en un México tan deprimido [...]

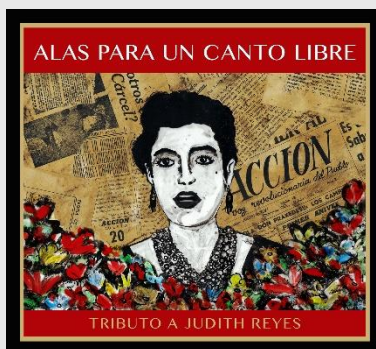
Formamos [luego del 68] un grupo de teatro popular con el apoyo de los Mascarones. Tras llegar a los barrios o escuelas, se improvisaban actos o *sketches* de tipo carpero. Al terminar la función, se abría un debate horizontal. Nuestro grupo se llamó Héctor Jaramillo, en memoria del querido compañero desaparecido por la represión diazordacista. Solíamos actuar con el poeta Leopoldo Ayala, Beatriz Münch y el pintor José Hernández Delgadillo. Junto con ellos constituimos el Faro, acrónimo del Frente de Arte Organizado. También se promovió el teatro comunitario en un galerón del Campamento 2 de Octubre, ubicado en la Zona Expropiada de Iztacalco-Iztapalapa, por invitación del legendario Pancho de la Cruz.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Alas para un canto libre

Alas para un canto libre. Tributo a Judith Reyes, México, Fonca / Urdimbre Audiovisual / Ediciones Pentagrama, 2021.

Liliana García Sánchez*



El proyecto

Este disco surge con la intención de crear un disco-documento; parte de un proyecto de investigación de largo aliento, trabajando y reflexionando la vida y obra de esta importante cantautora tamaulipeca, desde la historia oral y social. Ha sido vital la suma de diálogos, voces, memorias, testimonios; detalles e instantáneas del derrotero complejo y radical que defendió Judith Reyes, muestras del mundo social y cultural diverso que constituyó la izquierda de la segunda mitad del siglo XX mexicano. Mujer revolucionaria que debe ser visibilizada, como muchas otras mujeres fundamentales para la historia del arte y la militancia en México. Su riqueza biográfica, aunada a su lírica, teje para nosotros la historiografía velada de los hechos ocultos o signos de lo que ella llamó “la otra cara de la Patria”.

Se convocó a 16 cantautoras mexicanas de diversas trayectorias y generaciones, a fin de recuperar el canto y la fuerza femeninos en el papel cultural que ha cumplido el arte como parte inseparable de los movimientos sociales. Cada una aportó con su voz y su sensibilidad un sello particular, apropiándose de la melodía, haciendo

crecer el canto de Judith Reyes a través de su vuelo lírico. Reposicionamos así la obra de una mujer que rompió estereotipos y se atrevió a cantar y actuar contra el poder; y reiteramos la importancia de abrir espacios de expresión para estas figuras. Judith Reyes abrió brecha como mujer, activista y artista, para que actualmente otras continuemos nuestra labor, en lo formal y en lo subterráneo. Este disco es un esfuerzo colectivo, en el que participa Urdimbre Audiovisual A.C. en la producción musical, el músico Juan Pablo Villa en los arreglos y la dirección musical, y Discos Pentagrama A.C. en la distribución. Cabe señalar que este proyecto fue posible gracias a una beca de coinversión del Fonca-2019. Mi gratitud a todos ellos por sumarse a crear este documento sonoro, que ojalá despierte en las distintas generaciones una reflexión hacia el porvenir que deseamos construir.

Canciones de la radicalidad

Se buscó abrir un panorama temático centrado en la denuncia ante la represión, la desaparición, el encarcelamiento político y el despojo, así como las luchas ciudadanas y campesinas, pero también las estudiantiles. Una parte de la lírica de Reyes tocó inicialmente el género ranchero, romántico, comercial y popular. Una segunda parte concierne a su temática política e histórica, de central interés, pues ese giro representa un momento fundamental en la vida de la artista.¹

“Con los chicanos” (1961) es una canción que permanecía inédita. Dedicada a tantos mexicanos “mojados” cruzando la frontera con Estados Unidos, es testimonio de vivencias propias, cuando Judith cruzó a San Antonio, Texas, para cantarles a los soldados heridos por la Segunda Guerra Mundial; la intérprete, Amelia Escalante, camina con convicción en el arte militante; con su guitarra y voz apoya a diversos movimientos populares, similar a Reyes en muchos aspectos de su trayectoria.² También sin grabar estaba la “Canción de los desaparecidos” (1974), dedicada a un problema que seguimos enfrentando cruelmente en la actualidad, el cual Judith Reyes denunció en el exilio y en cada ocasión en que se presentaba. Sabina Barrios realiza una bella interpretación con música de Juan Pablo Villa, al igual que en el caso anterior.³ La “Canción de los presos políticos de México” (1970) fue parte de este particular instrumento de denuncia de lo que pasaba en México, cuando Judith cantó en Italia, en Francia y Alemania durante su exilio; con una sentida y magistral interpretación de una michoacana universal, Leticia Servín.⁴

El “Corrido a Camilo Torres” (1966) es una muestra del cancionero internacionalista de Judith Reyes; cantos a Cuba, a Vietnam, a Nicaragua, a Guatemala y Haití. Corrido dedicado al “cura guerrillero” colombiano, que dejó el sacerdocio para acompañar las filas del Ejército de Liberación Nacional en 1965. Es interpretado por Norma Chirino, nacida en la Ciudad de México, y que lleva en la sangre el fuego propio de nuestras amadas tierras chiapanecas; un sonido profundo de la feminidad blusera, salsa y sonera.⁵

Judith grabó “Gorilita, gorilón” (1965) en el primer disco con perfil radicalmente político, *Los restos de don Porfirio*.⁶ Argelia Ballesté interpreta esta canción desde la expresividad que le da su trayectoria teatral; crecida entre música, canciones y montajes de teatro popular, aprendió del compromiso y belleza anarquista de su padre, Enrique Ballesté (Ciudad de México, 10 de octubre de 1946–19 de septiembre de 2015), artista, cantor, teatrero, compositor y amigo, entre tantos, de Judith Reyes.⁷

“Tragedia de la Plaza de las Tres Culturas”, o “Tlatelolco”, que originalmente formó parte del disco *Cronología del Movimiento Estudiantil de 1968*, es interpretada al estilo tradicional por la voz hermosa de María Inés Ochoa. Judith la estrenó ese 1968 en los pasillos de Lecumberri, ante los presos políticos entre quienes estaba su esposo, Adán Nieto Castillo, abogado defensor de obreros y trabajadores.

“Las razones de Lucio” es una canción que denota la admiración e identidad que Judith tuvo hacia el líder guerrerense Lucio Cabañas. Julia González canta desde una raíz veracruzana cultivada en lo musical por su padre, Roberto González, nacido en Alvarado.⁸

Elia Crotte eligió desde el principio la canción “Los Monicacos” (1976), pues recuerda haberla cantado cuando formaba parte del grupo Los Nakos y en memoria de la cálida amistad que muy joven tuvo con Judith, quien representó para ella una fuerte influencia e inspiración.⁹

Para la lucha de colonos en el campamento 2 de Octubre, hacia los años setenta, Judith Reyes compuso y dedicó un disco: *Iztacalco y la revolución pobrista de América Latina*.¹⁰ De ese álbum, Nina Galindo interpreta con su inconfundible voz blusera y un arreglo de aires norteños la canción “Iztacalco”, que homenajea a los líderes, mujeres y niños que enfrentaron y sufrieron los embates de la represión, para lograr la que hoy conocemos como colonia Campamento 2 de Octubre.¹¹

“Los restos de don Porfirio” (1964) es una de las primeras canciones políticas que escribió Judith, y da título al primer disco que antes mencioné. Valentina Barrios la interpreta con su grupo, Los Indómitos, logrando una versión rockera, que retoma el enojo y el arrojo para decir las verdades acalladas.¹²

Judith escribió “Rebeldía rural” al involucrarse con los movimientos campesinos del norte del país hacia 1964. Margarita Cruz y Mayra Cebreros, actual miembro de Los Nakos, y Zeiba Kuicani, del trío huasteco Xochicanela, logran un ensamble maravilloso de voces para esta importante canción. La figura de Margarita Cruz sobresale por su trayectoria artística y militante; alternó y conoció de cerca a Judith Reyes, coincidiendo en muchos puntos de vista y motivaciones de su labor.¹³

El disco se encuentra a la venta en librerías de Educal y Gandhi.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Véase Judith Reyes, *La otra cara de la Patria*, México, CCU Tlatelolco-UNAM, 2019.

² Amelia es maestra de formación y desde 2007 ha dedicado su talento a la protesta social y la niñez. Es autora musical en el video documental *Barricadas de Cherán*, de Salvador Díaz. Participa en las actividades del CLETA-UNAM y la Brigada para Leer en Libertad. Además de su constante acompañamiento a diversos movimientos sociales mexicanos, mantiene relaciones con comités de solidaridad internacionalista, cantando para eventos solidarios con Cuba, Nicaragua y Chile.

³ Sabina nació en la Ciudad de México en 1999. Hija del músico Francisco Barrios, el Mastuerzo, y de la artista plástica y titiritera argentina Julieta Tabbush. Empezó su carrera musical desde los 7 años, dando muestras de una gran sensibilidad acústica y manejo de la voz. Ha continuado su formación y carrera musical en Neuquén, Argentina, siempre con una visión crítica de la realidad.

⁴ Leticia es de Morelia, Michoacán. Radica en la Ciudad de México desde 2001. Posee una voz poderosa, profunda sensibilidad y gran capacidad como compositora. Tiene en su haber varias producciones discográficas, la más reciente de 2018, su disco *La fiera borrasca*, canciones inspiradas en poemas de sor Juana Inés de la Cruz.

⁵ Escritora desde muy joven de versos y décimas inspirados y dedicados a la vida, a la naturaleza y a los valores más puros de la humanidad, ha formado parte de otros proyectos musicales, entre ellos el grupo Sonido Psicotropical, además de ejercer la docencia musical infantil desde hace varios años.

⁶ *Los restos de don Porfirio*, México, edición personal, 1965. De fundamental importancia, este disco tuvo una segunda edición en 1973 y una tercera en 1977, esta última ilustrada por Rius.

⁷ Argelia es actriz, dramaturga, artesana y cantora, además de estudiante de antropología. En 2015 comenzó a construir el Archivo Enrique Ballesté-Grupo Zumbón. Coordinó la investigación y contenidos del libro *Antología dramática: Enrique Ballesté 1 y 2*, México, Fonca, 2017.

⁸ Julia González Larson fue marcada por la música desde el calor del vientre materno. Su papá, el trovero veracruzano Roberto González, es uno de los destacados miembros de la generación fundadora del rock rupestre en los años ochenta, con el desaparecido Rockdrigo González.

⁹ Elia Crotte Franco, nacida en Tijuana, es narradora, cantante, actriz, compositora y escritora. Inició su actividad artística muy joven en el Distrito Federal, como integrante del grupo Los Nakos. Con ellos vivió el 68 y las brigadas estudiantiles; proviene del movimiento político y cultural del Centro Libre de Experimentación Teatral y Artística (CLETA), compartiendo el canto con Enrique Ballesté, León Chávez Teixeira, Judith Reyes y José de Molina.

¹⁰ Judith Reyes, *Iztacalco y la revolución obrista de América Latina*, México, Cánticos Proletarios, 1976. Nótese la dimensión Latinoamericanista que Judith le da al movimiento de Iztacalco.

¹¹ Nina ha formado parte del dueto Cayo y Colmillo, el grupo Mezclilla con Roberto Ponce, los Teen Tops, el grupo Follaje, y a partir de 1989 se integra al grupo Y Sigue la Mata Dando.

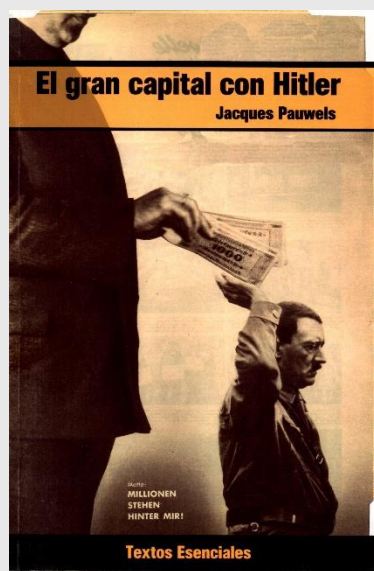
¹² Valentina Barrios Crotte creó un camino propio continuando la labor de sus padres, Elia Crotte, y Francisco Barrios, El Mastuerzo. Es creadora escénica, compositora, cantante, gestora y trabajadora del arte y la cultura. Los Indómitos son Diego Godínez, Carlos-Charlie Santana y Gonzalo Luna.

¹³ Margarita Cruz (Talca, Chile, 1948), cofundadora, con Anthar López, de la Peña Tecuicánime, reconocido centro de difusión de folklore y canto nuevo. Representa a México en diversos foros y festivales internacionales. Como solista participa en la Peña "Chile Ríe y Canta" en Santiago de Chile. Mantiene un homenaje permanente a Violeta Parra, Lucha Reyes y Emiliano Zapata, entre otros.

El gran capital con Hitler

Jacques Pauwels, *El gran capital con Hitler*, traducción de Fina García, Quito, Edithor, 2019

Ángel Chávez Mancilla*



El historiador de origen belga y residente en Canadá, Jacques R. Pauwels, publicó en 2017 *Big Business and Hitler*, cuya traducción al español apareció en 2019 y fue titulada *El gran capital con Hitler*. La investigación se centra en la pregunta: ¿a quién benefició el gobierno de Hitler?, cuya respuesta lleva la pesquisa al estudio de los beneficios económicos y políticos generados por dicho régimen, con lo que se pone en escena a un actor colectivo que se encuentra ausente en la mayor parte de la historiografía sobre el régimen nazi: los dueños de los monopolios.

En la primera parte del libro, dedicada al impulso que el gran capital dio al Tercer Reich, se describe el temprano apoyo de los empresarios alemanes a Hitler, quien desde la década de 1920 ya contaba entre sus mecenas a magnates como Heckmann, Bruckmann y Bechstein. Sumado a esto, se retrata que en la misma década

obtuvo también el respaldo de grandes *businessmen* estadounidenses que aplaudieron su proyecto, por ejemplo, el publicista William Randolph Hearst.

El autor propone que, entre los motivos por los que Hitler recibió el apoyo de los empresarios, destaca que lo consideraron la mejor opción política para obtener sustanciosos beneficios, lo que se cumplió años después, cuando los monopolios se enriquecieron gracias al empeoramiento de la situación de los trabajadores alemanes, y más todavía de la utilización de trabajo forzado o esclavitud que realizaban los prisioneros de guerra. Como demostración se mencionan los monopolios alemanes y estadounidenses de la rama automotriz, química, minera y del acero, que se vieron beneficiados de este tipo de explotación, y para quienes la guerra abrió un mercado beneficioso en demasía.

Una vez planteados los motivos por los que Hitler llamó la atención de los empresarios, el autor describe la situación que le permitió ascender al gobierno gracias al consenso del gran capital, que decidió impulsarlo como la opción más favorable a sus intereses ante los estragos de la crisis de 1929 y el constante ascenso del Partido Comunista de Alemania. La relación entre Hitler, la gestión capitalista del Partido Socialdemócrata de Alemania durante la República de Weimar, y la posterior represión a socialdemócratas y comunistas también es retratada como producto del interés del capital.

En este apartado del libro se refuta la concepción personalista de que los planes de guerra son sólo atribuibles a las concepciones ideológicas de Hitler y se traen a cuenta los intereses de los monopolios. De igual forma, se debate la idea de que el gobierno nazi ejecutó políticas de un “Estado de bienestar”, y la afirmación de que los empresarios fueron sometidos por el gobierno y no cómplices. Para demostrar su posición el autor refiere datos de las ganancias que obtuvieron las empresas antes y durante la guerra, mientras los trabajadores caían en la pobreza.

La segunda parte del libro está dedicada a estudiar las relaciones de los monopolios estadounidenses con el proyecto político de Hitler. Inicia con la exposición de la temprana interpenetración del capital estadounidense y el alemán por medio de fusiones, consorcios y venta de empresas y bancos alemanes a los estadounidenses y viceversa. Para comprobar este proceso, Pauwels destaca casos famosos de monopolios con asiento en Estados Unidos que fueron tempranos colaboradores del proyecto fascista de Hitler, como la Standard Oil, IG Farben, Ford, General Motors, DuPont, National City Bank, IBM, ITT.

