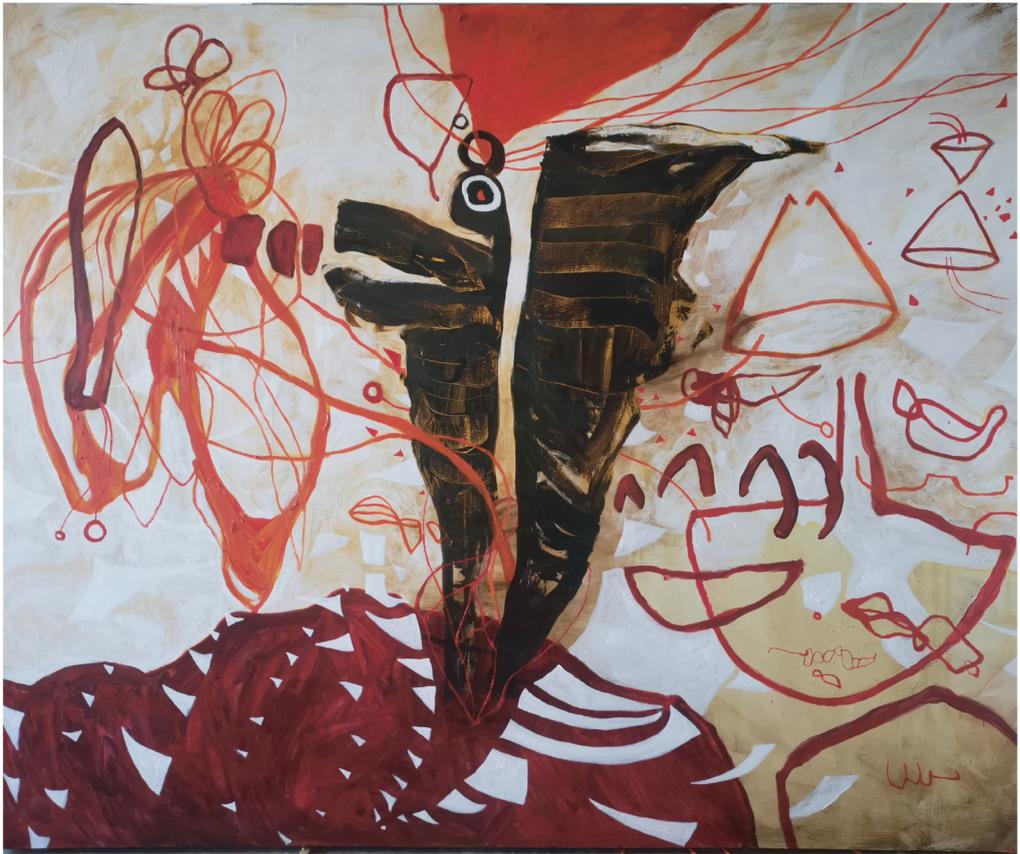


Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 29, NÚMERO 83, ENERO-ABRIL, 2022



Temas contemporáneos de la música
en América Latina. Un abordaje antropológico.

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaría

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Rebeca Díaz Colunga
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Hilario Topete Lara
Dirección

Vladimir Mompeller Prado
Secretaría Académica

Jorge Octavio Hernández Espejo
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

*CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS*

Franco Savarino
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 83, enero-abril, 2022, es una publicación
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional
de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma,
C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México,
www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com.
Editor responsable: Franco Savarino Roggero.
Reserva de Derechos al
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 15 de julio de 2022.

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

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

Imagen de portada:

Manolo Cocho

Poema

Acrílico y óleo sobre lienzo

205 x 245 cm

2022

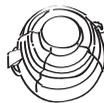
Consejo Editorial 2022

Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe. México.
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Guillerrmo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.
Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 29, NÚMERO 83, ENERO-ABRIL, 2022

Temas contemporáneos de la música
en América Latina. Un abordaje antropológico.

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino Roggero

DOSSIER

Temas contemporáneos de la música en América Latina.
Un abordaje antropológico

- Presentación 13
*José Andrés García Méndez y
Diana Marcela Corredor Palacios (coordinadores)*
- Complejidad y transubjetividad. Propiedades características
de las líricas musicales populares latinoamericanas 25
Fermín Monroy Villanueva
- *El festival que iba a nacer muerto*. Tensiones entre lo político
y lo cultural en Morroa, Colombia 45
Diana Marcela Corredor Palacios
- *Con cedro del llano*. Laudería tradicional del son jarocho
en Santiago Tuxtla, Veracruz 63
José Andrés García Méndez
- Transformación de las actividades productivas en el ámbito rural.
Nueva economía del son jarocho 87
Liliana Jamaica Silva
- El rap desde otras expresiones. Prácticas de encuentro y escucha
desde los feminismos 111
Adriana Guadalupe Dávila Trejo

MISCELÁNEOS

- La infancia trans y los derechos humanos. Un paradigma jurídico-antropológico en evolución en México 131
Edith Yesenia Peña Sánchez y Víctor Hugo Flores Ramírez
- *Saber-hacer para vender.* Mujeres, producción y comercio en Juchitán de Zaragoza 161
Verónica Itandehui Juárez-Acevedo
- ¿Existe una cosmovisión ranchera? Aproximación a la herencia del pensamiento evangelizador colonial 183
Juan José Atilano Flores
- *El imperio en una caja.* La economía de las ofrendas del Tempo Mayor 215
Miguel Ángel Báez Pérez
- María Guadalupe Rivera y el Santo Oficio: visiones y creencias de una ilusa novohispana 235
Fernando Ciaramitaro

RESEÑAS

- Del *closet* al *spa*. En busca del placer homoerótico 281
Salvador Camacho Sandoval
- Retos para la construcción del Estado plurinacional en América Latina 287
Umberto Lombardo Di Blasi
- *Hogar de sí hogar del otro.* El pensamiento de la hospitalidad de Jacques Derrida 295
Víctor Manuel Uc Chávez

Comentario editorial

El número 83 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, publicado este año de 2022, en que vemos y experimentamos una normalización gradual de las actividades académicas después de la pandemia, se compone de un *Dossier* y una sección miscelánea.

El *Dossier*, coordinado por **José Andrés García Méndez** y **Diana Marcela Corredor Palacios**, se titula “Temas contemporáneos de la música en América Latina. Un abordaje antropológico” y como indica el título, aborda el tema de la música en América Latina desde la antropología. La música ha sido soslayada y marginada en los estudios antropológicos durante mucho tiempo. El desinterés de la antropología por la música es evidente cuando se observan los avances en estudios musicales desde la historia, la sociología, la etnomusicología, la psicología e incluso la arqueología. Carlos Reynoso denunció este desinterés defendiendo la inclusión de la música a pleno título entre los estudios antropológicos. Retomando también la valoración de la música hecha por Claude Lévi-Strauss, es posible y necesario hacer que las tradiciones musicales se conviertan en un campo de estudio relevante para comprender las dinámicas sociales en un momento determinado, así como las modificaciones que las sociedades han tenido en su historia, con lo cual la música debería dejar de ser, al menos para la antropología, una práctica extraña y olvidada. Los autores de los ensayos incluidos en el *Dossier* adoptan esta perspectiva incluyente y positiva de la música en los estudios antropológicos y, retomando el hilo de las investigaciones realizadas en México y otros países latinoamericanos por antropólogos, historiadores y etnomusicólogos, aportan desde diversos ángulos y temas estudios específicos que integran una propuesta de análisis coherente.

El primer ensayo, titulado “Complejidad y transubjetividad. Propiedades características de las líricas musicales populares latinoamericanas”, de **Fermín Monroy Villanueva**, explora el mundo de los compositores, can-

tautores e intérpretes musicales en el ámbito de las líricas-musicales latinoamericanas populares de nuestro tiempo. Estas expresiones musicales son el resultado del cruce de múltiples corrientes y procesos sociales, culturales, políticos e históricos. El autor destaca la complejidad de este mundo, determinada -más allá de la subjetividad- por los contextos en que se formaron los autores, conectados con las diversas identidades nacionales. Este contexto se ve reflejado en los rituales colectivos contemporáneos: fechas conmemorativas y festivales internacionales, por medio de los cuales los sujetos se integran como grupo por medio de sus líricas-musicales populares.

El segundo ensayo, “El festival que iba a nacer muerto. Tensiones entre lo político y lo cultural en Morroa, Colombia”, escrito por **Diana Marcela Corredor Palacios**, se enfoca en la tensión entre la política y la cultura alrededor de la música tradicional en la región caribeña de Colombia. La autora analiza como caso de estudio el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez, que se lleva a cabo en el municipio de Morroa cada año ininterrumpidamente desde 1989. Durante los primeros 25 años el Festival era organizado por un grupo de familias morroanas con reconocimiento en la vida pública del municipio; sin embargo, a partir de 2014 y hasta 2019, la organización del Festival pasó a ser liderada por una organización no gubernamental con el apoyo de la alcaldía municipal. Corredor Palacios busca verificar la hipótesis de que la clase política local instrumentalizó este Festival como un espacio de poder, lo cual ha impedido que aquél pueda desempeñar la función primaria de transmitir la tradición musical en el ámbito local y popular.