Una vez que el autor explicó la interrelación de los capitales y situó las políticas de Hitler como una forma de garantizar los principales intereses de los empresarios, completa el cuadro recordando que algunos de los más poderosos miembros de la cúpula empresarial estadounidense habían mostrado afinidad a Mussolini y, por tanto, no fue extraño que luego hicieran lo mismo con su contraparte alemán. De este modo, aunque el autor se detiene en algunas particularidades, su explicación se salva de encerrarse en el marco de los aspectos subjetivos, que identifica como derivados y no como el móvil principal: “el entusiasmo por Hitler fue mucho menos una cuestión de personalidad que de relaciones sociales y económicas”. Sin embargo, esto no le impide mencionar algunos ejemplos de empresarios estadounidenses que compartían no sólo las posiciones anticomunistas de Hitler, sino también el antisemitismo y la idea de una gestión autoritaria.

Otro aspecto relevante del segundo apartado del libro es la demostración de que el apoyo del gran capital estadounidense al nacionalsocialismo alemán no se interrumpió cuando ambos países entraron en guerra. Esto sucedió porque no convenía a los monopolios perder las ganancias generadas por la producción de corte bélico, razón por la que algunos empresarios eran partidarios de la extensión de la guerra. Así pues, el autor establece la constante colaboración del capital estadounidense con Hitler en la década de 1920, por medio del financiamiento de las actividades políticas y grupos paramilitares del futuro dictador gracias a los donativos que fluían a través de las empresas filiales en Alemania y por aquellas en las que el capital estadounidense tenía buena parte de acciones. Para la década de 1940 el apoyo se expresó con la ininterrumpida producción de los insumos necesarios para continuar la guerra.

Además de exhibir los acontecimientos históricos, Pauwels debate con las concepciones historiográficas que buscan desligar los monopolios estadounidenses del ascenso del régimen nazi y sus crímenes, como la visión que niega que aquéllos se beneficiaron del trabajo esclavo de los prisioneros de guerra, de la producción de armas para Hitler y del mercado que la guerra generó. Demuestra que los monopolios estadounidenses nunca fueron privados de sus dependencias en Alemania, que gestionaron desde países neutrales durante la guerra. También da cuenta de que en las operaciones militares se respetaron las empresas de capital estadounidense y únicamente de forma excepcional fueron destruidas por bombardeos. Ello permite al autor conectar estos intereses con la movilización de las fuerzas de Estados Unidos para evitar que el ejército soviético ocupara más territorio, lo que

tenía importancia geopolítica, pero también económica, pues significaba la pérdida de capital invertido en las plantas de producción.

Este segundo apartado del libro cierra con una reflexión sobre la culpabilidad de los empresarios, pero no se remite a elementos morales para explicar la actuación de éstos, sino que enfoca la cuestión desde una perspectiva material que devela detrás de las acciones humanas la necesidad de los magnates de responder a la dinámica capitalista que exige maximizar los beneficios a costa de trabajo esclavo y pauperismo de los obreros, aunque no por esto el autor retira la culpabilidad de los dueños de los monopolios. Esto le permite señalar que el problema del nazismo debe ser comprendido con el trasfondo de la dinámica capitalista, y se encamina a señalar que la existencia del capitalismo implica la latente posibilidad de que se repita una situación similar si así lo requiriera la situación económica.

El epílogo, “La historia, ¿una bobada?”, es una invitación a reflexionar sobre los intereses políticos, económicos e ideológicos que subyacen a las corrientes de interpretación dominantes, que buscan evadir la responsabilidad que el gran capital tuvo en el surgimiento y desarrollo del gobierno nazi en Alemania, así como las responsabilidades de los monopolios y específicamente de los empresarios. La crítica a esta historiografía no se queda en el ámbito teórico, sino que da ejemplos de captación de investigadores, secciones y departamentos de historia de universidades estadounidenses que, por medio de las fundaciones de los monopolios, fomentan la publicación de interpretaciones complacientes al gran capital y alejadas de las interpretaciones materiales, y más de las marxistas.

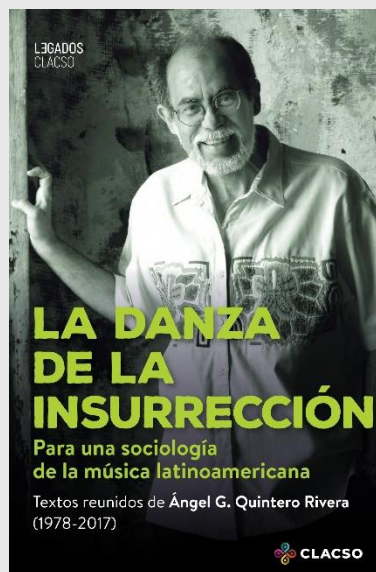
De esta forma el libro cierra acentuando que la historia sigue siendo un campo de batalla en que las producciones historiográficas no pueden ser analizadas de forma ingenua, divorciada de los intereses materiales y políticos de autores e instituciones y de quienes financian las investigaciones.

* Posgrado en Historia y Etnohistoria, ENAH.

La danza de la insurrección

Ángel G. Quintero Rivera, *La danza de la insurrección: para una sociología de la música latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO, 2020

Víctor Manuel Guerra García *



*A tu escuela llegué
sin entender por qué llegaba.
En tus salones encuentro
mil caminos y encrucijadas.
Y aprendo mucho
y no aprendo nada.*
Rubén Blades, “Maestra Vida”

La música y el baile han acompañado, como expresión artística, a la humanidad, pero siendo el arte parte de la forma de entender su realidad y espacio, no se puede

disociar de los estudios históricos y sociológicos. No es el arte por el arte lo que se debe explicar, sino el arte como parte de los procesos históricos. Entonces tenemos que la música y el baile son por sí mismos susceptibles de ser considerados fuentes. Al respecto, en su trabajo *La danza de la insurrección: para una sociología de la música latinoamericana*, que reúne nueve ensayos, Ángel G. Quintero Rivera aborda procesos sociales diferentes, y para ese análisis acude a la música y el baile como parte de sus fuentes, construyendo una interesante metodología.

El autor nos comparte: “Mi interés en el análisis que vincula cultura y política siempre ha estado presente en mi carrera académica, aunque definitivamente fue modificándose y madurando en el transcurrir de las investigaciones”. No es que el autor haya sentido un repentino interés sino que más bien fue consolidando y perfeccionando una forma de trabajar: “el estudio de la música y el baile afroamericanos (latino, creole y anglo) me demostraba que los análisis no podían centrarse sólo en su dimensión clasista, aunque no se pudiera obviar”.¹ Así es como la experiencia y las formas de observar y preguntar van perfilando los resultados de nuestros trabajos.

Hay algo que destacar de esta selección de textos: está en orden cronológico y gracias a este detalle podemos observar cómo el autor desarrolla paulatinamente su metodología en torno a la cultura popular, con “Socialista y tabaquero. La proletarización de los artesanos”, que salió a la luz en 1978, como el inicio de este recorrido a través de su labor académica. Se podría considerar un parecido con *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, no por acudir a la metodología de E. P. Thompson sino por tratar de establecer como línea de investigación la proletarización de los artesanos, proceso en el cual identifica una tradición de lo que es disenter, además de que expone los diversos mecanismos que adoptan los gremios para poderse instruir desde círculos de estudios hasta lectores en voz alta mientras ellos trabajan. Se entendía que la superioridad y diferenciación entre los estratos, posteriormente clases, no se ligaba a una cuestión meramente económica sino más bien de instrucción y práctica política. En este aspecto se puede observar que las mujeres tienen un papel muy importante y se pugna por su integración antes que su rechazo, ya que ellas constituían un eslabón imprescindible en el proceso del tabaco.

El autor propone que un factor principal en este proceso es el fraccionamiento del trabajo, debido a que, al menos en el caso del tabaco, cuando las empresas deciden separar un proceso en dos plantas diferentes se rompe la cadena de produc-

ción/instrucción artesanal. En el caso de los zapateros, por ejemplo, se llegó a establecer que la producción final era individual y ya no existía una intervención de cada persona en tareas específicas. Este ensayo trata de presentar los elementos culturales que se mantienen; de ahí que acuda a la cimarronería y trate de esbozar los elementos que están presentes en todo este devenir, contribuyendo así al desarrollo del análisis de clases como grupos que actúan históricamente, en las relaciones profundas y complejas entre estructura social y acción humana.

La salsa funge como eje conductor de varios trabajos del libro, no porque sea el tema analizado, sino porque el autor encuentra en ella elementos que nos permiten detonar y extender el análisis. En el ensayo “*Vuelcita, con mantilla, al primer piso. Sociología de los santos*”, publicado originalmente en 2003, se nos habla de la hispanidad en Puerto Rico y el Caribe. La sociedad caribeña es resultado de una serie de entrecruzamientos y sincretismos culturales que son visibles en el baile y la música. Retomando el trabajo titulado *El país de cuatro pisos* de Estela Cifre de Loubriel, el autor propone que la sociedad puertorriqueña podría categorizarse como “de cuatro pisos”, y que en ella se percibe un proceso de “blanqueamiento” en el que la migración española cumple un papel importante. Entonces, las manifestaciones que traen los inmigrantes españoles rebeldes, quienes no se someten a las reglas establecidas, se conjugan con el lenguaje, baile y música de los cimarrones, esclavos africanos rebeldes, que son los que acogen a estos españoles. Por ejemplo, según analiza la canción “Escapulario” de Roberto Roena y su Apollo Sound (1969), la estructura del canto se liga inmediatamente a la canción flamenca, además que los pasos de la bomba, baile popular de Puerto Rico, y el flamenco son muy similares. No sólo utiliza la música y el baile como elementos de estudio, sino también el lenguaje, palabras en las que encuentra ciertas posibilidades significantes que van apuntalando esta idea de entrecruzamientos.

Los cánones artísticos de occidente se convirtieron en el parámetro de comparación para las manifestaciones musicales del Caribe, por lo cual, al tratar de “occidentalizar” la música no se entendían las particularidades de la misma. Por ejemplo, se dejaban de lado dos aspectos relevantes: el tiempo de la ejecución y la estructura del canto, que generalmente era antifonal. En el ensayo “Del canto, el baile... y el tiempo”, que fue publicado en 1998, se aborda la sociología de la música a partir de las propuestas de Theodor W. Adorno y Max Weber, pero lo que resulta interesante y enriquecedor es que no las asume, más bien plantea una serie de cuestionamientos, las va desmenuzando en un plano técnico musical. Su intención es poner en perspectiva la idea de occidentalización de la cultura, es decir, los cánones

musicales de Europa. Desde su propuesta nos aporta la hipótesis de que los europeos no llegaron a establecer una estructura sino que la estructura ya existía pero era diferente; los tiempos e intenciones de las ejecuciones musicales también lo eran, y por ello durante mucho tiempo lo folklórico quedó fuera de los aspectos musicales formales. El autor pone especial énfasis en que las piezas de los periodos más reconocidos de la música clásica tienen referencias a cuestiones de la cultura popular; entonces no hay una disociación entre música clásica y cultura popular, que más bien se complementan en tanto que se concientizan la una a la otra.

Gracias a esta reflexión es que propone su concepto de “música mulata”: la estructura de la música occidental fue adaptada de varias formas en las prácticas musicales del Caribe, en lugar de imponerse por completo, y, por tanto, no se perdió del todo la identidad de esa región, sino que se construyó una nueva que reconoce la música occidental y su estructura como parte de la música caribeña y sus raíces. En “La afro-historia y los estudios culturales de-coloniales”, publicado en 2015, nos muestra no sólo una metodología sino toda la forma en que concibe y diferencia los estudios culturales: se puede hablar de un fenómeno en particular, pero éste siempre trae detrás un proceso de construcción de significaciones y conflictos que se muestra a través de diversos mecanismos, ya sea con las interacciones entre clases, o la resignificación de ciertos conceptos o símbolos ligados a una condición social. El autor lo ejemplifica bien a partir de la propaganda publicada en torno a *Gran fuga*, álbum de Willie Colón cuya portada es un cartel al estilo del FBI, donde aparece el trombonista como si fuese un delincuente buscado. Una campaña amplia por Nueva York y el calificativo de “peligroso” son la forma como relaciona el pasado rebelde de los cimarrones y jíbaros en el Caribe con el músico neoyorkino. El autor sostiene que aquélla es una propuesta decolonial porque contiene una transformación del concepto de “rebelde” y de cómo se asume tal condición, es decir, no de forma pasiva sino orgullosa y al límite de las normas.

Lo anterior, muy apreciable lector, sirve como invitación a buscar este título no sólo para su lectura sino para reflexionar acerca de nuestro quehacer académico. ¿Cómo construimos conocimiento y cómo nos construimos a nosotros mismos para poder hacerlo? Podemos leer hasta el cansancio y devorar las bibliotecas, pero aun así no tendríamos el material necesario para la construcción del conocimiento si no observamos nuestra realidad y lo que la rodea, aquello que nos define como individuos y comunidad.

Para cerrar esta reseña podemos citar lo que el autor le respondió a su prologuista, Jesús Martín Barbero, en una conversación: “Estoy estudiando música porque quiero investigar la salsa y para ello lo que necesito indagar no son sus letras sino sus sonidos”; a lo que enfáticamente añadió: ‘porque lo que quiero saber es qué carajo es eso de lo popular, lo que hay de popular en la salsa, lo que la hace popular’.²

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Ángel G. Quintero Rivera, *op. cit.*, p. 14.

² *Ibidem*, p. 20.

Los mineros toman la palabra

VV. AA., *Los mineros toman la palabra*, 2a. ed., México, Sección 17 del Sindicato Nacional de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos, Siderúrgicos y Similares de la República Mexicana, 2019

Iván Arti3n Torres Urbina*



Este libro es el resultado del proyecto de historia oral “Los mineros toman la palabra, Taxco 2019”, que llevó a cabo un equipo de trabajo conformado por habitantes de Taxco, en el estado de Guerrero, así como estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), convocado y coordinado por Francisco Pineda Gómez.¹

Ese proyecto nació fuera de lo académico, como un esfuerzo colectivo que ayudara a llamar la atención, en primer lugar de la población de Taxco, sobre lo que implica el trabajo en las minas; sobre quienes día a día, por años y décadas dejan su vida debajo de la tierra, los obreros mineros; sobre las condiciones de vida de sus familias; sobre su larga lucha de huelga, que en 2019 cumplió 12 años, “en que las banderas rojinegras ondean en las entradas de las minas, por conseguir un trabajo

digno, mejores condiciones de vida y seguridad, no sólo para ellos, sino para que nuevos trabajadores tengan un poco de certidumbre en el trabajo”.²

El equipo trabajó desde enero de 2019 para diseñar el proyecto, acordar la colaboración con la Sección 17 del sindicato minero, convocar públicamente a los mineros por medio de programas de radio locales, invitar a otros personalmente, realizar las entrevistas, transcribirlas, editarlas ligeramente, juntar fondos para la publicación del libro, diseñarlo, maquetarlo y publicarlo, para finalmente presentarlo, entregarlo y repartirlo³ el 11 de julio del 2019 en el auditorio del local sindical minero de Taxco, en la conmemoración del día del minero.

El libro fue publicado bajo autoría colectiva para enfatizar el carácter colaborativo del trabajo, tanto del equipo como de quienes prestaron su voz y contaron sus historias de vida.

Que esas voces, sus historias y sus memorias emerjan, enredadas en cada letra y cada palabra que componen este libro. Que sus palabras nos permitan asomarnos a sus vidas, como obreros mineros; a su dignidad; a sus dolores y rabias. Pero también, al orgullo de ser quienes son y mirarse las manos y la vida llenas de trabajo e historia.⁴

Fue financiado colectivamente y publicado de forma autónoma bajo el sello de la propia Sección 17 del Sindicato Minero y distribuido de manera gratuita, primero, entre las familias mineras y habitantes de Taxco, y más adelante durante el homenaje póstumo realizado a Francisco Pineda Gómez, en el posgrado en Antropología Social de la ENAH.

El libro se compone de las historias de vida de 21 obreros mineros, activos y jubilados; tres mujeres participantes activas de las Guerreras de Plata, organización conformada por mujeres de las familias mineras; y un relato autobiográfico que fue entregado por escrito. Se compone de tres partes:

- Entrevistas individuales: Saúl Castrejón Carteño, Rufino Lagunas González, José Inés Covarrubias Calixto, Ángel Soto Castañeda, Álvaro García González, Guillermo Macedo Sánchez, Roberto Ocampo Reyes, Jesús Aguilar Naranjo, Manuel Embriz Gómez, Refugio Martínez Hernández, Eusebio Roa Martínez, Florentino Sotelo Alanís y Apolinar Maximino Bahena Avilés.
- Entrevistas de grupo: *a)* Guerreras de Plata: Alicia Labra Pereyra, Rosa Martínez Damián y Felicitas Ramírez Ávila; *b)* Miguel Guzmán, Sergio Peñaloza

y Salvador Quinto; c) Víctor Sánchez Silva, Salvador Rivera y Jesús Almeralla; d) Jesús Lagunas Pérez y Valdemar Díaz Menes.

- Memoria escrita: Tesifonte Astudillo Escarramán.

En este libro, desde las voces mineras que se levantan en sus páginas, uno se puede asomar a qué implica ser minero y trabajar bajo tierra, a altas temperaturas y niveles de humedad, entre humo y gases; siempre amenazados por la muerte, y perseguidos por la memoria que se impregna en donde compañeros, amigos y familiares han muerto. Un trabajo que, señalan con insistencia, tiene horario, pero nunca se sabe si terminarán la jornada con vida, lo cual mantiene una constante angustia que pesa sobre las familias; en el que llegar a jubilarse no implica escapar de la mina, pues los persigue en forma de enfermedades relacionadas con su trabajo. Un trabajo del que se extraen inmensas riquezas y, sin embargo, ellos y sus familias van siempre perseguidos por la pobreza, enfrentado un constante desprecio de las instituciones gubernamentales, las empresas y, en no pocas ocasiones, también de la población. Un trabajo envuelto en total oscuridad, en donde la lámpara significa vida; pero también, que les enorgullece, porque implica vigor, conocimiento, relaciones fraternas, con el que no pueden dejar de construir sus sentidos identitarios. Considerando todo esto se puede comprender la insistencia de los mineros en mantener la huelga hasta hoy, a más de 14 años de iniciada, y su añoranza por volver a escuchar la sirena de la mina anunciando el regreso al trabajo.

El equipo de apoyo anuncia por qué decidieron que fueran las voces mineras las protagonistas del libro, y que ellos pasaran a segundo plano:

Esto es lo que uno podrá encontrar, no en la voz de quienes conformamos el grupo de apoyo, sino en la de estos hombres, obreros mineros, y estas mujeres, esposas, nietas, compañeras de vida y lucha. Su voz directa es la que habla aquí y la que importa. Por eso el título es *Los mineros toman la palabra*. No seremos nosotras y nosotros quienes intentemos hablar por ellos, ni los que hablaremos de ellos. ¡Son ellos mismos los que tienen la palabra tomada! Nosotras, nosotros, quienes colaboramos en este proyecto, a lo más, agradecemos sus historias, sus voces, sus palabras y les rendimos un pequeño e insignificante homenaje a sus vidas, a su trabajo, a su dignidad, y como regalo, les ofrecemos lo único que también nosotros tenemos en nuestras manos: nuestro trabajo.⁵

También son enfáticos en expresar los motivos que originaron el proyecto y el libro, situado fuera de lo académico, desde una participación y militancia social, negándose a que sus voces opacaran las de los mineros, verdaderos protagonistas de sus propias historias, trabajo y vida.

En este mundo, controlado por quienes se hacen ricos a costa del trabajo de nosotras y nosotros, nos enseñan a maravillarnos con las riquezas; a admirar a quienes las poseen; a anhelar ser como ellos; a embelesarnos con lo que nos venden. Y al mismo tiempo nos enseñan a ignorar a quienes con sus manos y sus vidas trabajan día a día, ya sea en una fábrica, en el campo, en el taller, en la oficina, en los mercados, en las calles y las plazas, o como en este caso, en las minas [...] En una región minera, como Taxco, se admira su catedral y sus iglesias; sus callejuelas que van serpenteando entre cerros; la plata que se luce y se vende en los escaparates y tianguis. [...] Pero poco o nada se habla de estos trabajadores que rascan con sus manos en la tierra, día a día, hora a hora, soportando la asfixia, el calor y la oscuridad.⁶

Desde aquí se asoman también los objetivos que se propusieron llevar a cabo el proyecto y la publicación del libro, de la forma en que lo hicieron.

Esperamos que [...] quien lea este material, sea familiar de un minero, sea habitante de Taxco y los poblados de la región o de otras partes del país y del mundo, pueda conocer la vida y el trabajo minero, sentir respeto por su dignidad, sentir admiración por su trabajo, sentir indignación ante las condiciones en que los empresarios mineros los hacen trabajar, no sólo aquí sino en cualquier parte del mundo. Y esperamos, esto sirva para darnos cuenta de la importancia que tienen las y los trabajadores en general, y en este caso en particular, los mineros y su trabajo, así como su lucha por defender su dignidad y sus derechos, por los que todos deberíamos de luchar.⁷

Por último, es importante nombrar al grupo de apoyo, que estuvo conformado por Dulce María Rebolledo, Marisa Pineda Gómez, Rosa Virginia Pineda Gómez, Salvador Ávila, Rodrigo Espino, Lya Naranjo, Alma Rosa Gutiérrez, miembros de familias originarias de Taxco; Monserrat Cabrera Castillo, Alejandra del Ángel Romero, Tesia Cruz Loustaunau, Patricia Rodríguez, Víctor Manuel Guerra García, Jimena Guadalupe Lozano Gracia e Iván Arti3n Torres Urbina, estudiantes de licenciatura en Historia y de los posgrados en Historia y Etnohistoria y en Antropología Social de la

ENAH; Pablo Camacho y María de los Ángeles Garza. Fuimos convocados y coordinados por Francisco Pineda Gómez, en lo que sería su último proyecto, en el cual es un orgullo haber participado.

* Profesor de asignatura en las licenciaturas en Etnología y Antropología Social y doctorante en Antropología Social, ENAH.

¹ Francisco Pineda Gómez fue un comprometido luchador y militante social originario de Taxco, Guerrero. Dedicó su investigación, por alrededor de 30 años, a escudriñar la historia social y militar del Ejército Libertador del Sur y su amplio proyecto revolucionario. Autor de la tetralogía publicada por Editorial Era: *La irrupción zapatista. 1911* (1997), *La revolución del sur. 1912-1914* (2005), *Ejército Libertador. 1915* (2013) y *La guerra zapatista. 1916-1919* (2019); y profesor del posgrado en Antropología Social de la ENAH, falleció en septiembre del 2019.

² VV. AA., *Los mineros toman la palabra*, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 9.

⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

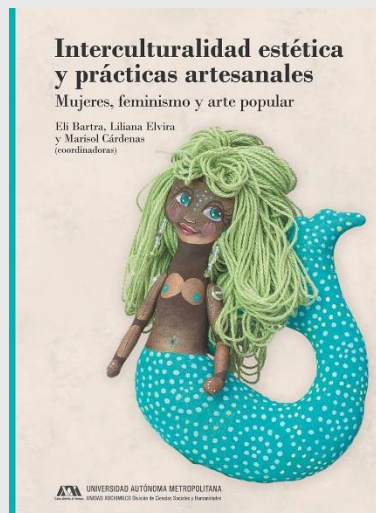
⁶ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁷ *Ibidem*, p. 10.

Interculturalidad, feminismo y arte popular

Eli Bartra, Liliana Elvira y Marisol Cárdenas (coords.), *Interculturalidad estética y prácticas artesanales. Mujeres, feminismo y arte popular*, México, UAM-X, 2019

Abraham Nahón*



Este libro es un trabajo colectivo coordinado por las investigadoras Eli Bartra, Liliana Elvira y Marisol Cárdenas, con una excelente obra de la artista Vanessa Salas para ilustrar la portada. Como investigadora pionera en estudios sobre feminismo en México (hace más de 40 años) y actual coordinadora del doctorado en Estudios Feministas en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Eli Bartra ha aportado una visión crítica y singular al trabajar desde hace años el arte popular desde una mirada feminista. Dos investigadoras que también colaboran como coordinadoras y con textos analíticos refrendan un diálogo intergeneracional e interdisciplinario en estos importantes estudios. Es Bartra quien desde la introducción plantea la ruta crítica y sentido del libro: arte popular, feminismo, interculturalidad, tradición y

modernidad, relaciones asimétricas, diversidad regional, técnicas y prácticas artesanales. Todo ello, transitando en diversas realidades, ritualidades y escenarios de Ecuador, Brasil, Perú, Colombia, Uruguay y México, donde los coloquios han sido la estrategia empleada para incrementar la comunicación e intercambio de ideas entre investigadoras y practicantes del arte popular, tal como señala Bartra:

El principal objetivo de estos coloquios y de la difusión del conocimiento que de ellos surge es dar visibilidad al artesanado y al arte popular —realizado mayoritariamente por mujeres— cuya feminidad ha pasado inadvertida. Para lograr esta finalidad se pretende continuar y ampliar el diálogo tanto académico como con las artesanas a fin de enriquecer y profundizar cada vez más en el conocimiento de esta temática en nuestra América. En distintos países se ha estudiado el trabajo artesanal y el arte popular de las mujeres desde diversas disciplinas, pero, en buena medida, cada una de las estudiosas, y unos pocos estudiosos, se han encontrado un tanto aisladas, pues existen escasos espacios formales para entablar diálogos fructíferos en este campo.

Asimismo, nos muestra los antecedentes de este amplio proceso de organización colectiva en tres coloquios: el primero realizado en la UAM–Xochimilco en 2014; el segundo en la Universidad de Vale do Rio dos Sinos, en Porto Alegre, Brasil, un año después; y el último en el Instituto de Patrimonio Natural y Cultural en Quito, Ecuador, en 2017. En uno de los argumentos de su introducción aborda uno de los problemas centrales que nos plantea el trabajo artesanal/artístico hoy en día: “No hay proceso artístico, popular o ilustrado, que valga sin la comercialización y la recepción que cierra el círculo”.

Enfatizo este aspecto, ya que se ha demonizado la comercialización del arte en general: poco se discute sobre las estrategias asumidas ante las adversidades en la creación y venta de arte/artesanía; se prefiere la precarización de los/las artistas conforme al prejuicio de su “pureza”, de poder “vivir del aire”, de ejercer su oficio solamente “por amor al arte”, compitiendo por unas cuantas becas proporcionadas por el Estado —principalmente para una élite— o, en estas tendencias de la virtualidad, de sostenerse por los *likes* en las redes sociales. Bartra, en cambio, nos plantea cómo se fue ocultando por algunos mitificadores una realidad que en este libro se analiza, la cual implica reflexionar en la sobrevivencia de la producción de arte/artesanías locales con nociones de socialidad de saberes, de conocimientos y de abordajes con una estética singular, derivadas de sus propias comunidades. Ello sin dejar de mirar algunos de los riesgos y dificultades que

enfrentan los mercados locales (o el mercado alternativo) en su lucha contra el mercado hegemónico, dominante.

El artículo “Artesanía patrimonial y comercio justo”, de Catalina Sosa, señala alguno de estos aspectos al relatar experiencias de comercio justo en el Ecuador. Sin duda, es un tema central, donde se requiere hacer una distinción entre ciertos mercados alternativos y regionales. En esta necesaria reflexión histórica y presente, hay que rescatar en nuestro país, por ejemplo, esa “economía de un sistema de mercados en México”, como denominaron los antropólogos Malinowski y Julio de la Fuente a su estudio pionero realizado en 1940 en el valle de Oaxaca. La pregunta nodal sigue vigente: ¿cuál es la función de los pequeños y numerosos mercados distribuidos por esa región? Claro que, adaptada a nuestro tema de interés, en una etapa hegemónica de comercialización global, la pregunta implicaría todas las estrategias de difusión y ventas consideradas incluso en el despliegue de estos coloquios. Las técnicas utilizadas y rescatadas, las estrategias de enunciación, la inventiva de narrativas textiles, la construcción de lo femenino en objetos de cerámica, la resignificación en las representaciones estéticas contemporáneas, así como la noción de artesanía patrimonial, está continuamente haciéndonos pensar en estas otras alternativas de creación y de construcción de diversos sistemas de mercado.

“La interculturalidad antagónica”, planteada por Ileana Almeida, se refiere a las culturas indígenas que en su interacción dialogan con una cultura dominante que posee una visión colonial, y a cómo subyacen códigos y significados indígenas en rituales o imágenes femeninas. Tal es el caso, por ejemplo, de la Fiesta de la Mama Negra, celebrada en la ciudad de Latacunga y en las comunidades indígenas de Cotopaxi, en Ecuador, en la cual está contenida la divinidad andina de la Pachamama. Almeida indica cómo la presión del turismo y el mercado de masas van despojando a esta fiesta de su significado para convertirla en mera diversión para turistas. Según señala la autora:

La cultura colonialista pasó a ser la dominante y las culturas indígenas, las dominadas, de ahí que la relación que se dio entre ellas puede definirse como un caso de interculturalidad antagónica. No obstante la enorme presión que tuvieron que soportar las tradiciones indígenas para ser sometidas o hacerlas desaparecer a lo largo de los siglos posteriores al descubrimiento, se han dado no pocos procesos espontáneos de interculturalidad.

Así, se pueden entender esos procesos desiguales de la interculturalidad como inacabados, y por ende se deben revisar y analizar continuamente.

En el texto “Arte popular y artesanía en resistencia”, de Amanda Motta, se analiza cómo la mirada política implica una metodología y un posicionamiento hacia las mujeres. *Mene* en yoruba significa “nunca estar sola”; es el nombre asumido por un grupo de mujeres negras que han sido excluidas de diversos ámbitos sociales y laborales, por lo que reivindican su derecho a un trabajo creativo (no sólo relacionado con quehaceres domésticos) en donde la artesanía se vuelve una forma de resistencia para tratar de luchar contra una situación lapidaria que la investigadora Angela Davis ha señalado desde la década de los ochentas: “Las mujeres negras de la clase trabajadora viven un triple prejuicio: por ser mujeres (en una sociedad patriarcal), negras (en una sociedad racista) y por ser de la clase trabajadora (en una sociedad clasista)”. El ensayo reflexiona sobre este grupo de mujeres negras recientemente creado en el municipio de São Lourenço do Sul en el sur de Rio Grande do Sul, Brasil.

Siguiendo esa indagación sobre la estética y ritualidad afrodescendiente, Marisol Cárdenas analiza “El habla del agua en los altares afrodescendientes: una estética ritual cimarrona”, que es parte de su investigación transdisciplinaria afroestéticas. El texto se centra en la fuerza multidimensional de los altares afrodescendientes, en el habla del agua y en los símbolos comunitarios que implican lenguajes y objetos diversos:

Es así que el altar, al ser un hecho estético a descifrar —razón por la cual pudo camuflarse en mestizajes diversos—, logró acompañar los pasos de este pueblo a través del tiempo, siendo ese canal de comunicación y empoderamiento espiritual, a pesar de las condiciones de migración forzada que vivió gran parte de la población del continente africano.

Sin dejar de lado la noción política —un altar se vincula por ejemplo a Berta Cáceres, luchadora ambiental que dio la vida por el río Gualcarque— al inscribir estos actos creativos y de una interculturalidad estética crítica como un bastión político de equidad, justicia y reparación social.

De igual manera, podemos reflexionar con Danielle Araújo, en “A construção do feminino na produção dos objetos de cerâmica” en las localidades de Tope (Brasil) y Pucará (Perú) o con Ángelica María Cárdenas en “Cerámica Sarayaku: saber femenino, un acto de reafirmación”, que sobresale de entre las diferentes propuestas cerámicas por ser “un saber-hacer eminentemente femenino, en la región andina”, en la Amazonía del Ecuador, donde, según señala la investigadora, “el conocimiento en torno a la cerámica es privilegio de las mujeres [...] la mujer constituye el tronco que sos-

tiene la cultura del pueblo originario kichwa de Sarayaku, de ella se desprenden diferentes saberes que permiten mantener viva la tradición”. Nos provoca a pensar en las ritualidades de estos saberes de la cerámica, como la de Tlayacapan, Morelos (México), realizados por la artesana Felipa Hernández, cuyas piezas cerámicas denominó “Juego de aire”, utilizándolas en el proceso de curación ritual de los padecimientos que provocan precisamente los malos aires que se encuentran en la naturaleza. Tal como acota la investigadora Alma Barbosa, esta obra constituye uno de los raros conjuntos escultóricos que escenifican acciones colectivas con fines rituales.