El tercer artículo del *Dossier*, titulado “Con cedro del llano. Laudería tradicional del son jarocho en Santiago Tuxtla, Veracruz”, de **José Andrés García Méndez**, busca llamar la atención acerca de la relevancia de la música como campo de estudio antropológico, por medio de un tema poco trabajado en la antropología como es el caso de la laudería tradicional, en particular del son jarocho en el municipio de Santiago Tuxtla, Veracruz. El autor destaca la importancia de los instrumentos musicales como fuentes históricas y como expresiones de la cultura de una sociedad particular.

El cuarto artículo, “Transformación de las actividades productivas en el ámbito rural. Nueva economía del son jarocho”, de **Liliana Jamaica Silva**, también se enfoca en el contexto musical veracruzano, con su famosa y rica tradición musical. La autora señala cómo la transformación de la dinámica socioeconómica en la región rural de El Hato, Santiago Tuxtla, Veracruz, dio paso a la inserción de nuevas actividades, diferentes e independientes a las tradicionales. También favoreció el protagonismo de nuevos actores emergentes a raíz de los cambios socioeconómicos. Jamaica Silva propone

que, a partir de la reorientación productiva en dicha localidad, se genera una “nueva economía del son jarocho”, la cual tiene que ver con una serie de conocimientos, procesos de producción y relaciones de intercambio que se entretajan con la fabricación de objetos de esta tradición musical. Entre tales objetos no sólo se encuentra lo discográfico o la construcción de instrumentos que hasta finales de los años setenta del siglo pasado eran los que generaban ingresos monetarios a quienes llevan a cabo dicha práctica. Es así como hoy día, esta práctica musical se inserta más allá de su contexto rural de origen y se proyecta hacia un mercado más vasto, regional, nacional e internacional.

El quinto y último artículo del *Dossier*, “El rap desde otras expresiones. Prácticas de encuentro y escucha desde los feminismos”, de **Adriana Guadalupe Dávila Trejo**, aborda el tema de la participación femenina en un género musical tradicionalmente asociado al ámbito masculino. La autora busca profundizar y generar un diálogo, desde la antropología, en torno a la participación de las mujeres en la música, y más específicamente en el Rap. Por ello, señala, es importante pensar a las jóvenes raperas en su articulación con el feminismo, lo cual permite complejizarlas no sólo como sujetas sociales activas en la música sino como sujetas políticas que se valen de otras actividades artísticas y culturales para compartir saberes y sentires que atraviesan su existencia.

Los siguientes trabajos conforman la sección miscelánea. El primero, “La infancia trans y los derechos humanos. Un paradigma jurídico-antropológico en evolución en México”, de **Edith Yesenia Peña Sánchez** y **Víctor Hugo Flores Ramírez**, aborda un tema de identidad de género en una perspectiva de antropología jurídica. Los autores señalan que los menores “trans” reivindican para sí el derecho a la identidad de género “auto-percibida” en términos del reconocimiento jurídico y libre desarrollo de su personalidad, exentos de patologización por parte de la ciencia médica y con apoyo de disciplinas sociales como la antropología y el derecho. De ahí que los autores busquen dibujar un panorama sobre los últimos años en que la infancia trans en México ha cobrado visibilidad a partir de los casos paradigmáticos y el trabajo legislativo conjunto con la sociedad civil organizada. El propósito es introducir el tema en el debate sobre la construcción biomédica y jurídica de la transexualidad en la infancia, ya que presenta aristas que son objeto de análisis jurídico-antropológico, que contribuyen a comprender la generación de nuevos paradigmas en derechos humanos y reflexionar sobre su construcción.

El segundo artículo, “*Saber-hacer para vender. Mujeres, producción y comercio en Juchitán de Zaragoza*”, escrito por **Verónica Itandehui Juárez**

rez-Acevedo, también aborda una temática de género, pero en un contexto diferente. La autora se enfoca en mujeres comerciantes de la región de Juchitán, Oaxaca. Analiza sus principales estrategias para reactivar el comercio y obtener ingresos después de la destrucción y pérdidas ocasionadas por el terremoto del 7 de septiembre de 2017. A partir de una estancia realizada en el lugar entre 2017 y 2018, la autora señala, en primer lugar, el “saber vender” como una de las habilidades más importantes para las mujeres juchitecas; posteriormente, muestra el proceso de activación del comercio después del desastre, haciendo énfasis en el papel que el mercado tiene en la vida comunitaria femenina; luego examina los principales trabajos de producción realizados por las mujeres y, por último, pone en evidencia las tensiones y dificultades que surgen cuando algunas mujeres deciden emigrar para buscar mejores oportunidades.

El tercer artículo, “¿Existe una cosmovisión ranchera? Aproximación a la herencia del pensamiento evangelizador colonial”, de **Juan José Atilano Flores**, aborda la sociedad ranchera y su expresión musical. El autor busca contestar la pregunta de si existe una “cosmovisión” ranchera, por lo que apunta entonces a explorar los fundamentos del sistema de pensamiento “ranchero”, adentrándose en los principios teológicos que orientaron la evangelización de los agustinos y franciscanos en el siglo xvi. Atilano Flores llega, entonces, a la conclusión de que el *ethos* ranchero se construye a partir de las nociones de propiedad / domesticación heredada del pensamiento colonial.

El cuarto artículo, titulado “*El imperio en una caja*. Los mecanismos económicos detrás de la deposición de ofrendas en el Templo Mayor de Tenochtitlan”, escrito por **Miguel Ángel Báez Pérez**, nos lleva atrás en el tiempo hasta la época prehispánica. Estudia el tráfico de bienes ofrendados en el edificio del Templo Mayor de Tenochtitlan durante el apogeo mexica. Estos bienes –señala el autor– provenían de todos los rincones del imperio. Sobre su naturaleza y consistencia se sabe aún poco en perspectiva económica, ya que la investigación ha privilegiado el aspecto ritual. En realidad, el mercado, los regalos, las empresas específicas para extraer bienes y el tributo eran factores importantes que interactuaban al mismo tiempo, promoviendo el traslado de miles de productos, materias primas, animales y materiales exóticos y otros productos que posteriormente serían transformados y ofrendados en fastuosas ceremonias. Todos estos bienes, en fin, nos hablan de una historia de organización y logística sobresaliente en el ámbito Mesoamericano.

El quinto y último artículo, “María Guadalupe Rivera y el Santo Oficio: Visiones y creencias de una ilusa novohispana”, de **Fernando Ciaramitaro**,

nos lleva a la Nueva España del Siglo XVIII. El autor utiliza fuentes mexicanas y españolas para analizar un proceso inquisitorial, el que tuvo como protagonista –como víctima– a la beata María Guadalupe Rivera. Ciaramitaro se propone analizar la herejía, en particular la de los llamados “ilusos”, buscando indicios como el amor de Dios, característico de esta corriente “hereje”, junto con las visiones, entre demonios y estados de puerilidad: todos elementos que la condenada utilizó para poner en evidencia el estado de gracia que Dios supuestamente le había concedido. Estas manifestaciones son el testimonio de un ambiente cultural propio del siglo XVIII donde privaba un sistema represivo atento y listo para castigar y eliminar cualquier desviación de la ortodoxia.

Para concluir este número, en la sección “Reseñas” se incluyen tres trabajos: “*Del closet al spa. En busca del placer homoerótico*”; “*Retos para la construcción del Estado plurinacional en América Latina*”; y “*Hogar de sí hogar del otro. El pensamiento de la hospitalidad de Jacques Derrida*”.

En la primera, **Salvador Camacho Sandoval** reseña el libro “*Cuerpo, placer y deseo. Una mirada etnográfica al homoerotismo en Aguascalientes*”, de Juan de la Cruz Bobadilla. Aquí, expone la aventura académica y personal de Bobadilla donde destaca ahora este libro que, además de ofrecer conocimientos nuevos e interpretaciones de una realidad compleja sobre prácticas homoeróticas en un lugar especial de una ciudad de provincia, también es un texto testimonial valiente y retador. En pocas palabras, Bobadilla forma parte de ese pequeño grupo que ha abierto un campo de estudio en la “provincia mexicana” y ha sabido, mejor que muchos, combinar de manera congruente sus intereses académicos con su activismo social y cultural.

En la segunda reseña, **Umberto Lombardo Di Blasi** da cuenta del libro “*Construir comunidad. El Estado plurinacional en América Latina*”, de Consuelo Sánchez. Este texto es un compendio sobre el tema de la pluralidad sociocultural, cómo ha sido concebida a partir de los Estados y los movimientos populares de Latinoamérica en las últimas décadas, al mismo tiempo que analiza el impacto y alcance de estos movimientos en sus respectivas reformas jurídicas y constitucionales. En los nueve capítulos del libro, se analizan las experiencias reales de los pueblos promotores de la autodeterminación y de los derechos colectivos en el contexto de un modelo de Estado construido a partir de modelos occidentales que privilegiaban la unidad nacional, hoy en vía de transformación apuntando a una configuración tendencialmente plurinacional.