El libro cuenta además con agudos análisis sobre arte textil: el de Fanny Montes sobre la “Mochila *wayuu*” (Colombia), el de Edla Eggert “O que aprendemos quando artesanamos juntas!” (Brasil); o “Mantas traperas, tradición textil en manos de mujeres” (Uruguay), de Paula Larghero, Hersilia Fonseca, Cecilia Jones y Virginia D’Alto. El ensayo “Quem tem medo da cerâmica e do barro...” de Roberta Barros y Leandra Espírito; así como “Los sonidos del silencio: música y estética feminista”, de María Guadalupe Huacuz; o los textos poéticos “Un pacto de ternura con la vida...”, del cantautor Patricio Guerrero, y “No me supongas”, de Diana Vallejo.

La reflexión de Eli Bartra en su trabajo “¿Borrar fronteras? Arte popular y artesanías”, es una mirada crítica a la globalización homogeneizante que abriga la posibilidad de pensar en la recuperación identitaria y cultural apoyándose también en esas diferencias/diálogos de la interculturalidad y sus aparentes fronteras. En la lucha entre naciones, entre identidades, entre arte popular y arte ilustrado, incluso entre el cuerpo desnudo y vestido, puede haber resignificaciones al considerar aquellas fronteras como punto de partida para la afirmación de diferencias que no impliquen desfavorecer a ninguno de los involucrados. Otro punto clave de su análisis es la noción de experiencia, la cual atraviesa la publicación y las metodologías adoptadas por investigadoras y creadoras.

El ensayo de Cynthia Martínez aborda la relación de los espacios arquitectónicos con los objetos que se exhiben para potenciar su significación, centrándose en la obra de la artista Claudia Fernández, específicamente en su exposición *Ceremonia*, albergada por el Museo Rufino Tamayo de Arte Contemporáneo, en 2017. Con una observación detallada, así como sugerentes cuestionamientos, el ensayo indaga en la puesta en escena de estos objetos de arte popular como activadores de nuevos relatos, que incrustados en espacios de arte contemporáneo logran una escenificación, una lectura y una contextualización creativa, estimulando con ello una experiencia distinta.

El análisis de artistas de Oaxaca es imprescindible, al ser un epicentro artístico y multiétnico en México y Latinoamérica. La investigadora Liliana Elvira aborda el trabajo de mujeres alfareras (Angélica Vásquez, Maricela Gómez, Teresa Mendoza y Sara García) en sus ejercicios creativos de autorrepresentación. Así, de manera creativa se visibilizan e implican en una obra densa que contiene narrativas, historias de vidas y leyendas bajo una inventiva popular que las coloca como sujetos activos, dándole su rostro femenino a un arte comúnmente invisibilizado y anónimo. La inmersión en su experiencia y significación de las diversas prácticas artesanales y estéticas es nodal para entender su posicionamiento como mujeres que afirman un arte popular en femenino. Esto se conecta con el texto “El arte textil permite ver, a través de otras mujeres, la propia vida”, de una artista oaxaqueña y amiga entrañable: Mariana Grapain. Ella describe momentos de su vida, genealogía y formación hasta llegar a la decisión de abrir su estudio textil para trabajar en colaboración con bordadoras y tejedoras. La tradición textil surgida de manera familiar y comunitaria al asumir con orgullo su ascendencia de Ixhuatán, en el istmo de Tehuantepec, adquiere un papel relevante en un oficio creativo donde Mariana ejerce la importante labor de rescatar iconografías sepultadas por el tiempo y relegadas por el mercado hegemónico. La tradición se ve amenazada por procesos industriales, pero eso mismo la dota de conciencia y la orilla a defender, desde (las escrituras de) los bordados, lo que pertenece a su (y nuestra) historia. Pero siempre a través de un diálogo entre las nuevas creaciones y el rescate de diseños tradicionales, en una constante tarea de invención que fortalece una estética propia que resuena en varias latitudes y coordenadas sensitivas. Con Mariana Grapain, así como con otras diseñadoras, artistas, artesanas, refulge la noción de experiencia de vida ante las adversidades que cada una de ellas ha tenido que remontar en un medio desigual, centralizado y dominado por hombres. Hay que insistir en estos procesos de afirmación, sustentados en la comunidad, en la solidaridad y la creatividad femenina que emerge con la fuerza volcánica de un saber oculto (u ocultado) por largos años.

* Profesor investigador, Instituto de Investigaciones en Humanidades, UABJO.

Evocar la libertad política, cultural y visual

Abraham Nahón, *Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2020

Rebeca Monroy Nasr*



Abraham Nahón nos sorprende con este libro (en esta segunda edición, revisada y ampliada), ganador del premio en Ciencias Sociales 2015, otorgado por la Universidad de Guadalajara, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Cátedra Jorge Alonso. Esta versión de la que fue su tesis doctoral nos muestra los caminos y complejidades de trabajar la historia social, cultural, plástica, artística en su natal Oaxaca. El libro busca encontrar, desde sus raíces, las condiciones vinculadas al contexto social, político y cultural que han permitido emerger a figuras sustanciales de un arte nacional, en el cual destaca la fuerte presencia de la cultura oaxaqueña. Esas identidades transfiguradas, trasmu-
tadas que nos han dado visibilidad más allá de las fronteras, son las manifestaciones artísticas, plásticas, fotográficas. El autor cava profundo y con ello va gene-

rando la lectura histórica de las imágenes. Logra observar, desde un horizonte crítico y agudo, un México que abarca desde la gran riqueza prehispánica hasta las artes más contemporáneas.

Impresionante por su densidad conceptual, metodológica y analítica, el texto fue dividido en cuatro capítulos. El primero, “Panorama de la cultura y las artes (visuales) en Oaxaca”, contiene sus propuestas de identidad, visión “edénica” de Oaxaca, la institucionalización y sacralización del arte y la resistencia como elemento central de su discurso. En un segundo momento, “Los protagonistas y socialidades conflictuadas en la plástica en Oaxaca”, analiza el muralismo, desde Tamayo como afluente antagónico que recupera en real dimensión, hasta Francisco Toledo, Rubén Leyva y Alejandro Santiago como artistas paradigmáticos por sus acciones sociales y sus quehaceres artísticos. En el tercero trabaja sobre los “Colectivos de arte en Oaxaca: del grafiti a la gráfica contemporánea”, dando paso a entender la importancia de la formación de grupos en diferentes áreas de las artes visuales y el surgimiento de colectivos, sobre todo en 2006, con el movimiento social oaxaqueño del magisterio y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Se refiere a espacios como el Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca (IAGO), talleres de gráfica y colectivos como ASARO, Alalimón, Tlacuache, Bicu Yuba, Penelópe, Lapiztola, Arte Jaguar, Tlacolulokos, entre otros; o agrupaciones como la de los fotógrafos reunidos en Luz 96, que fue absorbido por el Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo. La cuarta parte, “La dimensión sociocultural de la fotografía en Oaxaca y la construcción de una memoria visual en disputa”, es una de las más interesantes para los que habitamos la vida fotográfica, más adelante veremos por qué.

A lo largo del libro, Abraham Nahón muestra cómo la sociología puede y debe trabajar con el tiempo histórico, con los antecedentes para llegar a un presente inmediato. Y en ello se centra el autor para mostrarnos cómo al viajar en el tiempo logra develar y deconstruir los discursos hegemónicos institucionalizados y difundidos desde tiempos inmemoriales. Para ello, recorrerá desde la época prehispánica hasta el año 2006, fecha emblemática y definitoria en la vida de los oaxaqueños y de muchos otros, pues con un movimiento social fuera de serie dieron la vuelta al mundo, buscando encontrar justicia, equidad y equilibrio en las relaciones laborales y humanas.

Es un texto estructurado con bases muy sólidas donde al autor discute y se apoya en pensadore(a)s, teórico(a)s e historiadore(a)s relevantes como Theodor Adorno, Walter Benjamin, Gisèle Freund, Susan Buck-Morss, Roland Barthes, Marc Augé,

Bolívar Echeverría, Maurice Halbwachs, Herbert Marcuse, Susan Sontag, Georges Didi-Huberman, Nora Rabotnikof, Ana Longoni, John Mraz, entre muchos otros a quienes les otorga un espacio del andamiaje a desarrollar para este trabajo tan fino, amplio y puntual.

Es decir, el autor nos muestra cómo ese estado del sur de México que se llama Oaxaca puede ser el epicentro y gestor de movimientos artísticos y culturales detonadores, no alienados ni hegemónicos, que van de la “periferia” nacional a la esfera internacional. Porque así es Oaxaca y su producción plástica, que incide en el mundo cultural rebasando fronteras. Pone de relieve la fuerza del materialismo histórico y dialéctico como marco conceptual y trabaja los diversos temas de lo macro a lo micro en un constante ir y venir. El elemento permanente es justamente el contexto que conoce y desarrolla de manera profusa, lo que le brinda la referencialidad y la claridad necesaria en cada página del libro. Debo decir que no es un material de fácil lectura; al contrario, quien ha leído a Benjamin y sus pasajes sabe de lo que hablo; baste recordar ese maravilloso texto del “aura” y la época de la reproductibilidad técnica que el pensador anunció con una madurez inusual antes de morir a los 48 años. Abraham Nahón ha introyectado a sus autores: los cita, los refiere y los pone en la palestra cuando es necesario.

Así va cosiendo, tejiendo, bordando y poniendo el dedo en la llaga, porque usa términos y un lenguaje que recupera por un lado, al tiempo que crea y sugiere por el otro; palabras que definen con claridad lo hegemónico y antihegemónico, lo gubernamental institucional, lo disfuncional, lo turístico, lo que le resta dignidad e identidad a los oaxaqueños. Cuestiona la “guelaguetzificación de la oaxaqueñidad” (p. 36 *et al.*), o bien, las maneras que han adoptado algunos productores visuales para dar cabida a una visión folclorizada y totalizadora del indigenismo, de los mitos, de las presencias zoomorfas en las obras construidas con lenguajes que penetran en el *streaming* del arte, sin la esencia y la calidad que han tenido otros artistas de la resistencia evocados por el autor en cada episodio.

Nahón cuestiona también la genialidad del artista, claro está, pues sabe que se parte del trabajo y del aprendizaje, vinculados con un ingrediente más: la concientización de los contextos históricos, sociales y visuales que preñan las imágenes de un elemento más clarificador, como en las “imágenes sociotelúricas”, como las llama. Cuestiona sobre todo el mercado del arte, en el ámbito del valor de uso, valor de cambio y valor estético, imágenes en reposo, imágenes en lucha, tiempos de creación, del disenso, del despertar con los horizontes de resistencia. Contra la

toxicidad política, aborda la disrupción, colectivización y carácter contestatario de las imágenes.

En una especie de *flash back*, parte de 2006 hacia atrás para reconstruir y romper el *continuum* de la historia, con horizontes en resistencia y su desmontaje. Va esclareciendo las políticas culturales de su estado para comprender el mercado del arte, de las galerías, de las exposiciones y la función que han tenido en cada etapa del desarrollo de la plástica oaxaqueña. Momentos luminosos de artistas visuales que han decantado desde otro imaginario, sin poner a la venta ni pisotear o mercantilizar el sentido de sus obras cuestionando lo hegemónico del arte oaxaqueño. Mientras unos artistas fundan su trabajo en la necesidad expresiva y comunicativa, otros han entrado en el estilo del trabajo de sus antecesores, pero con un sentido meramente mercantil. El autor analiza las diversas etapas que ha vivido la bella Oaxaca, como capital, teniendo el privilegio de contar con la presencia de Francisco Toledo, ante la de otros personajes como Harp: capacidad de negociación que se ejerce en pos de la defensa de los pueblos y sus costumbres, antes que verse avasallados por la voracidad del mercado.

Así, la gran fama nacional e internacional de Toledo y su talento negociador —de quien por cierto aparece en este libro una excelente biografía político-artística— le permitieron la defensa interna de su historia patria para la producción y realización de museos, de centros de arte como el IAGO y el Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo (CFMAB), en donde se realiza resguardo fotográfico de gran altura, considerado patrimonio nacional. La conservación y difusión de obras de arte contemporáneas, prehispánicas y coloniales permiten que el estado tenga memoria viva de su pasado.

Es muy visible el talento de los oaxaqueños, de origen mixteco, zapoteco y de otros grupos; son admirables sus raíces prehispánicas, su temple colonial, su defensa contemporánea, la presencia política de la COCEI (Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo) desde los años setenta, de un pueblo como el juchiteco, que erige su defensa de manera clara como el primer territorio libre de México. Es pues un texto que abre la puerta a la comprensión del arte pictórico, escultórico, gráfico y fotográfico de la entidad y sus regiones.

Debo confesar que me emocionó particularmente la sección referida a la dimensión sociocultural de la fotografía y la memoria visual en disputa, con los recuentos históricos de cómo se obtuvieron los medios para impulsarla, de los personajes que se encargaban de hacerlo y, sobre todo, de su desarrollo. Un desfile de artistas

gráficos, muchos de ellos bajo la mirada del fotógrafo Roberto Donís. El autor revisa con cuidado a los primeros viajeros fotógrafos y a los que han visitado el estado y sus regiones; a los que se sintieron atraídos por Juchitán (y el istmo de Tehuantepec), un pueblo atractivo para los viajeros. Fotógrafos como Tina Modotti y otros más que con el tiempo visitaron la región, como el propio Manuel Álvarez Bravo, quien realizó ahí una de sus imágenes más emblemáticas de todos los tiempos: *Obrero en huelga, asesinado*, de 1934 (de la que David Fajardo ha realizado un interesante análisis en su tesis doctoral). Y cita a fotógrafos como Graciela Iturbide, Flor Garduño, Lola Álvarez Bravo, Nacho López, Juan Rulfo y un sinfín de nombres, en una especie de biografía visual del lugar. “Miradas antropológicas, documentales, poéticas que atisban la ciudad o se internan en las comunidades”, como señala Abraham Nahón (p. 249). Menciona la exhibición de la VI Bienal de Fotografía en 1993, antes de la apertura del Centro de la Imagen, el 4 de mayo de 1994, con Patricia Mendoza al frente (p. 258). Esta parte del libro permite conocer y apreciar a los pintores que refiere el autor, a los fotógrafos y a otros artistas gráficos; da aire, vuelo y mucho espacio para comprender lo que sucedía con los oaxaqueños y los adoptados. Para ello presenta una biografía laboral de la fotógrafa experimental Cecilia Salcedo, del combativo e irredento fotógrafo social Jorge Acevedo y del oaxaqueño comprometido Alejandro Echeverría.

Sobre las imágenes en disputa, el libro contiene un análisis profundo del trabajo que se lleva a cabo en ese estado del sur mexicano, que nos trae cada vez mejores noticias deportivas, como la de los niños mixes o triquis que practican baloncesto sin zapatos y que resultan increíbles en sus formas y estilos; las cinematográficas, con Yalitza Aparicio en el mundo hollywoodense; las musicales, con los maravillosos intérpretes que tocaban coplas europeas y nacionales en el proyecto que impulsó Ignacio Toscano, eventos que se celebraron por una década bajo el nombre de Instrumenta, con un éxito inusual. También con los combatientes maestros de la APPO, que dan muestras de valor y de una oposición clara y definida.

Este libro nos enseña cómo defender el terruño, defender lo auténtico lejos del folclor, defender lo suyo, lo nuestro, las claves de la identidad y del orgullo, cuando los artistas se apropian de un retrato de Benito Juárez y lo transforman en un personaje *punk*, de una foto de Graciela Iturbide y la hacen un grabado, del obrero en huelga muerto y lo “reviven” en paredes con gráfica y métodos alternativos y lo actualizan en el 2006, setenta y dos años después. Pero más aún, cuando la fotografía de Félix Reyes Matías, el cuerpo inerte del *Primer asesinado* del 10 de agosto de 2006, vuelve a mostrar la crudeza y violencia del régimen en turno. Señala el

investigador Nahón: “El fotógrafo aísla una realidad, pero a la vez la concentra en un instante como un relámpago que alumbra el presente” (p. 276).