En “*Hogar de sí hogar del otro. El pensamiento de la hospitalidad de Jacques Derrida*”, **Víctor Manuel Uc Chávez** reseña *Hospitalité*, seminario que el filósofo francés impartió en París en el año académico 1995-1996 y que

fue publicado en 2021. Una cuestión presente a lo largo de dicho seminario consiste en la antinomia que resulta de plantear, por un lado, una hospitalidad cosmopolita como derecho, con sus leyes, reglas y normas, y por otro, e indisoluble de ésta, una hospitalidad que se quiere más justa que el derecho y que por lo mismo pretende ir más de las leyes de la hospitalidad para dejar lugar a una hospitalidad incondicional, pura e hiperbólica.

Finalmente, como cada año, las portadas de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* van a acompañadas de las imágenes de la obra de un artista plástico mexicano. Para este 2022, la revista cuenta con la obra del pintor **Manolo Cocho**, artista internacional que acaba de exponer en varios foros europeos y a quien le agradecemos su apoyo.

Esperamos que esta colección de artículos sobre temas diversos incluidos en el *Dossier* y en la Sección Miscelánea despierte el interés de los lectores y pueda alimentar sus inquietudes, curiosidades y trabajos de investigación.

Franco Savarino

Director de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

DOSSIER

*TEMAS CONTEMPORÁNEOS DE LA
MÚSICA EN AMÉRICA LATINA.
UN ABORDAJE ANTROPOLÓGICO*

*José Andrés García Méndez y
Diana Marcela Corredor Palacios*

Coordinadores

Presentación

Hace más de una década que el antropólogo argentino Carlos Reynoso escribió: “Cuando de repente estalló la globalización a principios de la década de 1990, ni la antropología ni la etnomusicología estuvieron a la altura de las circunstancias” [2006: 11]. A pesar del creciente interés por la música y del “estallido mediático de la música del mundo, la antropología no ha prestado la menor atención a ese fenómeno” [12].¹

El evidente desinterés de la antropología por la música es más notorio cuando se observa el avance en estudios musicales desde la historia, la sociología, la etnomusicología, la psicología e incluso la arqueología. Ante este creciente interés la antropología hace oídos sordos, evadiendo su existencia y relevancia, relegándola a un segundo o tercer plano o alegando un campo sumamente especializado para el cual no está preparada. “*O peor aún, afirma Reynoso, se justificará su impropiedad afirmando que lo que sucede no es incumbencia de nuestra disciplina sino de alguna otra, o de una forma de saber no establecida todavía de la que alguien se hará cargo si Dios quiere. La antropología, por lo pronto, ha capitulado en lo que concierne a un asunto que es antropológico por donde se lo mire.*” [2006: 13 subrayado nuestro].

¹ Obra cuyo título resulta contradictorio, pues lo largo de dos extensos volúmenes titulados *Antropología de la música*, nos habla de la dificultad de abordar la música desde la antropología, sin hacer referencia a prácticamente ningún antropólogo; por lo que el título sería más exacto y descriptivo si se llamara “etnomusicología”.

Sin duda alguna, como plantea este autor, la música es una expresión universal ligada al ser humano en todos los momentos de su vida, por lo que resulta uno de los aspectos más relevantes de la cultura de toda sociedad. De ahí que Lévi-Strauss [1986] planteara brillantemente que la música, como la mitología en tanto expresión colectiva, permite expresar estructuras mentales comunes a quien la escucha y a quien la produce.

De esta manera, siguiendo el planteamiento de Lévi-Strauss, la música se vuelve un elemento esencial para la comprensión y análisis de cualquier sociedad, ya que en su ejercicio—como en el de la mitología— se torna un aspecto fundamental, convirtiéndose en un medio que permite la persistencia de prácticas, valores y sentidos de pertenencia social.

Así, las tradiciones musicales se convierten en un campo de estudio importantísimo para comprender las dinámicas sociales en un momento determinado, así como las modificaciones que las sociedades han tenido en su historia, asuntos más que suficientes para hacer que la música deje de ser, al menos para la antropología, “esa misteriosa, maravillosa y olvidada práctica de la humanidad” [Mithen 2006: VII, traducción nuestra].

Para el caso de México, aun cuando existe una amplia trayectoria antropológica de estudios dedicados al “rescate” y registro de la música tradicional—indígena y mestiza, incluyendo a importantes instituciones como la Fonoteca Nacional y la Fonoteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia—, éstos se han dirigido, en su gran mayoría, a las formas musicales (armonías, ritmos, etc.) o a las estructuras de la versada, por ejemplo. Si bien en la mayoría de los trabajos de estos estudiosos de la música, antropólogos, historiadores y etnomusicólogos—como Arturo Warman, Raúl Hellemer, Henrietta Yurchenko, Thomas Stanford, Irene Vázquez Valle, Antonio García de León, Arturo Chamorro, entre otros²— se han realizado enormes e importantes registros etnográficos, no se ha llegado a consolidar un estudio antropológico de la música en la antropología mexicana que defina parámetros metodológicos y teóricos para su estudio, y que además terminan por confundirlos como estudios etnomusicológicos, tanto por parte de antropólogos como de los mismos etnomusicólogos, lo que muestra, por un lado, el gran desconocimiento que se tiene de la música desde las disciplinas antropológicas y, por otro, el intento monopolizador de la etnomusicología respecto al estudio de la música.

Romper con este monopolio es una de las intenciones del presente *dossier*, el cual representa un viaje a algunos países de América Latina y el

² A quiénes indudablemente les debemos mucho por su aporte al conocimiento, análisis y rescate de la música tradicional mexicana

Caribe, a través de algunos de los géneros musicales más representativos de sus territorios. Si bien comenzamos en México y terminamos en México, nuestro recorrido incluye parte del Cono Sur y algunos territorios de la Región Andina y del Caribe.

Iniciamos este recorrido musical en México a través del mariachi, continuamos al Cono Sur con el tango platense y entramos a Ecuador con el pasillo, de la mano de los cantautores José Alfredo Jiménez, Carlos Gardel y Julio Jaramillo, respectivamente. Fermín Monroy Villanueva, nos presenta cómo “las líricas-musicales latinoamericanas populares que conocemos en la actualidad son resultado del cruce de múltiples corrientes musicales y procesos sociales, culturales, políticos e históricos”, es así como a través de lo que denomina sujetos lírico-musicales complejos, (Jiménez, Gardel y Jaramillo), analiza los significados compartidos y el carácter transubjetivo de dichas líricas-musicales.

Por medio de la tendencia teórico-metodológica de la complejidad, o del pensamiento complejo, Monroy Villanueva analiza las condiciones contextuales de cada país, México, Argentina y Uruguay, que han permitido que dichos géneros musicales se inserten en las escuchas de varias generaciones a través de la construcción de “identidades nacionales” que se reafirman en la celebración de fechas conmemorativas y festivales internacionales: Festival Internacional de José Alfredo Jiménez (22 de noviembre), Día del Tango en Argentina (11 de diciembre), Día Nacional del Pasillo Ecuatoriano (1 de octubre).

Jiménez, Gardel y Jaramillo han pasado la barrera del tiempo no solamente en sus territorios de desarrollo musical sino también a nivel internacional a través de la representatividad y legitimidad que les han otorgado a sus líricas-musicales las diferentes transubjetividades latinoamericanas.

Luego de este análisis lírico-musical de tres sujetos lírico-musicales complejos, nos concentramos en el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez, en Morroa, Sucre, Colombia. A partir de dicha celebración, Marcela Corredor Palacios analiza la tensión entre dos dimensiones importantes, más no las únicas, de la música: la política y la cultura.

La música de Pito Atravesao forma parte de un conjunto más amplio de músicas tradicionales o populares colombianas. Es así como Corredor Palacios analiza la importancia que tiene la celebración de un Festival Nacional, el cual se realiza desde 1989, en la transmisión de la música local. Encuentra que dicha celebración no necesariamente atiende a las necesidades de sus practicantes musicales sino a una serie de capitales políticos, económicos y sociales que ven en éste un espacio de poder y de toma de decisiones unilaterales.

Al igual que en Monroy Villanueva, para esta autora las condiciones contextuales son importantes y necesarias en el análisis de las prácticas musicales. Asimismo, las redes que se van tejiendo entre los diferentes actores que forma parte de dicho contexto son importantes en el desarrollo musical y su transmisión a otras generaciones.

José Andrés García Méndez nos lleva de regreso a México por medio de la música del son jarocho y la práctica de la laudería tradicional. En su análisis “resalta la importancia de los instrumentos musicales como fuentes históricas y como expresiones de la cultura de una determinada sociedad”, en este caso el municipio de Santiago Tuxtla, Veracruz.

Para García Méndez, en la actualidad existen una mayor oferta y demanda de instrumentos utilizados en el Son Jarocho debido a la vitalidad del género musical observada en el creciente número de agrupaciones musicales, talleres de enseñanza tanto de zapateada como de ejecución musical. La historia de dichos instrumentos musicales, y de la música latinoamericana en general, no se puede reducir a una “prehistoria africana, indígena o europea”, tal y como lo argumenta el autor, ya que sus elementos característicos surgen e inventan en un tiempo y un espacio particular.

Los lauderos han permitido el mantenimiento de las prácticas fandangueras de la región a través de sus conocimientos no solamente musicales sino también los relacionados con el uso y tratamiento de los recursos naturales, tales como la madera. Asimismo, sus técnicas de construcción y afinación han permitido “obtener instrumentos simétricos y de dimensiones estandarizadas —incluso para diferenciar los modelos de cada guitarrero”.

Nos mantenemos en Veracruz, en la región del Sotavento y en especial en la comunidad del Hato, para analizar con Liliana Jamaica Silva, otra de las dimensiones que intervienen en la práctica musical: la dinámica socioeconómica. A partir de la inserción de la “cultura en las economías campesinas”, la autora desarrolla el concepto de “nueva economía del son jarocho”.

Jamaica Silva hace énfasis “en los procesos sociales históricos concretos” con el fin de identificar los diferentes elementos que componen el aspecto económico de la población del Hato. La práctica musical del son jarocho se vuelve central “en el funcionamiento de la economía local de las familias” a la vez que se extiende a ámbitos nacionales e internacionales a través de la producción, distribución y consumo de “mercancías derivadas” de este género musical.

No son solamente las mercancías que se pueden comprar en un fandango en el Hato son también aquellas que han viajado, junto con el son jarocho, a diferentes partes de la República mexicana y fuera de las fronteras nacionales, adquiriendo en su desplazamiento diferentes sentidos y usos culturales.

De Veracruz nos dirigimos al norte, específicamente a Ciudad Juárez, sin perder de vista el occidente, Baja California Norte, y centro, Nayarit, de México, escuchando las diferentes rimas de mujeres raperas. En su artículo, Adriana Dávila Trejo analiza “las experiencias de mujeres y sus procesos de construcción subjetiva en torno a varios puntos que son relevantes en la agenda feminista”, a través de un ejercicio de escucha entre mujeres.

Para Dávila Trejo, este ejercicio de escucha “representa un acto político” debido a las reflexiones que suscita el “ser mujer en México” y por qué no, el ser mujer en América Latina. Como lo veremos a lo largo del viaje por algunos territorios de América Latina y sus músicas, el elemento político será central no solamente en sus relaciones de poder sino también en la construcción de subjetividades, y de este modo en el caso de las mujeres raperas “la música se convierte en herramienta política, en prácticas micropolíticas, al redactar denuncias, sentires y experiencias”.

El ejercicio de escucha entre mujeres y músicas se ha articulado, según la autora, a través de la empatía, sus vivencias, sus experiencias, su cotidianidad, desde lo que denominan como el “feminismo de barrio”. Este artículo nos deja preguntas para reflexionar desde y con la música tal y como lo ha realizado Obeja Negra, Fémina Fatal y Sara Marte, quienes a través de la generación de espacios de escucha entre mujeres se han reconocido, situado y enunciado desde la diferencia y “el ser mujer”.

En cada uno de los artículos presentados en este *dossier* evidenciamos algunas de las temáticas contemporáneas de la música en América Latina y más aún de la necesidad del estudio de la “música como campo de estudio antropológico”, como bien lo manifiesta García Méndez. Invitamos a los y las lectoras a reflexionar junto con cada autor y autora sobre las diferentes dimensiones políticas, culturales, sociales y económicas que forman parte de las músicas latinoamericanas y que influyen en la construcción de nuestras subjetividades y transubjetividades.

De esta manera, con los ejemplos aquí mostrados, resulta necesario hacer dos precisiones. La primera es que la música constituye un campo de estudio fundamental para la antropología. La segunda, que antropología de la música (o en su caso la sociología de la música) no es sinónimo de etnomusicología ni viceversa. Se trata de disciplinas con trayectorias históricas diferentes, con intenciones y presupuestos propios que confluyen en un campo común, la música, pero que no se confunden ni excluyen. De ahí nuestra intención, con este *dossier* como breve ejemplo, de resaltar la necesidad de afirmar la música como un ámbito socio-antropológico.

Por lo tanto, podemos aceptar como un hecho la necesidad de análisis antropológicos e históricos como fundamentales para comprender y

analizar las formas de producción y apropiación simbólica, las prácticas y creencias culturales ligadas a una forma particular, en este caso la expresión musical. Análisis que se basan tanto en los esquemas de percepción y de construcción que el compositor, el intérprete y el escucha involucran en la producción y apropiación de la obra, y que precisamente por ser compartidos aportan un elemento importante para la construcción del sentido común, es decir para construir la creencia en la realidad del mundo socialmente construido.

En cuanto a este tema, es decir la música desde un enfoque antropológico, es que los antropólogos sociales, etnólogos y etnohistoriadores nos enfrentamos al mayor problema metodológico para su estudio, no sólo porque no hay teorías que se hayan enfocado a esta práctica social o porque se trate de un tema altamente especializado, como afirman muchos antropólogos y etnomusicólogos, sino al hecho de que, como hemos señalado, la antropología, históricamente, ha dejado de lado un tema que resulta absolutamente antropológico. El problema, no obstante, no es la falta de teorías o metodologías propias para abordarla, sino el desinterés por ella por parte de los antropólogos.

El porqué de su abandono sigue siendo un misterio, sobre todo cuando diversos autores en diferentes campos, como Oliver Sacks, entre otros, consideran a la música como algo esencialmente humano y que, por lo tanto, requiere la atención sobre su importancia:

[...] eso que llaman música es, en cierto modo, eficaz para los humanos, fundamental para la vida humana. No obstante, carece de conceptos, no elabora proposiciones; carece de imágenes, símbolos, el material de que está hecho el lenguaje. Le falta poder de representación. No guarda una relación lógica con el mundo [...] Prácticamente para todos nosotros, la música ejerce un enorme poder, lo pretendamos o no y nos consideremos o no personas especialmente "musicales". Esta propensión a la música, esta "musicofilia", surge en nuestra infancia, y probablemente se remonta a nuestros comienzos como especie. Es posible que su desarrollo o su forma vengan determinados por la cultura en que vivimos o por las circunstancias de la vida o por nuestros talentos o debilidades individuales, pero está tan arraigada en la naturaleza humana que uno lo consideraría algo innato, tan innato como es para O. Wilson la "biofilia", nuestra afinidad con las cosas vivas. (A lo mejor la musicofilia es una forma de biofilia, puesto que la música se percibe casi como algo vivo). [Sacks 2009: 9-10].

De tal manera consideramos que la mayor dificultad para el estudio de la música, como campo socio-antropológico es la reticencia de los mismos antropólogos y sociólogos para considerarla relevante para la comprensión de la realidad sociocultural. Así, el mayor objetivo a lograr será reconocer su existencia, por lo que lo primero a resolver es:

[...] ¿por qué tendría la antropología que ocuparse en absoluto de la música? ¿Cómo un tema considerado demasiado especializado y marginal puede constituirse en preocupación relevante para nuestra disciplina? Por ahora se ha dejado su estudio a otras disciplinas, como la etnomusicología, que, paradójicamente, cada vez se acercan más a la antropología para dar cuenta de su campo de estudio [Finnegan 2002: 1].

Por lo tanto, habría que preguntarnos por qué la antropología, salvo notables excepciones como la de Lévi-Strauss o Meyer Fortes, le ha dado tan poca o nula importancia a la música. En la mayoría de los casos en la que la música es considerada por la antropología se le toma exclusivamente como epifenómeno, como una actividad de mero esparcimiento o estética a la cual no se le reconoce función ni relevancia alguna. Si revisamos los textos antropológicos clásicos, ¿qué encontramos al respecto? Malinowski, Evans-Pritchard, Boas, Turner y demás parece que olvidaron su existencia o les pasó inadvertida o fue considerada solo como una mera referencia cultural que podía ser pasada por alto sin mayor repercusión. Esto ha conducido a que no existan hasta el día de hoy parámetros metodológicos definidos (incluyendo su tratamiento en el trabajo de campo) ni marcos teórico-conceptuales que en la antropología permitan su comprensión. (Lo que no significa que no los haya en otras disciplinas, como la etnomusicología, por ejemplo).

Habría que empezar por considerar a la música más allá de una mera expresión acústica y estética destinada exclusivamente al esparcimiento y diversión (aun cuando fueran esas sus únicas razones serían suficientes para ubicarla en otro plano de importancia antropológica), para esto consideramos que la propuesta de John Blacking –sin que sea definitiva y que seguramente los músicos y etnomusicólogos cuestionarán– aporta a la antropología una guía para iniciar la recuperación de la música como tema antropológico, al considerarla como “sonidos humanamente organizados”, donde se puede “encontrar una síntesis de los procesos cognoscitivos propios de una cultura y de sus interacciones sociales”, a partir de lo cual va dando indicaciones metodológicas para su comprensión, pues “a

no ser que el análisis formal comience con un análisis de la situación social que genere la música, carecerá de sentido” [Blacking 2006: 15].³

Esto lo llevó a definir una función social de la música, claramente antropológica, que sería “reforzar ciertas experiencias que han resultado significativas para la vida social, vinculando más estrechamente a la gente con ellas” [Blacking 2006: 17], la cual habrá que retomar para que se le empiece a dar la importancia académica que indudablemente tiene. De acuerdo a este autor:

Para poder averiguar qué es la música y qué tan musical es el hombre, necesitamos preguntar quién escucha y quién toca y canta en una sociedad dada, y preguntarnos por qué. Lo que desmotiva a un hombre puede “emocionar” a otro, y esto no se debe a ninguna calidad absoluta en la música en sí sino que tiene que ver con el significado que ha alcanzado como miembro de una cultura o grupo social en particular. Las funciones de la música dentro de la sociedad pueden ser los factores decisivos que promuevan o inhiban un talento musical latente, al igual que afectan la elección de conceptos culturales y materiales con los cuales se compone la música. No podremos explicar los principios de la composición y los efectos de la música hasta que hayamos entendido mejor la relación entre la experiencia musical y la humana [Blacking 2006: 51, cursivas nuestras].