Así de vigente es el arte que se propone en Oaxaca desde la veta alternativa, con su forma de trabajo colectivo e individual. El libro de Abraham Nahón pone en claro dónde está su mirador para ejercer la defensa de una historia que habla justo de los sentimientos de la nación, como señala Carlos Martínez Assad. Pues no sólo se ocupa de su estado, sino que atañe a la nación, en la preocupación por conservar, generar y promover un arte más allá de lo inmediato, pensado a largo plazo en el sentido de lo liberadoras que son la plástica, la gráfica, la fotografía, las imágenes memoriosas, las “sociotelúricas” que sacuden las conciencias. Pensar la urgencia de un destino claro, conciso, reflexivo, convencidos de la necesidad de una vida mucho mejor para nuestra población, lejos de la mirada conductora, hegemónica, arrasadora, incapaz, inmovilizadora, que revela el malestar y la barbarie, para encontrar salidas hacia un mejor país. Evocar y activar la libertad política, cultural y visual que forma parte de nuestras historias.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

El derecho a la política. Entrevista a Erika Bárcena

por Mario Camarena*

Erika Bárcena Arévalo es doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-CDMX), y forma parte del grupo de abogados que acompañó jurídicamente al pueblo de Cherán en su lucha por la autonomía en 2011. El Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación resolvió reconocer el derecho del pueblo de San Francisco Cherán a elegir a sus representantes municipales por usos y costumbres; esta resolución sienta un precedente, pues a partir de entonces el Tribunal retoma la autodeterminación de los pueblos indígenas como su bandera.

La abogada no sólo interviene en el juicio para defender el derecho del pueblo de Cherán a la autodeterminación, sino que está comprometida con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas en general, y considera que la vía judicial es una forma de dar voz a las comunidades para que les sean reconocidos sus derechos.

La entrevista la entablamos los miembros de la Fogata Kejistani: Rocelia Rojas, Yuen Torres, Juan Jerónimo Lemus, Mario Camarena y Lucero, para que la abogada nos narrara su punto de vista acerca del proceso jurídico y los entretelones del mismo, con el fin de que este conocimiento ayude a implementar estrategias jurídicas en nuevos procesos que buscan la autonomía. Erika Bárcena nos deja en claro cómo se va construyendo una estrategia de litigio sobre una base política, y en la plática sostiene que el derecho se debe someter a la política y no la política al derecho.

La entrevistada no sólo produce conocimiento, sino que está comprometida con la realidad que vive el pueblo; Bárcena es una militante de los derechos de los pueblos indígenas usando las armas jurídicas, con las cuales sale en defensa de la vida, es un relato que busca usar las leyes para impactar en la vida de los pueblos.

Erika Bárcena es una abogada que no nació en Cherán, pero que lleva en su sangre la sensibilidad para apropiarse del dolor que vivía la comunidad y usar las leyes en la defensa de la vida de los indígenas.

Esta mañana (del 29 de septiembre del 2018) queremos dialogar (Rocelia Rojas, Yunuen Torres, Juan Jerónimo Lemus y Mario Camarena) sobre cómo te involucras en el proceso jurídico que se implementó en Cherán por la libre determinación, y sobre el peso que tiene lo jurídico en este proceso de construcción de la autonomía.

Erika Bárcena (Erika): En el 2011 estaba estudiando la maestría en Derecho en la Universidad Michoacana, en la terminal de Humanidades, y me asignaron como asesor de tesis a Orlando Aragón Andrade. Un día me dice: “En Cherán recibieron una notificación donde el Instituto Electoral de Michoacán no les quiere reconocer el derecho a la libre autodeterminación, el pueblo quiere impugnar; me has contado que has estado vinculada al tema del litigio y a los amparos”. Me preguntó si quería integrarme a un equipo que se estaba formando y colaborar en la elaboración de la impugnación.

Los del equipo que nos integramos ninguno sabíamos nada de derecho electoral [...] yo no sabía nada, nunca me había involucrado con el tema, sólo en cuestiones laborales y de seguridad social porque yo trabajaba en el jurídico del Seguro Social. Teníamos tres días para hacer la demanda, nos pusimos a investigar de cómo le podíamos hacer, con conocidos [...] algo sabía del proceso de Cherán, Orlando nos había contado. Pensé: “No me cuesta nada. Les ayudo a hacer la demanda”. La presentamos un 14 de septiembre, con la lista de firmas que recolectaron en la comunidad. Del único que me acuerdo que estaba allí era de Trini Ramírez, de hecho, me acuerdo que estábamos en un café transcribiendo los nombres de todas las firmas, así, una tarea súper titánica.

Mario: ¿Dos mil cuatrocientas, no?

Erika: Acabamos de transcribir, nos fuimos al Instituto Electoral y presentamos la demanda. [...] yo honestamente pensé que ahí se había acabado. En el Seguro Social [donde trabajaba], siempre nos insistían que era una buena idea acercarse a los jueces y hacer lo que se llama el *lobby* o el “alegato de oreja”: vas con la jueza o con el juez y le planteas un poco el caso y tratas que lo entienda, que se involucre. Lo que realmente estás buscando es que se decida por ti con base en lo que tú estás argumentando. Le dije a Orlando que podíamos ir a la Ciudad de México a hablar con los magistrados, así que lo planteamos a la coordinación del pueblo y finalmente se decidió sí hacer estas visitas al Tribunal Electoral.

Mario: ¿Cómo llegas a convencer al juez, y al magistrado? Si tú te estás metiendo por primera vez en cuestiones indígenas y en el caso de Cherán.

Erika: Respondiendo a tu pregunta, Mario, lo que se decidió fue que en el *lobby* no se iba a hablar de las cuestiones jurídicas, eso ya estaba en la demanda. Más bien la idea era justamente que se hiciera una comisión en donde estaban varios integrantes de la coordinación general y que ellos explicaran cuál era el contexto, qué era lo que estaba pasando en la comunidad y por qué el hecho de que se reconociera la libre determinación no era sólo un tema de derechos, sino que era social y políticamente necesario para la vida de la comunidad. La dinámica de esas reuniones fue que nosotros hacíamos una introducción y la comisión era la que hablaba.

Mario: ¿Cuál era el argumento más fuerte que usaba la comisión para cuando estaba con los magistrados?

Erika: Híjole [...] había en el trasfondo un aire de discurso zapatista, de los acuerdos de San Andrés, de la libre determinación, de la marginación [...] histórica de los pueblos indígenas en términos generales, y en particular del consenso de la comunidad rechazando a los partidos políticos y apelando a sus instituciones propias como el símbolo de la democracia. Otro argumento fue que el Estado no podía garantizar la seguridad [...] conflicto por el que ha atravesado la comunidad, así recuerdo que se planteaba.

Mario: ¿El documento de la demanda ya lo habían elaborado ustedes cuando fueron con los magistrados?

Erika: Ya. La demanda primero se hace y se presenta en el tribunal, y después se busca a los magistrados. Para cuando fuimos, se estaba haciendo ya un proyecto de sentencia [...] así funcionan todos los tribunales que tienen más de un juez, le asignan el caso a uno, yo diría a un equipo, lo estudia, lo analiza, hace una propuesta que se llama *proyecto de sentencia*, luego ese proyecto se circula con todos los demás jueces o magistrados en este caso, después hay una sesión en la que se discute y cada magistrado se pronuncia con respecto al proyecto. El asunto de Cherán se lo turnaron al que era en ese momento el presidente de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, el tribunal más alto en materia electoral, entonces el asunto lo tenía el presidente.

Jerónimo: El que haya caído en la presidencia es bueno...

Erika: Yo creo que sí [...] la trayectoria que ha tenido el tribunal respecto de criterios relacionados con los derechos de los pueblos indígenas es interesante. A mí me parece que a partir del caso de Cherán el tribunal tomó los casos de derechos indígenas como su bandera, incluso el tribunal abrió una defensoría especial para los derechos políticos de los pueblos indígenas, de las personas y comunidades indígenas, después de la sentencia.

Mario: ¿Qué tanto retoma la sala la propuesta que hacen?

Erika: La verdad es que un poco. Cuando Cherán le pide al Instituto Electoral de Michoacán, el IEM, que le reconozca el derecho de la libre determinación, antes de resolver el Instituto pide dos opiniones académicas. Se les llaman *peritajes*. Uno lo hizo un abogado de la UNAM, del Instituto de Investigaciones Jurídicas, y el otro se lo pidieron a la Facultad de Derecho de la Universidad Michoacana, y como Orlando era quien trabajaba derechos indígenas, prácticamente el único, lo llamaron.

Lucero: De los que estaban, eran como tres.

Erika: En la Facultad de Derecho se lo dan a Orlando, que estaba terminando el doctorado en Antropología, y pues decide hacer algo más cercano a un peritaje antropológico. Para la realización del documento se hace una serie de entrevistas. Además, Cherán es un pueblo reconocido como indígena que cuenta con algunas instituciones políticas. Al momento en el que tuvimos que hacer la demanda, lo que hicimos fue retomar varias cosas del peritaje. En junio de 2011 se había aprobado la reforma de derechos humanos, una reforma que se hizo a la Constitución Federal. México había firmado y ratificado todos los tratados de derechos humanos habidos y por haber, pero en el país eran letra muerta. Aquí la Constitución y la ley eran lo único que valía. Pero aprovechando la reforma, también incorporamos a la demanda algunas opiniones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos e invocamos la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la OIT. Lo que nosotros pedíamos en la demanda era poder elegir autoridades tradicionales por usos y costumbres. Viendo en retrospectiva, la demanda no era tan contundente como lo fue la sentencia, pues tenía una narrativa más genérica sobre la libre determinación. Lo planteamos más difuminado, por decirlo de alguna manera; no es que no lo tuviéramos claro, sino que lo planteamos un poco más difuminado y me parece que la sentencia del tribunal sí fue muy contundente. Nosotros no recuerdo que hayamos pedido consulta, pero la consulta termina siendo súper importante. Eso fue algo que salió del tribunal, entonces creo

que retomó el espíritu de lo que estábamos pidiendo, pero lo reforzó bastante, eso sí hay que reconocerlo.

Mario: ¿Ustedes definen el concepto de uso y costumbre cuando hacen la propuesta?

Lucero: La verdad es que nosotros usamos ese concepto porque era el que se usaba en la Constitución.

Erika: Ya hay varias posiciones respecto a los “usos y costumbres”, que no existe en purépecha. En algunos contextos se usa como una expresión que denigra; en otros se refiere al derecho que se produce en las comunidades, pero la verdad es que fue como un término que empezó a salir en las reuniones con la coordinación general y que se quedó, que se plasmó como parte del discurso.

Mario: Ustedes usan una bibliografía antropológica y jurídica, retoman la parte escrita. Lo que no aparece es la memoria oral en su argumento jurídico para defender el uso y la costumbre.

Erika: Tiene que ver con la estructura del campo jurídico. Hacemos un esfuerzo por construir la estrategia jurídica a partir del diálogo y nosotros somos los primeros en tener una posición crítica frente al derecho. Creemos que el derecho se debe someter a la política y no la política al derecho. La construcción de la estrategia jurídica es ya una forma de hacer política.

Pero ese diálogo encuentra uno de sus límites en los tiempos del derecho, es decir, en los plazos. Aunque creemos que los movimientos sociales en general no tendrían que someterse a estos tiempos, en un juicio difícilmente se pueden flexibilizar. En este caso, teníamos cuatro días para meter la demanda al tribunal, contados a partir de que el IEM le notificó a la comunidad su decisión. Eso hacía imposible que nosotros hiciéramos un diálogo o pudiéramos entablar un diálogo a largo plazo como el que retoma la historia oral. Orlando, cuando hizo el peritaje para el IEM, realizó varias entrevistas que fueron utilizadas en el momento en que estábamos elaborando la demanda y además se discutió con la coordinación general. Creo que ahí hay diálogo en el sentido de que no hicimos la demanda y la presentamos como haría un@ abogad@ con una práctica “liberal”, por decirlo de alguna manera, sin consultar los términos con las personas que está defendiendo o sin tomar en cuenta la voz de la comunidad.

En el momento en que se iba a ejecutar la sentencia, acudimos a las fogatas a dialogar y se creó un tipo de colaboración, pero para nosotros resulta difícil pensar en abrir un diálogo con toda la comunidad por el tipo de trabajo que hacemos, que tiene una parte muy técnica. Sin embargo, siempre tratamos de que el espíritu de la lucha sea la guía de todas las acciones jurídicas. La dinámica ha sido que nosotros hablamos con las autoridades, en el entendido de que las autoridades bajan esa información a las asambleas y que ellos también recogen el sentir de la comunidad que luego nos transmiten. Si es necesario nosotros vamos a las asambleas, pero en general es una especie de diálogo intermediado entre el equipo jurídico y la comunidad. A nosotros nos enseñaron cuáles eran los usos y costumbres que iban a regir la ejecución de la sentencia.

Lucero: A mí me acaba de surgir una duda, porque siempre que quieren descartar ciertas partes del proceso de Cherán lo que la gente dice es que eso no son usos y costumbres, porque no era así antes. Entonces a mí como abogada me toca vincular ciertas cuestiones del derecho con la memoria e historia. La historia oral te limita y es poco lo que puedes decir o aportar, porque tarda mucho tiempo en la elaboración de los documentos, y estratégicamente es mejor decir qué se entiende por usos y costumbres, sin dar una explicación histórica que después te limite, porque la costumbre y los usos se construyen y cambian. Los abogados no siempre entienden este proceso.

Erika: Nosotros lo hemos visto desde el punto político. Respecto del derecho, lo usamos mientras sirva a los intereses del movimiento, y hasta cierto punto hacemos lo mismo con la historia. En los casos de las comunidades que se quieren volver municipios por usos y costumbres siguiendo el camino de Cherán, el tribunal de entrada les ha dicho: “Quiero un peritaje antropológico para que diga si efectivamente hay usos y costumbres”, como una prueba de que políticamente como pueblos se rigen por usos y costumbres. A nosotros nos parece una barbaridad, les hemos insistido que lo controviertan y no dejen ese precedente, ¿por qué un antropólogo tiene que venir a decirte si existen o no existen los usos y costumbres? En el derecho internacional se ha establecido: si el Estado tiene una duda, a quien debe preguntar es a la comunidad. El Instituto Electoral de Michoacán solicitó, cuando estábamos ejecutando la sentencia, que la consulta se realizara con el mismo esquema de una elección: en casillas y boletas, y que tacharan sí o no (al gobierno por usos y costumbres) y que presentaras tu credencial de elector para registrarte. Nosotros dijimos no, porque la comunidad sabe cómo realizar sus nombramientos.

Cuando acabamos la demanda, una comisión de la comunidad y nosotr@s como abogad@s fuimos a hablar con el presidente del tribunal y sus secretarios. No regresamos ese mismo día a Morelia, y me acuerdo que yo falté dos días a trabajar en el IMSS. Un día antes tuvimos una reunión maratónica y al día siguiente nos fuimos al D.F., yo ni avisé ni nada. Me acuerdo de que después de la reunión en el tribunal estábamos en una casa en la colonia Roma donde la comisión iba a tener una reunión con otro colectivo. En ese momento dije: “Voy a renunciar al trabajo del Seguro Social. Yo quiero, quiero el activismo, la academia, eso es lo que quiero, no quiero ser burócrata el resto de mi vida”; además, un trabajo que no me gustaba. Al día siguiente hablé con mi jefa y me dijo pues, así como: “Qué onda contigo, ¿no?”. Le dije: “Voy a renunciar, si quiere me quedo lo que resta del mes tipo para sacar el trabajo”, y ella me dijo: “No, no te necesito [risas] yo hago el oficio”. Entonces en un día firmé y pues a partir de ahí cada fin de semana estábamos en Cherán e íbamos a la Ciudad de México.

La verdad es que Orlando y yo dejamos en *stand by*, yo la maestría y él el doctorado; casi vivíamos aquí. Y luego viene la sentencia y pues es una sentencia muy buena, todos estamos como muy contentos, la empezamos a leer y nos damos cuenta de que la sentencia ordenaba: primero, la consulta, y después, si la decisión era positiva, que se realizara el nombramiento. En Cherán ya estaban nombrados los Keris y se iban a presentar el día de las elecciones, porque era un año electoral, lo que podía ser violatorio a la resolución del tribunal.

Nosotros llegamos como a las siete u ocho a hablar con la coordinación general sobre la sentencia, un día antes de que se presentaran los Keris. Desde nuestro punto de vista, la sentencia era muy buena porque les estaba dando el derecho a nombrar a sus representantes, pero si los Keris se presentaban, significaba botar la sentencia que nos marcaba un camino. Si no lo seguíamos, estábamos mandando un mensaje al tribunal de que la resolución nos importaba un comino. Considerábamos que seguir el camino que nos marcaba la sentencia abonaría a la legitimidad hacia el exterior (en el sentido de que se entendería que estábamos actuando “conforme al derecho”, como se dice). Y es que fue un golpe para el gobierno del estado de Michoacán el hecho de que un tribunal reconociera como legítima la demanda del movimiento, es un precedente enorme, por lo que creíamos que era conveniente acatar la sentencia. La cuestión, nos dijeron, era que ya se había tomado la decisión en Cherán de nombrar a sus autoridades, y no podían en pleno jolgorio decirle a la gente: “No vamos a presentar a nuestros Keris”. Ahí fue cuando ofrecimos ir nosotros a las fogatas a explicar por qué creíamos que no era conveniente, y en la misma

reunión surgió la propuesta de que en lugar de presentar a los Keris se hiciera una marcha, exigiéndole al IEM la consulta. Entonces fuimos prácticamente a todas las fogatas para platicar la resolución y de cómo deberíamos actuar, junto con algunos de los Keris nombrados y otros compas de la coordinación.

La consulta que se realizó en Cherán cumplió los estándares internacionales: la llevó la propia comunidad, le quitó por completo el control al IEM que nada más vino a dar fe de que se llevara conforme a la convocatoria, pero nada más. Por ejemplo, el pueblo nombró a la comisión de escrutadores y el IEM tenía una comisión espejo, y las dos comisiones contaban pero la del IEM sólo para dar fe. Y eso terminó siendo muy útil porque después de la consulta, cuando se dieron las impugnaciones porque algunas personas dijeron que no las dejaron entrar en el momento de las asambleas, esta situación no adquirió fuerza por la presencia del IEM, que dio constancia de que no se negó la entrada a nadie.

Mario: ¿Qué pasó después?

Erika: Después de la consulta, los juicios, este, las negociaciones, ¡ah, bueno!, no, los juicios y después la elección del concejo, el nombramiento del concejo. Los tiempos [...] iban de acuerdo al calendario del Congreso del Estado y se tenía que nombrar un concejo interino, lo que fue el Concejo Municipal, en lo que se elegía el Concejo Mayor.

Finalmente el 5 de febrero de 2012 toman protesta los integrantes del primer Concejo Mayor; de hecho, el representante de la Oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos fue quien se las tomó. Pero antes, mientras estábamos organizando con el Congreso el nombramiento de este Concejo Municipal, un día vamos al Congreso con la intención de hacer un primer contacto, y nos damos cuenta de que se estaba aprobando la reforma a la Constitución local para adecuarla al artículo 2 de la Constitución federal. Era una reforma en materia de derechos indígenas y nosotros dijimos: “No pueden hacer esto”, porque no decía nada sobre los gobiernos municipales por usos y costumbres, como ahora el de Cherán. Sin consulta previa aprobaron la reforma, ¡no me esperaba que aprobaran la reforma sin consulta!, y en ese momento hubo un acuerdo de que se impugnaría en cuanto se publicara.

En marzo de 2012 se publicó la reforma y la impugnamos con un juicio de controversia constitucional ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación. En términos jurídicos nunca se había hecho, antes de Cherán nunca un municipio indígena había

ganado una controversia constitucional donde se reclamara un derecho, en este caso era el derecho a la consulta. Pero se ganó. Formalmente, entre comillas diríamos, porque lo que nosotros pedíamos era que se invalidara la reforma por no haber sido consultada previamente a los pueblos indígenas. Pero la Corte no ordenó la consulta y sólo dijo: “Esta reforma es inválida pero sólo es inválida para Cherán”. Fue una estupidez, porque la Constitución es una ley general, no puedes invalidarla sólo para alguien. Así que en estricto sentido en esa sentencia nos dieron la razón, pero la perdimos porque no ganamos lo que queríamos, que era en última instancia, a través de la consulta previa, meter el tema de los municipios por usos y costumbres como el de Cherán.

Pero ahí coincidió con que en ese momento se estaba reformando en el estado el Código Electoral. Fuimos al Congreso y les dijimos que tenían que hacer una consulta previa respecto del código, porque en Michoacán ya hay un municipio con nombramientos de autoridades a través de usos y costumbres, y es un derecho, y está plenamente reconocido por el tribunal electoral, y tienen que meterlo. Lo que nos dijeron fue que no tenían tiempo para consultar, porque tenían un plazo específico para sacar la reforma. Nosotros les dijimos entonces que, aunque no consultaran, sí estaban obligados a incorporar los estándares internacionales aplicables respecto de cómo se debe reconocer el derecho a elegir autoridades tradicionales por usos y costumbres, y que si no hacían eso cuando menos, al momento de que se promulgara la ley la íbamos a impugnar y les íbamos a ganar como acabábamos de hacer con la controversia, porque técnicamente, en el papel, sí ganamos. Por eso jugamos esa carta. Y funcionó.

Jerónimo: ¿Qué repercusiones tuvo en su vida este juicio que implementaron?

Erika: Como acabábamos de ganar y en la Corte habíamos demandado al congreso y al gobernador, el gobernador le habló al rector de la Universidad Michoacana para que nos dijera que nos desistiéramos del juicio. De rectoría mandaron a llamar a Orlando y le dijeron “al gobernador le gustaría que Cherán se desistiera”. Y Orlando dijo “qué bueno... ¿a mí qué? Yo no les voy a decir que se desistan si ellos ya tomaron esa decisión. Yo estoy con ellos y yo no les voy a decir que se desistan”. Para entonces había varias personas que se sentían agraviadas porque nosotros hubiéramos llevado el caso desde el primer juicio, y cuando metimos la controversia, varias de esas personas en una reunión aquí en Cherán decían que estábamos mal y que ese juicio lo íbamos a perder y que habíamos argumentado mal y que nos habíamos equivocado. Creían que íbamos a perder, no porque supieran que la Corte

podía invalidar la reforma sólo para Cherán o que no iba a ordenar la consulta, de eso estoy segura; lo decían principalmente por intentar desacreditarnos, aprovechando que nunca se había intentado un caso así. Esas personas estaban tratando incluso de convencer al Concejo Mayor de que se desistieran de la controversia o, en el peor de los casos, que los dejaran a ellos llevar el juicio, entonces ahí fue un súper round. Pero finalmente se ganó el juicio e indirectamente se pudo, se logró que metieran el código electoral el tema de los nombramientos por usos y costumbres. Después vino la ley de participación ciudadana y ahí logramos meter el tema de la consulta y que el resultado de la consulta sea obligatorio para el estado. Michoacán es el único estado en México y probablemente el único lugar en América Latina y quizás el único lugar en el mundo, donde la consulta es obligatoria.

Mario: ¿Tú has visto algún cambio que se haya dado? A partir de esto, de los diferentes momentos.

Erika: Yo supongo que sí ha cambiado, estuve de lleno en el nombramiento del primer Concejo. Para el nombramiento del segundo Concejo yo empezaba el doctorado, lo seguí a distancia, no tengo un registro tan claro.

Jerónimo: En el IEM hay más apertura.

Erika: En el IEM hay mucha mayor apertura, creo que ya hay muy pocas cosas que se animan a decirle a Cherán. En Guerrero y en Chiapas los institutos electorales están completamente en contra de las comunidades y les imponen un montón de cosas, es bien difícil como... las negociaciones. Aquí se ha logrado que haya alguna continuidad.

Jerónimo: Claro que cambió la relación, como actor te hablo. En el 2011, 2012 precisamente empieza a haber problemas de entendimiento en el proceso dentro de la comunidad.

Erika: En los procesos anteriores había sido de colaboración y no de imposición. Lo que se ha presentado a lo largo de los años que hemos estado trabajando con Cherán es una forma de racismo institucional que se expresa en el hecho de que, cuando entramos a una reunión, los funcionarios en lugar de dirigirse con las autoridades de la comunidad se dirigen a los abogados. Nosotros hemos sido como muy conscientes, decimos: "A mí no me tienes que preguntar, con quien tienes que hablar es con ellos, nosotros venimos acompañándolos, ellos son los que tienen la voz"; así se apropian de sus propios procesos. Nosotros pusimos la mesa y creo

que al final de cuentas eso también es la libre determinación. Apropiarse de sus procesos es lo deseable.

Mario: Pero una cosa es que la comunidad se lo apropie, y otra es que se lo apropie un grupo de la comunidad con el argumento de que es comunidad. Ese grupo se empodera y se puede convertir en el interlocutor exclusivamente, pues podría ser la comisión de enlace o algo así. Entonces ahí, si bien se habla en términos de la comunidad, pero es exclusivamente para un grupo interno de personas.

Erika: Lo interesante es que yo creo que la comisión de enlace es la comisión que debería tener mayor rotación porque es ahí donde se forman políticamente. Van a las reuniones, van entendiendo quién es quién, aprenden a planear una reunión frente al estado y cuál es la posición que se tiene y cómo discutir. Pienso que la comisión de enlace podría tener la vocación de formación de cuadros.

Mario: El derecho como una opción política al servicio de la comunidad.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Notas sobre refugio en México

Nidia Cisneros Chávez*

La figura de *refugio* es un estatus jurídico que protege los derechos humanos de personas que sufren de violencia o persecución dentro de su propio país, por conflictos internos o guerras internacionales que ponen en peligro su vida. Aplicar este mecanismo de protección en respuesta a una parte del fenómeno migratorio ha llevado múltiples esfuerzos y un largo tiempo en su definición por el constante cambio en las condiciones en las que se presenta; sin embargo, otorgar la condición de refugiado obedece a intereses políticos y económicos globales, además de decisiones administrativas locales, como lo explican diversos académicos y organizaciones civiles.¹ Este texto se encamina a describir la crisis actual del refugio en México con dos ejemplos que mantienen en vilo la actuación del gobierno mexicano al respecto, además de hacer un breve recuento sobre la conformación de esa figura.

Entre los primeros esfuerzos, hacia 1921, se creó un pasaporte otorgado como documento de identidad para quienes carecían de comprobantes de nacionalidad y que permitía su residencia en el país de recepción. En 1933, la Convención relativa al Estatuto Internacional de los Refugiados estableció los primeros lineamientos en materia de derechos civiles, pero fue hasta 1946, con la resolución especial A/45 de Naciones Unidas, cuando se establecieron los tres principios fundamentales del derecho al refugio: *a)* el refugio es un problema internacional; *b)* no debe haber repatriación forzosa; *c)* la repatriación debe ser voluntaria y con asistencia internacional.²

Otras definiciones para la vinculación entre Estados fueron la resolución 428 (v), de 1950, “Estatuto que regula la creación de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados” (ACNUR), organismo especializado en la protección internacional con énfasis en la búsqueda de soluciones permanentes al refugio. Esta oficina opera, hasta hoy, como coadyuvante a los países interesados y brinda apoyo para la repatriación o asimilación voluntaria. En 1951 se estableció la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados, con las siguientes características: que la persona está fuera de su país; que no puede o no quiere ampararse en las leyes de su gobierno; que tiene temores fundados de ser perseguido por razones de raza, religión, nacionalidad, opiniones políticas o pertenencia a cierto grupo humano.³ Sin embargo, esta definición sólo se aplicaba a personas cuya movilidad había ocurrido antes del primero de enero de ese año, con lo que su alcance fue limitado.

El constante cambio en la situación de quienes requerían protección fuera de sus países llevó a establecer el Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados en 1967, el cual el límite temporal en la definición de refugio debido a que no se trataba de individuos, sino de grupos de personas, víctimas de conflictos violentos como los procesos independentistas africanos y asiáticos de los años cincuenta y sesenta.

Cada uno de estos ordenamientos atendió diversas características de protección a las personas o grupos solicitantes de refugio, robusteciendo la legislación para la protección humanitaria, que sigue sin poder aplicarse cabal y correctamente. Se han señalado, entre otras razones, intereses ajenos al valor humanitario, vacíos jurídicos locales o no acordes con la legislación internacional, y deben sumarse también coyunturas internacionales desfavorables a la aplicación de la figura del refugio.⁴

Como consecuencia del nuevo orden global, el mundo vive una crisis sistémica del Estado-nación que se ve cada vez más desplazado por un régimen de mercado transnacional. Es decir que la aplicación de políticas públicas se fundamenta en el multilateralismo y la integración regional, priorizando el intercambio comercial que favorece a ciertas regiones del mundo y desfavorece a otras, y deja sensibles consecuencias económicas y sociales como violencia y pobreza extremas que obligan al desplazamiento forzado.⁵

Desde el ámbito de la integración regional, las fronteras territoriales han tenido un papel muy importante en la administración de los flujos de personas con base en el discurso de la seguridad nacional, el cual comenzó a ser incorporado a la política migratoria internacional a raíz del ataque aéreo a las Torres Gemelas en Nueva York, ocurrido en 2001. Atribuido al grupo terrorista Al Qaeda, que operaba desde Afganistán, aquel suceso llevó a Estados Unidos a invocar su derecho de “legítima defensa” y a convocar con ello a sus aliados para detener la amenaza a la seguridad internacional por medio de la cooperación de todos los países, y con todo ello, garantizar la paz mundial. Seguridad nacional y cooperación internacional, entonces, formaron parte de la nueva política global, para lo cual se establecieron territorios seguros que frenaron la llegada masiva de refugiados a algunos países europeos, y principalmente a Estados Unidos. Esto es, se formaron amplias fronteras que filtraron los flujos legítimos de personas en busca de refugio. México se ha convertido en uno de esos territorios.

En agosto y septiembre de 2021, durante la pandemia por el SARS-CoV-2, se vieron forzados a movilizarse dos distintos grupos humanos en busca de refugio: por un lado, en Afganistán, la salida intempestiva de miles de ciudadanos que huían del

anquilosado régimen Talibán, que tomó el poder el 16 de agosto. Y por otro, migrantes haitianos provenientes de Chile y Brasil, con rumbo a Estados Unidos, se desplazaban en desbandada por su precaria situación en aquellos países a los que habían llegado entre 2010 y 2014. Numerosos grupos de ambas nacionalidades han llegado a territorio mexicano, entendido como ruta de paso, en busca de otro destino; pero el recibimiento y trato a cada contingente fue distinto.

Todos requieren del principio de no devolución e invocan la figura de refugio, pero en México el trato preferencial que se tuvo con los invitados afganos, más de 300 para finales de septiembre, no fue el mismo que con los cerca de 20000 haitianos que buscaban cruzar el territorio nacional con una garantía de protección rumbo a Estados Unidos, donde supuestamente obtendrían refugio. El contingente haitiano procedente de Chile y Brasil en su mayoría carecía de documentos de identidad, pues tales habían vencido en ambos territorios; ellos argumentaban que su estancia en esos países se había vuelto crítica, sin posibilidad de obtener trabajo y vivienda.⁶ Una vez en Tapachula, Chiapas, fueron interceptados e intimidados por la Guardia Nacional en un intento de disuasión para evitar que se internaran en México.⁷

Según cifras oficiales, las solicitudes de ayuda humanitaria de haitianos se han triplicado con respecto al 2020,⁸ entre las cuales, de enero a agosto, se encuentran 2590 de los procedentes de Chile y 1243 de aquellos radicados en Brasil,⁹ una contabilidad singular. El aumento de solicitudes de esos países sudamericanos en su mayoría fue requerido para menores de edad, es decir que se trata de los hijos de haitianos que ya contaban con refugio en aquellos países. De acuerdo con declaraciones de la cancillería mexicana, bajo tales condiciones, jurídicamente la solicitud de documentación humanitaria no era procedente puesto que ni los niños ni sus padres eran perseguidos y tampoco procedían de su país de origen, sino de un tercer país al que ya se habían acogido previamente. En conclusión, el gobierno mexicano no puede otorgar protección humanitaria pues las características no corresponden al perfil de refugio descrito en su legislación, de acuerdo con el artículo 13 de la Ley sobre Refugio, Protección Complementaria y Asilo Político vigente, que entre otras razones señala: que debido a fundados temores de ser perseguido por motivos de raza, religión, nacionalidad, género, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, no quiera acogerse a la protección de su país; que carezca de nacionalidad y que hallándose fuera de su país no pueda regresar a él; que huyeron de su país de origen porque su vida, seguridad o libertad hubieran

sido amenazadas por violencia generalizada, agresión extranjera, conflictos internos, violación masiva de los derechos humanos u otras circunstancias que perturbaran gravemente el orden público.

Bajo estas características, los migrantes haitianos no cumplen el perfil de refugiado puesto que declararon haber salido de su país de origen en busca de mejores oportunidades económicas, una situación que no está prevista en la ley; por lo tanto, no es un supuesto en el que existan temores fundados de persecución, ni pone en riesgo su vida, libertad o seguridad. En realidad, su salida de Chile obedece a la promulgación de una nueva ley de migraciones, promulgada por el actual presidente Sebastián Piñera, que complica su residencia, pone en peligro su estancia y los medios de vida con los que escasamente contaban en ese país.