Necesitamos empezar a modificar esto y reconocer en las etnografías que la música es un elemento sociocultural tan importante como la economía, la política o la religión, y que la discusión en torno a las problemáticas del trabajo de campo también la incluyen. Ello debido a que, aun cuando la música es una dimensión inevitable en la experiencia de campo de toda antropóloga(o), se tiende a olvidarla conscientemente. Sea cual sea la cultura estudiada, con toda probabilidad la música jugará un papel en ella, por lo que resulta imperativo para los antropólogos estar abiertos a este hecho.

Sin embargo, como afirma Finnegan: “resulta evidente que algún estudio de las prácticas musicales locales y su organización no sólo se halla bastante más disponible para el trabajador de campo con una formación general de lo que suele pensarse, sino que, para algunas perspectivas antropológicas, es además obligatorio de cara a una comprensión cabal de la cultura.” [2002: 13].

Por lo tanto, se vuelve obligado el análisis antropológico de la práctica musical, así como de las condiciones sociales de su reproducción, que no busca reducirla o simplificarla, sino por el contrario, volver inteligibles las

³ Definición que se puede complementar con la de André Boucourechliev: “la música es un sistema de diferencias que estructura el tiempo desde la categoría de lo sonoro”, [Sève 2018: 123].

relaciones del campo social del cual son resultado, reconstruyendo el espacio en el cual el creador se halla inmerso y a través del cual existe. Recuperar la música no con un afán de conservación, como si se tratara de una lata de conservas, sino como expresión de la dinámica social de una cultura.

Así, el considerar la música como parte del campo de estudio antropológico, y no como práctica social marginal de la disciplina, implica un cambio en la comprensión misma de ella, ya que si, como he mencionado anteriormente, la tarea del antropólogo consiste en analizar los rasgos sociales y culturales de alguna sociedad en particular, resulta válido también para la música en su contexto real; por lo que debemos atender lo que la gente realmente hace, es decir atender la música como práctica social. Se debe considerar a la música en su contexto y proceso de creación, no solo en el producto final, y debemos dejar a un lado el pensarla como obra cuya realidad reposa únicamente en el texto, es decir en la partitura [véase Finnegan 2002].

Esto nos lleva al hecho de las dificultades metodológicas para su estudio. Sin embargo, es claro que la amplia metodología que la antropología ha desarrollado puede ser adecuada para el estudio de la música; aunque se debe reconocer, como lo hace Finnegan que:

[...] tal vez se haya exagerado el grado de especialización técnica requerido para la mayor parte del estudio de la música en sus contextos culturales reales, especialmente una vez reconocido que el análisis musicológico puramente técnico del texto musical no abarca el conjunto de la vida musical ni, en consecuencia, agota el interés antropológico del tema. [2002: 11].

De tal manera que la mayoría de los antropólogos olvida que “La música no tiene necesidad esencial de notación” [Sève 2018: 134], por lo que no comprenden que el estudio antropológico de la música no implica ni se centra necesariamente en un análisis musicológico o de escritura, sino en el estudio de aspectos, conocimientos y prácticas sociales variadas que se vinculan con ella; como pueden ser, los roles sociales de la música; las prácticas (quién toca, quién compone, para qué, en qué contexto, qué tocan, para quién, etc.); las percepciones locales de los músicos y de los no músicos respecto a estilos, conjuntos instrumentales; así como las ideologías y prácticas locales en torno a la música y, de forma más amplia, los paisajes sonoros; cómo se incorpora la música a los demás aspectos de la vida; y una infinidad de cuestiones similares. [Blacking 2006; Attali 1995; Sève 2018].

En síntesis, el punto central no es que una determinada perspectiva teórica, disciplinar o metodológica haya de ser la correcta, pues al igual que

en otros campos de la disciplina, existe una amplia gama de problemas y perspectivas posibles que el antropólogo interesado en la música puede y debe considerar conscientemente [Finnegan 2002].

Esto para que, al final, la perspectiva metodológica reflexiva nos lleve, como afirma Caratini a lo “que todos saben sin que nunca se diga: la fecundidad de nuestro procedimiento proviene del hecho de que es ante todo una aventura y una creación.”, [2013: 154]. Hagamos, entonces, de la música, en su perspectiva antropológica, una nueva aventura y creación, sin olvidar que, como afirma Tsing “el objetivo de la etnografía es aprender a concebir una situación junto con los propios informantes.” [2021: 11].

Así, en esas preguntas acerca de la realidad deberán estar presentes, necesariamente, preguntas respecto a la música. Se requiere reinventar la música como campo de estudio antropológico. Pero la idea de “un” método y una sola perspectiva resulta insuficiente, la invención requiere de múltiples caminos; se trata, por lo tanto, de generar más preguntas y abrir más caminos que nos comuniquen con otras disciplinas. Se trata de una supervivencia colaborativa, como lo ha señalado Tsing [2021]. El único problema es que la historia de la antropología ha mostrado lo difícil que resulta generar esas preguntas, obsesionados por el desarrollo cada vez más sofisticado de las técnicas de investigación, en su aplicación y enseñanza, se ha dejado de lado un problema básico en la investigación de campo: ¿qué preguntar?; ¿qué y cómo escuchar? Hay que empezar a considerar que “la música es importante porque tiene el potencial para enriquecer la vida de las personas y enriquecer a las sociedades” [Hesmondhalgh 2015: 19], razones más que suficientes para que la antropología se adentre en ella.

Diana Marcela Corredor Palacios y
José Andrés García Méndez

REFERENCIAS

Attali, Jacques

1995 *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. Siglo XXI editores. México

Blacking, John

2006 *¿Hay música en el hombre?* Alianza editorial. Madrid.

Caratini, Sophie

2013 *Lo que no dice la antropología*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. Madrid.

Finnegan, Ruth

2002 *¿Por qué estudiar la música? Reflexiones de una antropóloga desde el campo*. *Revista Transcultural de Música*. 6 (18). <<http://www.sibetrans.com/trans/trans6/finnegan.htm>>. Consultado el 10 de septiembre de 2017.

Hesmondhalgh, David

2015 *¿Por qué es importante la música?* Paidós. Buenos Aires.

Reynoso, Carlos

2006 *Antropología de la música. De los géneros tribales a la globalización. Volumen I: Teorías de la simplicidad*. SB Editorial. Buenos Aires.

Sacks, Oliver

2009 *Musicofilia. Relatos de la música y el cerebro*. Anagrama. Barcelona.

Sève, Bernard

2018 *El instrumento musical. Un estudio filosófico*. Acantilado. Barcelona.

Tsing, Anna L.

2021 *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Capitán Swing. 2021.

Complejidad y transubjetividad. Propiedades características de las líricas-musicales populares latinoamericanas

Fermín Monroy Villanueva*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Las líricas-musicales latinoamericanas populares que conocemos en la actualidad son resultado del cruce de múltiples corrientes musicales y procesos sociales, culturales, políticos e históricos. De importancia es señalar el papel de los sujetos que las impulsaron y transformaron, compositores, cantautores e intérpretes cuya complejidad las condujo gradualmente a volverse representativas de sus culturas. A su vez, dicha complejidad se corresponde con las condiciones contextuales en las que se formaron estos sujetos, reflejadas en sus composiciones, las cuales han generado sentido en los escuchas de varias generaciones con significados que han sido compartidos y diseminados transubjetivamente, integrándose a las identidades nacionales. La transubjetividad puede verificarse en los rituales contemporáneos: fechas conmemorativas y festivales internacionales, por medio de los cuales los sujetos se integran como grupo en estadios de liminaridad, en torno de signos dominantes como los propios sujetos cantautores complejos y su continuidad por medio de las líricas-musicales populares que representan.*

PALABRAS CLAVE: *Lirica-musical, sujeto complejo, transubjetividad, ritual contemporáneo, communitas.*

Complexity and transubjectivity. Characteristic properties of popular Latin American musical lyrics

ABSTRACT: *The popular Latin American musical lyrics that we know today are the result of an intersection of multiple musical currents and social, cultural, political and historical processes. It is important to point out the role of the participants that promoted and transformed them: composers,*

* fer.monroy.villanueva@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2021 • Fecha de aprobación: 11 de noviembre de 2021

singer-songwriters and performers, whose musical complexity gradually led them to become representative of their cultures. In turn, this complexity corresponds to the contextual conditions in which the said participants were formed, and are thus reflected in their compositions, which have generated meaning among the listeners of several generations, through ideas that have been shared and disseminated transsubjectively, thereby integrating a variety of national identities. Transsubjectivity can be verified through contemporary rituals: commemorative dates and international festivals, whereby subjects are integrated as a group, in stages of liminality, around dominant characters such as the complex singer-songwriters themselves, along with their continuity through the popular musical lyrics they represent.

KEYWORDS: *Lyrical-musical, complex subject, transsubjectivity, contemporary ritual, communitas.*

LA LÍRICA EN AMÉRICA LATINA, ALGUNOS APUNTES SOBRE SU ORIGEN

Para dar inicio al presente artículo es necesario aclarar a qué nos referimos con “líricas-musicales populares latinoamericanas”. Con esta categoría clasificamos a los géneros lírico-musicales —es decir, los géneros que se conformaron por determinados conjuntos de canciones con características musicales y letrísticas particulares, como el tango, la ranchera y el pasillo— que surgieron o se consolidaron durante la primera mitad del siglo xx en diferentes países que integran la macro región denominada Latinoamérica.

Debido a su gran diversidad, solamente abordaremos algunos de los más reconocidos; en primera, la música de mariachi, que comprende una gran diversidad de géneros y subgéneros, la cual ha sido estudiada por varios especialistas, entre ellos Jesús Jáuregui [1990, 2021] y Arturo Chamorro Escalante [2006]. Este tipo de música está conformada, a su vez, por diversos géneros y subgéneros entre los cuales se encuentran los sones y la canción ranchera, con mayor audición y visibilidad debido a la mediatización y comercialización (radio, cine y grabación de discos) desde inicios del siglo xx. También, incluimos en esta categoría al tango platense, representativo de Argentina y Uruguay.

Como sucede con otros géneros, la estereotipación del tango como música representativa de estos países responde a veces más a una lógica mediática-mercantil que al reconocimiento generalizado de los habitantes, quienes incluso llegan a identificarse más con músicas provenientes de otros países. Como ejemplo, Luis Omar Montoya [2016] aborda la apropiación y auge de la ranchera y norteña mexicanas en Chile durante la dictadura de Augusto Pinochet como instrumento de crítica al régimen; de la misma forma, Carlos Romero Anzola [2009] analiza la apropiación del mariachi en Colombia incentivado por los medios de comunicación.

A propósito de su reciente inscripción en la lista de patrimonio de la humanidad de la Organización de la Naciones Unidas para la Cultura, las Ciencias y la Educación (UNESCO) el 14 de diciembre de 2021, traemos a juego el pasillo ecuatoriano, género que se ha diversificado en el área andina de acuerdo con las especificidades culturales de sus diferentes regiones, adquiriendo en el Ecuador particularidades regionales como el pasillo norteño, pasillo suriano, de la sierra y de la costa.

En este aspecto, consideramos que la nominación de las músicas como patrimonios de la humanidad debe ser acompañada por políticas públicas efectivas que promocionen y mejoren las condiciones de vida sus creadores y de los músicos de distintos estratos y procedencias, y además que no sólo impacte en una mayor visibilidad para agrupaciones modernas o de espectáculo, como las ha clasificado Jesús Jáuregui [2021] en el caso del mariachi.

De este modo, el conjunto de las líricas-musicales latinoamericanas se conforma por una amplia diversidad de géneros entre los cuales está la cueca chilena, emparentada con la marinera peruana, derivadas de la zamacueca; el vallenato y la cumbia de Colombia, el merengue, que República Dominicana comparte con otros países caribeños; el sertanejo y la samba de Brasil; la milonga uruguaya; la norteña mexicana y las guaranias y polcas paraguayas entre un largo etcétera; productos culturales que pueden clasificarse como mesomúsicas de acuerdo con el musicólogo Carlos Vega:

Mesomúsicas son el conjunto de creaciones funcionalmente consagradas al esparcimiento (melodías con o sin texto), a la danza de salón, a los espectáculos, a las ceremonias, actos, clases, juegos, etcétera, adoptadas o aceptadas por los oyentes de las naciones culturalmente modernas. Durante los últimos siglos el mejoramiento de las comunicaciones [...] no es una música definitivamente occidental sino una “música común” [...] convive con los espíritus de los grupos urbanos al lado de la “música culta” y participa en la vida de los grupos rurales al lado de la música folklórica [2016: 168-169].

En este sentido, consideramos el campo de las mesomúsicas un ámbito fructífero para la investigación transdisciplinaria, porque sus producciones responden a diversos factores constitutivos de las sociedades donde surgieron y en las cuales se han ido transformando. A continuación mencionaremos algunos factores que delinearon la aparición de estos géneros a partir de las últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX. Para tal propósito nos sustentamos en el trabajo de Ricardo Miranda y Aurelio Tello, *La música en Latinoamérica* [2011], que abunda en la transformación musical de esta macro-región, derivada de la interrelación entre las condi-

ciones contextuales imperantes en Europa desde inicios del siglo XIX y los procesos de cambio impulsados por dichas condiciones en las emergentes naciones latinoamericanas. Es pertinente mencionar que el tipo de música en que se afianza su investigación es de corte académico, el cual circuló entre las clases alta y media del siglo XIX.

Este siglo fue de vital importancia para América debido a la serie de cambios que se gestaron a raíz del declive del imperio español y el cambio del pensamiento en toda Europa, continente que continuaría siendo el principal referente y modelo a seguir de las naciones americanas.

A inicios del siglo XIX el ámbito musical europeo estuvo marcado por el inicio de su dominio en manos de la emergente clase media burguesa y su consecuente socialización por medio de los conciertos. Por su parte, el cambio liberal tuvo su correlato en América con los movimientos independentistas y el inicio de la búsqueda de identidades nacionales propias, situación en la cual la música tuvo un papel predominante que, sin embargo, fue opacado y limitado por el predominio del canon europeo, conformado por las obras de los grandes compositores de la época, principalmente alemanes.

De forma paralela, las músicas populares —muchas de las cuales fueron criminalizadas y prohibidas por la Iglesia y las clases altas— también atravesaron por procesos de cambio; impulsados por las condiciones del contexto. Al respecto, Yolanda Moreno Rivas describe la transformación, masificación y reivindicación de uno de estos géneros en México:

La música española, base y sostén de no pocas de las costumbres coloniales se vio amenazada por una incontenible ola de música original. Las seguidillas, fandangos y zapateados se convirtieron en gustadísimos jarabes, jaranas y huapangos [...] danzas y canciones de mestizos negros, mulatos y “gente quebrada” [que] provocaron la desconfianza, la sospecha y, finalmente, la abierta persecución. La iglesia condenó [...] jarabes, sones, gatos, rumbas, danzones, habaneras y guarachas [...] que cayeron bajo la condena secular. [...] Aun así, perseguida, vilipendiada y prohibida, la música mestiza logró colarse en la “sociedad decente” hasta aparecer como hemos visto, en el lugar de honor: el Teatro Coliseo. Al iniciarse la guerra de independencia, los jarabes, lo mismo que la imagen de la Virgen de Guadalupe, se convirtieron en verdaderos símbolos del espíritu nacional. Incluso el jarabe llegó a ser adoptado como una especie de himno por las tropas revolucionarias [1989: 10-11].

Del mismo modo, la zamacueca entre otros géneros fue diseminada y diversificada por medio de las campañas militares, impulsando su adopción y generación de particularidades acordes con el contexto de cada región:

Hay tres razones fundamentales que, en mi opinión, explican la enorme visibilidad social que adquirió la zamacueca durante esta época. La primera es el efecto masificador y distributivo que tuvieron los ejércitos independentistas durante el primer quinto del siglo, que permitió la migración de coreografías y músicas entre países vecinos, además de sembrar una tradición de bandas militares y fijar rutas de circulación de géneros musicales [Spencer 2010: 71].

Otra corriente musical fundamental para la definición de la lírica-musical en Latinoamérica fue la ópera italiana; género escénico adoptado por las nuevas naciones como agente civilizador; por medio del cual se buscaba dar constancia de una modernidad en América y su similaridad con la de las potencias europeas. Fue tal su relevancia que se hicieron construir teatros en los principales centros urbanos, aun cuando este género se diseminó por cuenta propia por todas partes y en todos los estratos sociales a causa de las compañías itinerantes, mismas que precedieron a las zarzuelas y a las revistas, que posteriormente contribuirían en la generación de productos líricos-musicales-escénicos fundamentales para la construcción de identidades nacionales durante la segunda mitad del siglo XIX.

Otra corriente de importancia fue la de la música de salón; género cultivado por las clases altas y medias en torno al piano por medio de tres distintas formas: a) la música de baile, prohibida para los jóvenes por su exigencia de proximidad corporal, volviéndose la preferida; b) la música propiamente de salón, que usaba las mismas piezas de baile sólo para ser escuchadas; y c) la tertulia o concierto, por medio de la cual los intérpretes —regularmente los dueños de casas y salones— hacían alarde de su destreza en el piano. En cuestión de las líricas-musicales, de esta corriente nos interesa enfatizar la música propiamente de salón, de la cual se derivaron las “piezas características”; es decir, piezas que tenían carácter o intensión de expresar estados emocionales, cualidad relacionada con la “emoción escénica” de la ópera: “la concepción de bellas melodías, dotadas de una notable intensidad emocional y de un trazo lírico que permitiera su inmediata aprehensión...” [Miranda *et al.* 2011: 74-75]. El pasillo ecuatoriano es un claro ejemplo de esto:

El pasillo se bailaba en los salones de la aristocracia o de los dueños de haciendas que evitaban involucrarse con el pueblo, en especial el indígena, que bailaba el sanjuanito o el cachullapi, danzas mucho más antiguas y de raigambre andina. [...] El pasillo como canción aparece en las postrimerías del siglo XIX; en el Ecuador [...] En todo caso, la mayor parte de las primeras composiciones con

texto se realizaron sobre los versos que no fueron escritos por los compositores, sino que estos se inspiraron en ellos y los musicalizaron [Guerrero 2000: 29].