A finales de los setenta y mediados de los ochenta, una movilización similar ocurrió en México con el intempestivo y masivo arribo de nicaragüenses, salvadoreños y guatemaltecos, desplazados por las guerras civiles en sus países y la consecuente represión a los movimientos guerrilleros que ocasionaron una política de exterminio. Se trataba de una nueva emergencia, un refugio *de facto*, lo han llamado, sin alcance en la legislación migratoria mexicana, que había omitido esa figura al aún no haber firmado en aquel entonces su adhesión a las convenciones sobre refugio.¹⁰ Hasta ese momento México había extendido invitaciones de asilo a favor de ciertos grupos políticos y sociales, esto es, opositores perseguidos por gobiernos *de facto*, otorgadas de manera discrecional por la Secretaría de Gobernación, de acuerdo con la postura gubernamental vigente, que se traducía como de interés nacional.¹¹

De tal manera que la Ley General de Población de 1974, que regulaba la migración, no contemplaba un ingreso al país en esas circunstancias. El refugio *de facto* fue atendido, en primera instancia, por la oficina del Alto Comisionado y por la Secretaría de Gobernación, a través de la entrega de formas migratorias de no inmigrante que, de acuerdo con el artículo 42, permitían a los extranjeros internarse al país temporalmente.

Sin mecanismo de alojamiento en México, y en el contexto de la crisis centroamericana, en 1980 se creó la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar). La presión de organismos civiles y religiosos, junto con la organización en México del Coloquio sobre Asilo y Protección Internacional de Refugiados en América Latina, impulsaron nuevas estrategias en materia de refugio, así como la adhesión a la Declaración de Cartagena sobre los Refugiados, de 1984, que redefinía el grado de perturbación del orden público en el país de origen.

México formó parte de la comunidad adherente a las convenciones internacionales a partir de 1990, incorporando la figura del refugio en la Ley General de Población como categoría del estatus “no inmigrante”.¹² En esta nueva definición se agregó la característica de perturbación al orden público en el país de origen del refugiado, necesaria para una adecuada protección de movilidad masiva como la centroamericana, que hasta entonces seguía ocurriendo: “La Secretaría de Gobernación podrá dispensar la sanción a que se hubiera hecho acreedor por su internación ilegal al país, al extranjero al que se otorgue esta característica migratoria, atendiendo al sentido humanitario y de protección que orienta la institución del refugiado”.¹³ Con esta incorporación se intentaba garantizar el refugio como un acto jurídico y, por lo tanto, de derecho, no atendido a la “buena voluntad”. Sin embargo, siguieron señalándose falta de procedimientos concretos, o criterios *a modo* de la Secretaría de Gobernación al momento de otorgar la protección humanitaria, lo que dejó en la ilegalidad a muchos de los solicitantes.¹⁴

Las figuras de asilo y de refugio fueron incorporadas en la Reforma a la Ley General de Población de 1996 con las siguientes definiciones: “En caso de persecución por motivos de orden político, toda persona tiene derecho a solicitar asilo; por causas de carácter humanitario recibirá refugio. La ley regulará sus procedencias y excepciones”. Pero fue hasta 2011 cuando se creó la Ley de Migración, que definió al refugiado como “todo extranjero que se encuentre en territorio nacional y que sea reconocido como refugiado por parte de las autoridades competentes, conforme a los tratados y convenios internacionales de que es parte el Estado Mexicano y a la legislación vigente”, además de promulgar específicamente la Ley de Refugio, Protección Complementaria y Asilo Político, en la cual se establecen las características del refugiado, hoy en día.

En estos nuevos ordenamientos, destaca la figura de Protección Complementaria que otorga todas las garantías de derechos humanos fuera del territorio mexicano, con el principio de no devolución al país del que se sale huyendo. Este fue el caso de las cinco ingenieras en robótica afganas, rescatadas tras una llamada anónima vía la embajada de México en Teherán, Irán, y recibidas en el aeropuerto de la Ciudad de México el 25 de agosto de 2021. De acuerdo con declaraciones del propio canciller mexicano Marcelo Ebrard, quien notificó el suceso y en la cual reconocía el peligro que corrían como blanco de los ataques selectivos contra periodistas, maestros, personal humanitario y en general de profesionales mujeres, a las que buscaban casa por casa.

Hasta el 10 de septiembre de 2021, más de 300 ciudadanos afganos llegaron a México bajo Protección Complementaria y tendrán 180 días, si así lo deciden, para solicitar su condición de refugio en el país, con lo cual podrían recibir apoyo de las instituciones públicas en el ejercicio y respeto de sus derechos, como servicios de salud, de educación y, en su caso, el reconocimiento de sus estudios y la posibilidad de ejercer el derecho al trabajo, pudiéndose dedicar a cualquier actividad, siempre que sea lícita, entre otros beneficios.

A modo de conclusión

La crisis del fenómeno migratorio de este año se agudizó. Para el caso del refugio como opción humanitaria, la respuesta ha sido insuficiente. Según el coordinador de la Comar, Andrés Ramírez,¹⁵ por falta de alternativas migratorias y de creatividad para el establecimiento de nuevas estrategias como opciones al refugio, tales como documentos de libre tránsito, o trabajos temporales y la seguridad de no ser deportados.

Pueden señalarse tres observaciones como referencia a la actuación del gobierno mexicano en esta crisis. La primera, que el sistema de protección de derechos fundamentales de las personas sigue manteniendo un vacío para la correcta aplicación del refugio masivo, como en el caso de los haitianos. La segunda, la incongruencia del criterio de seguridad nacional que mantiene controladas las fronteras mexicanas ante el avance de migrantes indocumentados con rumbo a Estados Unidos, lo que se conoce como frontera extendida para la contención de migrantes. Y la tercera, una falta de presupuesto y disposición que hace imposible la operatividad de las instituciones de asistencia humanitaria. Por tanto, se deberían ampliar las características por razones económicas, donde el hambre, la pobreza y la falta de oportunidades sean temas de interés internacional y de atención prioritaria.

En ese sentido, es importante reconocer la necesidad de adecuación a la legislación mexicana al incrementarse estas razones para obtener la condición de refugiado que otorga el gobierno mexicano. Sin embargo, se requerirá un tiempo largo para su reformulación. Los sucesos de violación a los derechos humanos suelen ocurrir rápidamente, por lo que la actualización de los ordenamientos jurídicos debe ir a la par de estas problemáticas.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Eduardo Torre Cantalapiedra, María Dolores París Pombo y Eduardo Elías Gutiérrez López, “El sistema de refugio mexicano: entre proteger y contener”, *Frontera Norte. Revista Internacional de Fronteras, Territorios y Regiones*, vol. 33, 2021, recuperado de: <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2103>.

² Fernando Serrano Migallón, “*Duras las tierras ajenas...*” *Un asilo, tres exilios*, México, FCE, 2002.

³ Cecilia Imaz, *La práctica del refugio en México*, México, Potrerillo ediciones (Refugio), 1995, p. 74; Fernando Serrano Migallón, *op. cit.*, p. 100.

⁴ Declaraciones del coordinador de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados. Entrevista a Andrés Ramírez, *El País*, 6 de septiembre de 2021.

⁵ *Cfr.*, Stephen Castles y Mark J. Miller, *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas / Instituto Nacional de Migración / Fundación Colosio / Miguel Ángel Porrúa, 2004.

⁶ En Chile, el gobierno de Sebastián Piñera estableció nuevos trámites para la regularización de estos refugiados, a quienes solicita documentación que no poseen, como un certificado de antecedentes de Haití.

⁷ El tema de la disuasión contra los migrantes se ha documentado por diferentes autores, entre ellos Joaquín Arango, “Eficacia frente a principios. Políticas de extrema dureza contra la inmigración y el asilo en Estados Unidos y Europa”, *Anuario CIDOB de la Inmigración*, noviembre de 2019, pp. 34–49, recuperado de: doi.org/10.24241/AnuarioCIDOB-Inmi.2019.34.

⁸ Se consideran en este caso nacionalidades como venezolanos, cubanos, hondureños, salvadoreños, guatemaltecos, hasta septiembre de 2021 se han recibido alrededor de 80 000 solicitudes de refugio. Debe agregarse que se han entregado tarjetas de visitante por razones humanitarias para extranjeros que han sido víctimas o testigos de algún delito; niñas, niños, adolescentes o asilados políticos, según el artículo 52, fracción V de la Ley de Migración; se entregaron hasta agosto de 2021 poco más de 26 000 tarjetas. Cifras publicadas por la Unidad de Política Migratoria, Registro e Identidad de Personas.

⁹ Cifras publicadas por la Unidad de Política Migratoria, Registro e Identidad de Personas. El 14 de octubre 2021, la Secretaría de Gobernación decretó solicitar nuevamente visas para ciudadanos brasileños, que habían sido eliminadas por acuerdo de los gobiernos de Dilma

Roussef y Enrique Peña Nieto. El documento señala que desde 2019 y hasta finales de septiembre de 2021 se rechazaron más de diez mil solicitudes de entrada al país de brasileños por presentar inconsistencias en el motivo de viaje, amparados en el Acuerdo para la Supresión de Visas entre México y Brasil. Señala además que las autoridades migratorias detectaron más de 38000 personas de esa nacionalidad en situación irregular con rumbo a Estados Unidos.

¹⁰ Manuel Ángel Castillo y Mario Vázquez Olivera, “Los inmigrantes guatemaltecos en México. Antecedentes históricos y situación actual”, en Ernesto Rodríguez (coord.), *Extranjeros en México. Continuidades y aproximaciones*, México, Instituto Nacional de Migración / DGE Ediciones, 2010, p. 254.

¹¹ *Cfr.*, Mónica Palma, *De tierras extrañas. Un estudio sobre la inmigración en México, 1950–1990*, México, Instituto Nacional de Migración / INAH / DGE Ediciones, 2006, p. 337. La figura de asilo es distinta a la de refugio. En el caso de México, el asilo ha sido otorgado en las sedes diplomáticas, principalmente por motivos políticos, mientras que el refugio abarca un campo o plano más amplio de razones y hace referencia a la protección en el territorio.

¹² De acuerdo con Cecilia Imaz, la adhesión de México a las convenciones humanitarias se concretó tras el interés en su proyección de nación democrática, apegada a derecho y sensible a los derechos humanos. Aunque tampoco habría que olvidar la gran emigración de mexicanos a Estados Unidos. Cecilia Imaz, *op. cit.*, p. 82. El extranjero con forma migratoria de no inmigrante podía permanecer en el país sólo por tiempo determinado.

¹³ Ley de General de Población, artículo 42, párrafo VI. Reforma del 17 de marzo de 1990. Se calcula que fueron muchos más los refugiados guatemaltecos de los registrados por la Comar.

¹⁴ Cecilia Imaz, *op. cit.*, p. 71.

¹⁵ Entrevista a Andrés Ramírez, *El País*, 6 de septiembre de 2021.

La primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe: ¿Avance hacia la sinodalidad?

Mario Camarena Ocampo*

Lourdes Villafuerte García*

El 24 de enero de 2020, el papa Francisco respondió a la petición de organizar la VI Conferencia del Episcopado Latinoamericano con la propuesta de llevar a cabo la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, en la que se esperaba que hubiera una amplia participación del Pueblo de Dios. El papa actuó de esta manera en razón de que el programa impulsado en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, Brasil (2007), está pendiente de instrumentar, pues su objetivo era relanzar el Concilio Vaticano II y no se notaban avances. Con esa propuesta, el magisterio del papa se radicaliza al mostrar la voluntad de escuchar a los laicos y a todas las personas de buena voluntad, católicas o no.

El Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, que se asienta en el pueblo de San Pedro Mártir, en la alcaldía Tlalpan, sigue muy de cerca el magisterio del papa Francisco, en parte por la propia personalidad del pontífice y también porque éste ha mostrado interés por los movimientos populares, acerca de lo cual ha habido varias reuniones internacionales. Las comunidades eclesiales de base también difundieron la noticia. En una homilía Francisco anunció la celebración de la Asamblea, cuya primera parte consistió en escuchar a toda persona que quisiera participar de manera individual o en grupo. Fue una sorpresa enterarnos de este importante evento, ya que era la primera vez que se convocaba en más de dos mil años. Otra sorpresa fue que se haría en nuestro continente y, por si fuera poco, el planteamiento principal era el de fomentar la sinodalidad; es decir, que clero y pueblo caminen juntos en la toma de decisiones.

El antecedente de las reuniones episcopales latinoamericanas lo encontramos en la celebración, en Roma, del Concilio Plenario de la América Latina en 1899, donde se planteó un amplio estado de la cuestión y se sugirió que hubiera reuniones periódicas tanto en las diócesis como de manera regional. En América Latina y el Caribe

se han llevado a cabo cinco Conferencias del Episcopado Latinoamericano: la primera fue en Río de Janeiro, Brasil, en 1955, donde el principal problema que se tocó fue la falta de sacerdotes, la falta de instrucción religiosa y la reflexión acerca del proceso de industrialización que vivía nuestro continente; además, se tomó conciencia de la especificidad de la Iglesia latinoamericana.

La Segunda Celam se celebró en Medellín, Colombia, en 1968, en ella se reflexionó acerca del papel de la Iglesia para la transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II. Aparece con nitidez la opción por los pobres, valores sociales como la justicia y la dignidad, con su consiguiente lucha contra la injusticia, contra el pecado estructural y contra los regímenes totalitarios de esa época en nuestro continente; en los años setenta del siglo XX se buscó acompañar diversos movimientos sociales; se trabajó en una praxis fomentando las comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación, a partir de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez que lleva ese título.

La tercera reunión de los obispos latinoamericanos tuvo lugar en Puebla, México, en 1979, caracterizada por cierto forcejeo entre un sector de obispos conservadores que pretendían echar abajo los postulados de Medellín, pues criticaban el abandono de la ortodoxia doctrinal y cierta inclinación al marxismo.

La cuarta Celam, verificada en Santo Domingo en 1992, tuvo como marco el Quinto Centenario de la primera evangelización; en un deslucido evento, cooptado por la curia romana, se impuso una visión idílica de la identidad católica de la cultura latinoamericana, pasando por alto la violencia, el desprecio y el genocidio de la conquista militar y, salvo excepciones, de la conquista espiritual.

En Aparecida, Brasil se llevó a cabo la quinta Celam, en 2007; en ella se buscaba relanzar el Concilio Vaticano II, así como posicionar la actitud misionera de la Iglesia latinoamericana; es decir, salir de los templos no para traer a las personas a su interior sino para llevar el Evangelio a las personas como lo hacía Jesús de Nazaret.

La Primera Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe se propuso posicionar la sinodalidad. Desde el principio de su pontificado, Francisco tuvo clara la necesidad de una reforma en la estructura de la Iglesia, pues diferentes escándalos (pederastia, Vatileaks, Banco) habían minado su credibilidad. El papa creyó oportuno hacer un primer ejercicio sinodal: convocar no sólo a los obispos sino al Pueblo de Dios de América Latina a que diera sus aportaciones a la Iglesia institucional bajo el lema "Todos somos discípulos misioneros en salida".

Si bien la convocatoria fue muy amplia, pues se llamó a católicos, miembros de otras iglesias cristianas, de otras religiones (judíos, musulmanes, etcétera), libre-pensadores, agnósticos y ateos, la jerarquía respondió con el silencio. Al menos en las diócesis mexicanas no hubo una participación copiosa. En el continente participaron 70 000 personas, ya sea de forma individual o en grupo, de los cuales los mexicanos significaron sólo el 2 %. La búsqueda de información en las páginas de la Conferencia Episcopal Mexicana y en la arquidiócesis de México fue infructuosa; en la mayoría de las parroquias de la Ciudad de México no estaban enterados de este evento. La arquidiócesis de México promovió, a destiempo, algunas reuniones muy cerradas con personas escogidas y casi en secreto, sin usar los instrumentos provistos por el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) ni el logotipo de la Asamblea. Llama la atención que las noticias llegaran por fuera de la diócesis.

El Consejo difundió diversos instrumentos, tales como la *Guía metodológica del proceso de escucha al Pueblo de Dios que peregrina en América Latina y el Caribe* y el *Documento para el camino*. De igual manera, se difundieron a través de la red de tutoriales para acceder a la plataforma (también provista por el Celam), que recogería las opiniones y documentos de los participantes, y otras guías para organizar las reuniones de grupos participantes. Con esos materiales, que tenían versiones abreviadas y populares, se comenzó el trabajo para el tiempo de escucha, el cual tuvo lugar entre abril y agosto de 2021.