Al igual que el pasillo, diversos géneros que en principio fueron bailes de salón, se integraron a los repertorios de danzas y líricas populares, formando conjuntos de músicas interrelacionadas que las musicólogas Zoila Gómez y Victoria Eli clasificaron en ocho grandes “complejos etnomusicológicos” [Miranda *et al.* 2011]. Por medio de estos complejos es posible observar ciertos cruces transculturales; por ejemplo, el vals, que fue clasificado dentro del complejo de la contradanza ternaria, adquirió diversas particularidades tanto en su estructura musical como lírica; transformaciones relacionadas con su adopción en distintos territorios concibiéndose como un género panlatinoamericano. Una de estas formas es la del vals criollo, nutrido con elementos de la cultura africana en el Perú; propuesto como música nacional en la etapa posterior a la guerra del Pacífico; o bien, el vals en México, que de acuerdo con Yolanda Moreno Rivas [1989] es pausado, lánguido, intimista y más añorante que vital.

Retomando el arte escénico, las ya mencionadas compañías de ópera fueron relevadas a mediados del siglo XIX por las zarzuelas, género por el cual fueron transportados y diversificados los géneros lírico-musicales, germen de las músicas populares nacionales; como en Argentina, que, de acuerdo con Carlos Vega [2016], sembraron la semilla del tango rioplatense a partir del arribo del tango español y la habanera cubana, esta última derivada de la contradanza española. Su adopción se dio primero como danza y posteriormente como lírica musicada, el tango-canción que, a su vez, también fue diseminado por las zarzuelas hacia varios países de Latinoamérica, compañías que declinaron en las primeras décadas del siglo XX con el advenimiento de los medios de comunicación.

En este sentido, el caso de México fue trascendental para la región. La zarzuela mexicana de formato corto o género chico propició la creación de las obras típicamente mexicanas desde la primera década del siglo XX, que se exhibían tanto en teatros de nota como en teatros de barriada, de los cuales surgieron músicas, temáticas y personajes que tiempo después se volverían prototípicos del nacionalismo cultural de acuerdo con Ricardo Pérez-Montfort [2000]: el peladito, las chinas y las inditas entre otros [Moreno 1989]. A su vez, este teatro de revista se transformó en el epicentro de la sátira política e incubadora de la canción comercial campirana, romántica y regional, que derivaron en el denominado género ranchero, interpretado originalmente por tríos campiranos; configurador la comedia ranchera, un espacio festivo generador de figuras estereotípicas, donde se manifestaron

expresiones dancísticas, vestimentas y las líricas-musicales [Pérez-Montfort 2000]. Con la llegada de los medios, estos elementos fueron trasladados íntegramente a los estudios de radiodifusión, a las compañías disqueras y, sobre todo, a la industria del cine, dando inicio su época dorada por medio de la generación, exportación (también importación) de representaciones e imaginarios.

EL SUJETO COMPLEJO Y LA TRANSUBJETIVIDAD EN LA LÍRICA-MUSICAL POPULAR

Una vez expuesta esta serie de factores relacionados con el surgimiento de las líricas-musicales populares que se volvieron elementos característicos de los países latinoamericanos es necesario abordar la categoría de sujeto complejo lírico-musical, sustentada en la tendencia teórico-metodológica de la complejidad, también denominada pensamiento complejo, a partir de la cual buscamos generar una propuesta para el análisis de la transubjetividad que constituye a estos productos y que justifica su permanencia como elementos de representatividad cultural hasta la actualidad.

Primero, es necesario entender la categoría de sujeto desde la complejidad como un *continuum* de contradicciones y complementariedades; como algo que es a la vez uno y diverso, autónomo y dependiente, de acuerdo con lo planteado por Edgar Morin:

El hecho de poder decir “yo”, de ser sujeto, es ocupar un sitio, una posición en la cual uno se pone en el centro de su mundo para poder tratarlo y tratarse a sí mismo [pero] al ponernos en el centro de nuestro mundo ponemos también a los nuestros: es decir, a nuestros padres, nuestros hijos, nuestros conciudadanos [...] nuestro egocentrismo puede hallarse englobado en una subjetividad comunitaria más amplia. [Por tanto] Ser sujeto es ser autónomo siendo, al mismo tiempo, dependiente [2009: 61].

Partiendo de este planteamiento, los autores o compositores de canciones y los cantautores son considerados sujetos complejos, fundamentales para la reafirmación de los géneros lírico-musicales como elementos representativos. Por otra parte, con el propósito de dirimir romantizaciones, reafirmamos la cualidad de estos géneros como mesomúsicas, entendiéndolos con Juan Pablo González también como productos comerciales, integrantes de una música popular urbana, mediatizada, masiva y modernizante, que se le atribuye una autenticidad proveniente en línea directa de los estratos populares bajos; no obstante, es:

Mediatizada en las relaciones música/público, a través de la industria y la tecnología; y música/músico, quien recibe su arte principalmente a través de grabaciones. Es masiva, pues llega a millones de personas en forma simultánea, globalizando sensibilidades locales y creando alianzas suprasociales y supranacionales. Es moderna, por su relación simbiótica con la industria cultural, la tecnología y las comunicaciones, desde donde desarrolla su capacidad de expresar el presente, tiempo histórico fundamental para la audiencia juvenil que la sustenta [González 2001: 38].

Aclarado lo anterior, entendemos a los compositores y cantautores como sujetos que, colocándose a sí mismos en el centro de su mundo —desde su ego-autorreferencial— colocan también a los suyos, es decir, a otros sujetos, sean propios, ajenos o de diferente sexo, (familiares, amigos conocidos y/o cualquier transeúnte), individuales o colectivos (personas concretas como deportistas, trabajadores, o grupos de personas, asociaciones de todo tipo e incluso el mismo conjunto de la sociedad a la que pertenecen), estereotípicos, míticos, imaginarios o reales (como el peladito, el indito, el caudillo, el catrín, la soldadera, los ancestros, los alter ego y prosopopeyas).

Desde sí mismos, los autores refieren en sus composiciones, de múltiples formas, un vasto conjunto de sujetos que integran su mundo (social-cultural-político-histórico-religioso-emocional) en un periodo de tiempo particular. Dicha temporalidad corresponde a la época de formación y consolidación de las líricas-musicales populares que contribuyeron —junto con otros elementos— en la conformación de referentes de identidad popular, coadyuvados por el papel de los medios, su capacidad masificadora y su rol modernizante —otrota civilizador de la ópera del siglo xx—, cuestión que se relaciona con la zarzuela y sus subgéneros en la generación de estereotipos:

Como síntesis de una serie de símbolos y valores, el estereotipo tiende a ser hegemónico. Esto es: busca reunir algo válido para la totalidad dentro del conglomerado social, tratando de imponerse como elemento central de definición y como referencia obligada a la hora de identificar un concepto. [...] Los espacios festivos se convirtieron en los clásicos generadores de figuras estereotípicas. Es ahí en donde se manifiestan las expresiones peculiares que dan “carácter” y especificidad a los valores propios. El baile, el atuendo, la lírica y la música forman una especie de unidad que permite la apelación a cierta autenticidad capaz de establecer particularidades locales [Pérez-Montfort 2000: 17-18].

De acuerdo con lo anterior, las líricas musicales son elementos culturales que no sólo tratan sobre cuestiones ficticias, sino productos culturales de alta complejidad que por medio del compositor contribuyen al establecimiento de subjetividades en relación con las condiciones contextuales de una época dada.

Con las líricas-musicales también es posible sostener la existencia de un proceso de transubjetividad a modo de un “bucle recursivo” [Morin 2001: 217] de identificación entre el conjunto y la parte: de los escuchas con el autor o intérprete y viceversa, del autor con la sociedad a la que pertenece, misma que referencia en sus canciones. En este sentido las líricas-musicales populares pueden ser concebidas como modeladores de identidad, cuestión que fue de sumo interés durante la época de consolidación de los Estados-nación, cualidad que aquí abonamos por medio de la siguiente afirmación de Vicente T. Mendoza: “La canción es un elemento normativo de la conducta ejercido colectivamente, de una manera efectiva que abarca los momentos culminantes de la vida del hombre, o sea cuando el amor ejerce su influjo prepotente en la existencia de nuestra sociedad.” [Mendoza 1982: 18].

Antes de continuar, hay una cuestión que requiere atención en relación con prefijo “trans”, que define la dirección de esta disertación y que tomamos de la transdisciplinariedad desarrollada por el físico rumano Basarab Nicolescu, cuya propuesta, no obstante, no se reduce al campo de las ciencias exactas, por el contrario, se opone a un tipo de visión cerrada, como se explica en el artículo 5 de la Carta de la Transdisciplinariedad:

La visión transdisciplinaria es decididamente abierta, en la medida en que trasciende el campo de las ciencias exactas por medio del diálogo y la reconciliación no sólo con las ciencias humanas, sino también con el arte, la literatura, la poesía y la experiencia interior [Freitas, Morin y Nicolescu *apud* Nicolescu 1996: 107].