Como el proceso de escucha era muy difícil por la diversidad cultural y de realidades en el continente, el Celam usó como método las encuestas con el fin de tener una “radiografía” de lo que el vasto Pueblo de Dios latinoamericano tenía que decir; también se podían anexar diversos documentos, como escritos, fotografías, videos, audios, entre otros. Los temas de las encuestas fueron los siguientes:

1. ¿Qué es lo que más nos duele y qué es lo que nos da más esperanzas de esta realidad que estamos viviendo? Estas preguntas se contestaron de manera libre.
2. ¿Cuáles son los cinco temas más importantes y los cinco temas menos importantes para nuestra pastoral? Las respuestas a estas preguntas se escogieron de un listado de 21 temas (con la opción de mencionar en “otros” los que no estaban listados). El sistema requería una explicación breve respecto de los diez temas.

3. Acerca de los cinco temas menos importantes —que eran los temas pendientes de trabajar— había que explicar brevemente las consecuencias de no abordar estos temas: *a)* en nuestra vida personal; *b)* en nuestra vida comunitaria; *c)* en la Iglesia de mi país, y *d)* en la Iglesia de América Latina y el Caribe
4. ¿Cuáles serían los cinco aspectos prioritarios que nos desafían o tendríamos que incorporar en nuestro camino de discípulos misioneros y cómo se podrían implementar? Estos aspectos se escogían de un nuevo listado de doce desafíos (con un rubro de “otros”).
5. De los desafíos escogidos o elaborados había que contestar la encuesta con la pregunta: ¿cómo los podríamos incorporar *a)* en la vida personal; *b)* en la vida comunitaria; *c)* en la Iglesia de su país, y *d)* en la Iglesia de América Latina y el Caribe?

Desde que comenzó en 2020 la pandemia de covid-19, en el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur nos organizamos para reflexionar acerca de todos esos temas; con el tiempo y el trabajo terminamos por adoptar el nombre de Comunidad Fratelli Tutti. Estamos organizados en diez grupos de entre dos y cinco personas, quienes nos reunimos una vez a la semana de manera virtual a través de la red social WhatsApp.

Nuestra comunidad discutió ampliamente las razones por las que se mencionaban los temas escogidos, con lo cual se contestaron las encuestas. Había que generar textos muy breves pero razonados; también subimos a la plataforma, como anexos, documentos más extensos. La síntesis final abarca 25 compactas cuartillas.

Unas semanas después de que se cerró el tiempo de escucha salió a la luz la *Síntesis narrativa*, un documento que refleja la gran diversidad de temas y formas de ver los problemas y perspectivas respecto del futuro de la Iglesia en América Latina y el Caribe. Del total de 70 000 personas, la gran mayoría participó en grupo, y eran sobre todo mujeres de entre 40 y 60 años. Llama la atención la baja participación de los jóvenes y de los varones, así como la poca atención que le dieron los medios mexicanos.

Del 21 al 28 de noviembre se llevó a cabo la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe en las instalaciones de Cuautitlán, Estado de México, aunque los actos

litúrgicos fueron en la Basílica de Guadalupe. Participaron de manera presencial aproximadamente 50 personas y otras mil por vía electrónica mediante la plataforma Zoom.

A pesar de que el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur solicitó de manera temprana participar de manera presencial, no hubo respuesta alguna; no supimos cómo se eligió a los participantes. Esa semana estuvimos escuchando las sesiones abiertas al público, donde varios miembros del clero latinoamericano y de las órdenes religiosas compartieron diversas reflexiones. Al mediodía había una conferencia de prensa y en las tardes sesiones abiertas con testimonios de diversas personas y grupos.

No logramos enterarnos de mucho, pues después de las reflexiones de las mañanas, casi todas realizadas por clérigos o miembros de las órdenes religiosas, se interrumpía la señal abierta, por lo que no supimos nada de las discusiones ni de las votaciones. Por otro lado, las conferencias de prensa no aludían a las discusiones, sino que se presentaban ciertos temas, tales como la problemática de los indígenas, de los afrodescendientes, de los jóvenes, de las mujeres. El sábado se presentaron las conclusiones, de lo cual salieron 41 enunciados que constituyen los retos que la Iglesia institucional y los laicos tenemos hacia el futuro.

Uno de los temas más importantes que se plantearon desde la *Guía metodológica* y el *Documento para el Camino* fue el clericalismo como un obstáculo serio para lograr una Iglesia sinodal. Tanto el papa Francisco como muchos fieles lo señalaron como el principal problema que enfrenta la Iglesia actualmente. El clericalismo es una actitud de poder y de control del Pueblo de Dios, que se aspira a que cambie hacia la sinodalidad; es decir, hacia una cooperación entre institución y pueblo para fomentar el Reino de Dios (una vida digna, justa y sana para todos); sin embargo, las imágenes que vimos a través de las redes sociales (YouTube, Facebook y otras) enfocaban a miembros de la estructura eclesial con una notable ausencia del laicado; no pudimos ver la participación de los laicos en las discusiones, y las conclusiones fueron enunciados que ya eran prácticamente sabidos.

El papa ha repetido en su magisterio la necesidad de la sinodalidad con una frase un tanto lapidaria pero real: “La Iglesia del tercer milenio o es sinodal o no será”. Si bien Francisco está empujando en ese sentido, ahora con un Sínodo de Obispos, a celebrarse en Roma en el otoño de 2023, precisamente con el tema de la sinodalidad, después de un trabajo de dos años para hacer una amplia escucha del Pueblo de Dios en todas las diócesis del mundo, lo cierto es que hay una gran resistencia

en la estructura eclesial (obispos, sacerdotes, religiosos y laicos). Por otro lado, los laicos llevan adelante el discernimiento a través de ciertos grupos de reflexión, comunidades eclesiales de base y la rica religiosidad popular. Para llegar a la sinodalidad será necesario mover el pesado edificio institucional que es la Iglesia para que sus miembros salgan de la centralidad de Roma, y de los puestos de poder, hacia la periferia, al encuentro con los más pobres y marginados.

Colonia Doctores, Ciudad de México,
14 de enero de 2022 (Cuarta ola de covid-19)

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

La historia sale a la calle

Sergio Rivas Zaragoza*

En diciembre de 2019 la Galería Abierta de las Rejas del Bosque de Chapultepec sirvió de escaparate para la conmemoración de los cien años del Partido Comunista Mexicano; un partido político al que los reflectores no han favorecido mucho y al que ahora se le visibilizaba en la escena pública a través de una exposición fotográfica. Ese mismo mes se cumplía el primer año en que la oposición política había llegado a la presidencia de la república. Durante ese año los debates y las polémicas sobre el pasado mostraron cómo la historia escapaba de las academias para salir a la calle e instalarse en la opinión pública.

Los primeros síntomas fueron evidentes cuando con el lema de campaña: “Juntos haremos historia”, Andrés Manuel López Obrador invitaba a la población a sumarse a su movimiento que, de ganar la presidencia del país, encabezaría la cuarta transformación en la historia de México. La lucha de Independencia, el periodo de la Reforma y la Revolución mexicana constituían las tres grandes transformaciones que precedieron a la que encabezaría su gobierno.

También fue emblemático el inicio de su campaña por la presidencia: desde Ciudad Juárez recordó que ese lugar “ha sido testigo de hechos históricos trascendentes y punto de partida de importantes transformaciones”.¹ En esa ciudad —antes Paso del Norte— Juárez se refugió para resistir la Intervención francesa y Madero encabezó el triunfo sobre el régimen de Porfirio Díaz. De esa manera, el pasado aparecía como forma de legitimar a un nuevo gobierno. La historia tomaba un lugar central en los actos y el discurso de la que sería la nueva administración.

Ya con el triunfo en las manos fue aún más visible la presencia del pasado en el logo del nuevo gobierno; ahí aparecían personajes clave de cada una de las otras grandes transformaciones aludidas: el cura Hidalgo y Morelos, Juárez, Madero y Cárdenas. Pero esto provocó críticas de varios sectores de mujeres ante la ausencia de personajes femeninos de la historia mexicana en el nuevo logo y a través de las redes sociales se lanzó el *hashtag* #NoSinNosotrasMéxico, para protestar por la nueva imagen del gobierno. Ante esto, Jesús Ramírez Cuevas, vocero del nuevo gobierno, comentó: “Los símbolos no tienen género. El criterio que se utilizó fue el reconocimiento visual que hay de estos héroes nacionales”. Además

señaló que cada año, durante la administración morenista, sería dedicado a un personaje histórico y “ahí van a estar incluidas algunas de estas mujeres, se va a dedicar todo un año al reconocimiento de su obra, su legado, su trabajo en favor de la historia de los mexicanos”.²

Y en efecto, mientras que 2019 sería decretado “Año del Caudillo del Sur, Emiliano Zapata Salazar”; con lo que la papelería oficial llevaría esa leyenda y se organizarían varios eventos alusivos,³ el año siguiente sería dedicado a Leona Vicario, su pensamiento y su trabajo en favor de la historia del país, bajo la leyenda “2020, Año de Leona Vicario, Benemérita Madre de la Patria”.

Luego de esos hechos, en los últimos días de febrero de 2019, el presidente emitió un decreto que materializaba su promesa de abrir en su totalidad los expedientes de las policías políticas y del CISEN, que documentan gran parte de la historia de la represión en el siglo XX, como un homenaje a los perseguidos políticos y como una garantía de que las represiones del pasado no estarían presentes en su administración.⁴ Cualquiera persona podría consultar los archivos que, de 1985 hacia atrás, estarían disponibles en el Archivo General de la Nación. Sin embargo, en los primeros días de 2020, el Archivo General anunció su decisión de retirar de la consulta los archivos por tiempo indefinido para su revisión, causando malestar entre historiadores y otros curiosos del pasado.⁵

Pero la historia volvió a tomar un lugar central a finales de marzo, y esta vez con más fuerza, cuando el presidente, a través de un video en sus redes sociales, dio a conocer a la opinión pública que había enviado un par de cartas al papa Francisco y al rey de España pidiéndoles que ofrecieran una disculpa pública a los pueblos originarios de México por los abusos cometidos durante la Conquista. La idea, expresó el Ejecutivo, era hacer un recuento de los daños para que se revisara lo que realmente pasó, hacer un relato de los agravios, y que España asumiera la responsabilidad; todo esto con miras a 2021, en el que se conmemoraron 500 años de la caída de Tenochtitlan y 200 de la consumación de la Independencia de México.

Esta noticia encendió el debate sobre la legitimidad de la petición del presidente, sobre el uso político de la historia y, sobre todo, a propósito de la discusión de lo acontecido hace 500 años en lo que hoy es el territorio nacional. Otra vez las redes sociales fueron escenario de gran parte del debate y en ambos lados del Atlántico intervinieron los ciudadanos, académicos, intelectuales y periodistas, pero poco a poco la iniciativa fue perdiendo fuerza hasta desdibujarse en la opinión pública.

En septiembre de ese primer año del nuevo gobierno, en el Centro Cultural Tlatelolco —ubicado en un lugar con una fuerte carga simbólica, en el que aún pervive el recuerdo de la represión—, y en un lunes con fecha simbólica: 23 de septiembre, se llevó a cabo un acto en el que se refrendaba el compromiso de la actual administración de no incurrir en violaciones a los derechos humanos, en represiones y dispuesto a esclarecer los hechos del pasado.

Días antes Pedro Salmerón, director del Instituto Nacional de Estudios Históricos y de las Revoluciones de México (INEHRM), desató una polémica luego de utilizar las cuentas oficiales del instituto para difundir un texto suyo en el que se refirió como “jóvenes valientes” a los miembros de la Liga Comunista 23 de Septiembre, que en 1973 intentaron secuestrar al empresario regiomontano Eugenio Garza Sada y terminaron con su vida. Esos comentarios lo enfrentaron al Grupo Monterrey, a los expresidentes Vicente Fox y Felipe Calderón, así como a senadores del PAN y Morena. El Consejo Coordinador Empresarial emitió un comunicado en el que criticó que un funcionario enalteciera la violencia, pues el asesinato de Garza Sada “fue, simple y llanamente, un crimen artero y cobarde”. También se sumaron los comentarios de Felipe Calderón: “Sólo en México: llaman terrorista a quien hace una broma de mal gusto, y valiente a quien asesina a un empresario”.⁶ A través de sus redes sociales Pedro Salmerón dio a conocer una carta pública en la que dimitía de su cargo, dejando en claro que su renuncia la presentaba al “presidente, no a la derecha de talante fascista”.⁷

Pero ese lunes, la entonces secretaria de Gobernación, Olga Sánchez Cordero, a nombre del Estado mexicano reconoció las represiones y las violaciones a los derechos humanos cometidas durante la guerra sucia en la década de los setenta y ofreció una disculpa pública a Martha Alicia Camacho Loaiza, a su esposo José Manuel Alapizco Lizárraga —asesinado y desaparecido a manos de agentes del Estado—, miembros de la Liga Comunista 23 de Septiembre, y a su hijo, Miguel Alfonso Millán Camacho, que nació mientras su madre estaba detenida, por la “transgresión a sus derechos en el marco de las violaciones graves, generalizadas y sistemáticas a derechos humanos ocurridas en un contexto de violencia política del pasado en el periodo histórico conocido como guerra sucia”.⁸

Ya a finales de 2019 se llevó a cabo la exposición “100 Años de Comunismo Mexicano. Una historia de lucha del pueblo de México”, que consistió en una muestra fotográfica en la Galería Abierta de las Rejas de Chapultepec con la intención de celebrar los cien años de la fundación del Partido Comunista Mexicano; según Inti

Muñoz, coordinador ejecutivo de Asuntos Especiales y Asesoría Cultural, una de las razones de esta exposición fue que “sería imposible entender a ese México de libertades, derechos, igualitario, con justicia, democrático, que construimos hoy, sin la enorme aportación que hicieron los y las comunistas mexicanos a lo largo de la existencia del PCM y después”.⁹

La exposición, dispuesta sobre una de las avenidas principales de la Ciudad de México, visibilizó a las fuerzas de oposición del siglo XX y su lugar en la historia mexicana ante la mirada de los miles de capitalinos que diariamente transitan por la zona. Una vez más la historia salió a la calle.

* Mediateca del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ “Discurso AMLO al iniciar campaña en Ciudad Juárez, Chihuahua”, 1 de abril de 2018, recuperado de: <https://lopezobrador.org.mx/2018/04/01/discurso-de-amlo-al-iniciar-su-campana-en-ciudad-juarez-chihuahua/>.

² “#NoSinNosotrasMéxico: Mujeres protestan contra la ausencia de símbolos femeninos en la imagen del nuevo Gobierno”, *Sin Embargo*, 30 de noviembre de 2018, recuperado de: <https://www.sinembargo.mx/30-11-2018/3505009>.

³ Jaime Luis Brito, “López Obrador firma decreto que declara al 2019 el año de Zapata”, *Proceso*, 12 de enero de 2019, recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/567326/lopez-obrador-firma-decreto-que-declara-al-2019-el-ano-de-zapata>.

⁴ Alma E. Muñoz, “Abrir archivos del Cisen es un homenaje a las víctimas, indica AMLO”, *La Jornada*, 2 de marzo de 2019, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2019/03/02/politica/005n1pol>.

⁵ Arturo Rodríguez García, “La 4T cierra archivos históricos que antes ‘abrió’”, *Proceso*, 1 de febrero de 2020, recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/616501/4t-cierra-archivos-historicos-antes-abrio?fbclid=IwAR0P6mQmGfQS85xH1GsKg5KY8S5S89ZQH-VHB64EG6zOZXzrlqG3nLntWDM>.

⁶ “La polémica que generó Pedro Salmerón por el asesinato de Eugenio Garza Sada”, *Expansión*, 20 de septiembre de 2019, recuperado de: <https://politica.expansion.mx/mexico/2019/09/20/pedro-salmeron-liga-comunista-23-de-septiembre-eugenio-garza>.

⁷ “Pedro Salmerón: mi renuncia, al presidente, no a la derecha fascista”, *La Jornada*, 22 de septiembre de 2019, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/09/22/pedro-salmeron-mi-renuncia-al-presidente-no-a-la-derecha-fascista-2020.html>.

⁸ Emir Olivares Alonso, “Ofrece el Estado primera disculpa pública por ‘guerra sucia’”, *La Jornada*, 23 de septiembre de 2019, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/09/23/ofrece-el-estado-primer-a-disculpa-pubica-por-guerra-sucia-4020.html>.

⁹ Merry MacMasters, “Inauguran la exposición ‘100 años de comunismo mexicano’”, *La Jornada*, 16 de diciembre de 2019, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/cultura/2019/12/16/inauguran-la-exposicion-100-anos-de-comunismo-mexicano-8194.html>.