En este sentido el prefijo “trans”, usado principalmente en la categoría “transdisciplinariedad”, comprende “lo que está a la vez, entre las disciplinas, por medio de las diferentes disciplinas y más allá de toda disciplina [Nicolescu 1996: 37]; cuestión que se puede interpretar como la búsqueda de aquello que es común a las disciplinas entre las cuales se ha dividido de forma arbitraria el conocimiento humano y que, justamente, se opone a tal tipo de segmentación comunicante.

Partiendo de este planteamiento, concebimos las líricas musicales como elementos complejos transubjetivos que, en concordancia con la complejidad: 1) están en los sujetos que las crean y, al mismo tiempo, en la indi-

vidualidad de los sujetos que las consumen y se identifican con ellas; en este caso los sujetos no sólo se identifican con la canción o un conjunto de canciones, también con el propio compositor que subjetiva en ellas a sus otros; 2) pasan por medio de los sujetos en cuestión de socialización, identificación y representación colectiva. Es decir, las canciones son un elemento de integración social que trasciende la apropiación de los individuos; y 3) van más allá de los sujetos, cuando las líricas-musicales (y la música en general) son pensadas como elementos transculturales; cuando trascienden su propio conjunto socio-cultural-político-histórico y se incorporan a otras culturas, con un sentido similar o también por medio de la generación de nuevos significados.

Por lo anterior, los sujetos compositores y cantautores son complejos en función de una autonomía-dependiente; al ser individuos, autónomos, autorreferenciales, cuyo proceso creativo es dependiente del conjunto de sujetos al que pertenecen y de las condiciones contextuales; cuestión que, en relación con la propuesta de Michel Pêcheux, puede entenderse como una “interpelación o subjetivización del sujeto como sujeto ideológico [que es] conducido sin darse cuenta y teniendo la impresión de ejercer su libre voluntad para ocupar su puesto en una u otra de las dos clases sociales antagonistas del modo de producción” [Pêcheux 1978: 232], cuestión en la que recae la formación de su identidad.

GARDEL, JIMÉNEZ, JARAMILLO, TRES SUJETOS LÍRICO-MUSICALES COMPLEJOS

De acuerdo con lo expuesto hasta este punto, las líricas-musicales populares representativas de diferentes países surgieron con base en distintos procesos de transformación de las músicas del siglo XIX; mismas que están interrelacionadas a partir de orígenes comunes, con base en los cuales Zoila Gómez y Victoria Eli las clasifican en ocho complejos etnomusicológicos: huayno, zamacueca, punto, contradanza ternaria, binaria, samba y rumba, son caribeño y canción [Miranda *et al.* 2011]. En esta dirección, el surgimiento de estas líricas-musicales y su consolidación se relaciona también con la aparición de una serie de sujetos que han trascendido como representantes las músicas de sus naciones, cuestión donde hay fuerte carga transubjetiva de fondo.

El desarrollo de este apartado se sustenta en el abordaje de algunos aspectos cruciales de la vida de tres cantautores latinoamericanos; el propósito es evidenciar ciertos elementos por medio de los cuales, como sujetos complejos, lograron identificarse con otros sujetos, y que, a partir de esto, por medio de sus líricas-musicales, diversos sujetos se identificaran entre ellos.

Elegimos a tres cantautores latinoamericanos reconocidos, consolidados como representantes de la lírica-musical de sus países de origen, aunque su aparición no sea sincrónica. El primero de ellos es Carlos Gardel, francés nacionalizado argentino quien nació en 1890; el segundo es José Alfredo Jiménez, nacido en 1926 y el tercero es Julio Jaramillo, quien nació en 1935.

Con excepción de Carlos Gardel, considerado uno de los personajes fundantes del tango-canción, José Alfredo y Julio fueron precedidos por una pléyade de autores, músicos e intérpretes; sin embargo, en la actualidad ocupan un lugar privilegiado como representantes de la música de sus países de origen con reconocimiento internacional.

Son sujetos cuya imagen y trayectoria ha sido instituida socialmente; actualmente cada uno cuenta con su propio museo ligado directamente a cultura musical popular de su país: Carlos en Buenos Aires, José Alfredo en Dolores Hidalgo y Julio en Guayaquil, cuestión que los reafirma internacionalmente como representantes de sus respectivos géneros lírico-musicales: el 11 de diciembre, debido al natalicio de Gardel, fue declarado Día del Tango en Argentina; lo mismo con del pasillo ecuatoriano, cuyo día es el 1 de octubre, en el natalicio de Julio Jaramillo. El caso de José Alfredo es diferente, pues lo que se festeja con pompa anualmente es su aniversario luctuoso —aunque también su natalicio, pero de una forma más modesta en el mes de enero— desde la noche del día 22 de noviembre por medio de un festival internacional que lleva su nombre. Sin embargo, esta conmemoración coincide con la fiesta católica de Santa Cecilia, fecha declarada por la UNESCO como día mundial de la música.

Aunque las biografías adquieren cierto carácter de escenografía debido al amplio conocimiento popular, como señalara Carlos Monsiváis en relación con la de José Alfredo, cabe resaltar algunos aspectos cruciales con base en los cuales se han integrado en la memoria colectiva y emocional de sus respectivas sociedades. Primeramente, los tres sujetos tienen un origen popular; aunque quizás José Alfredo sea quien tuvo un nivel socioeconómico más favorable gracias a que su padre fue químico-farmacéutico propietario de una botica; sin embargo, las distintas versiones no señalan barreras de clase en la convivencia con los habitantes de su pueblo natal. En segundo, los tres perdieron la figura paterna a temprana edad. Charles Romuald Gardes, nació en Toulouse, Francia, sin el reconocimiento legal de su padre, cuestión que puso en entredicho a su madre, orillándolos a abandonar su país y establecerse en la floreciente Argentina de fin del siglo XIX; el padre de José Alfredo murió cuando él tenía 10 años, obligando a su madre a migrar a la Ciudad de México con sus hijos en búsqueda de condi-

ciones para sobrevivir; en lo que concierne a Julio, tenía 5 años cuando su padre murió, sin embargo, continuó viviendo en Guayaquil.

Al respecto de su origen popular y actitud estudiantil, ninguno de los tres encajó con el modelo educativo como medio de superación. Carlos fue el que más estudio, hasta los 14 años, sin embargo, terminando la educación elemental no volvió a pisar la escuela. José Alfredo concluyó con esfuerzos la educación primaria, prefiriendo desempeñar otros trabajos y actividades recreativas. Por su parte, Julio abandonó la escuela en tercer grado debido a problemas de conducta y, tras comenzar a trabajar e interesarse por la música no volvió a las aulas. Así pues, los tres fueron chicos integrados a las clases populares; Gardel se movió libremente durante toda su niñez y juventud en los sórdidos barrios porteños, por tal motivo tiempo después fue conocido como el “morocho” del abasto, término lunfardo para quienes se consideran porteños genuinos. José Alfredo pasó su adolescencia y juventud en la entonces colonia popular Santa María La Ribera, en casa de su tía Cuquita, desempeñando varios trabajos; igual que Julio, quién además de aprender el oficio de zapatero se incorporó gradualmente a la vida nocturna de La Lagartera, zona de Guayaquil donde los músicos populares se reunían para ofrecer sus servicios; primero como guitarrista y después como cantante.

En cuanto al éxito, estos sujetos parecen haber estado predestinados para el triunfo, superando toda clase de penurias sin necesidad de estudios. La trayectoria de Carlos inició formalmente cuando conoció al cantante José Razzano, con quien formó una exitosa mancuerna interpretando toda clase géneros populares argentinos a inicios del siglo xx; hasta que apareció del tango-canción entre 1917 y 1920, impulsándolo hacia una nueva pero corta etapa, que lo consolidó como su máximo representante. José Alfredo Jiménez no era músico, pero lo compensaba de sobra con su extraordinaria habilidad lírica e imaginativa para plasmar vivencias, emociones y multiplicidad de historias en sus canciones, que dio a conocer inicialmente con el trío Los Rebeldes amenizando algunos eventos sociales. Su esmero dio frutos cuando Andrés Huesca, líder de la reconocida agrupación regional Los Costeños, escuchó y grabó una canción de su autoría denominada “Yo”, situación que detonó una serie de sucesos y relaciones que impulsaron su carrera como uno de los mejores compositores e intérpretes de la música regional: ranchera, boleros, corridos, huapangos, vales, etcétera. En lo que respecta a Julio Jaramillo, su referente artístico fue su hermano mayor José, quien ya se había dado a conocer en la escena musical como músico y cantante años antes que él. Sin embargo, su perseverancia al lado de los músicos populares lo llevó a integrarse gradualmente al medio artístico

iniciando con la radio y llamando la atención de la industria del disco, que lo catapultaron local e internacionalmente.

El último de los aspectos biográficos que contemplamos es el halo de tragedia que envuelve sus muertes, que no sólo consolidó su referencialidad como representantes de la cultura musical de sus países, sino que además los mitificó al dejar inconclusas sus prometedoras carreras, generando en el imaginario la idea de un éxito que se renueva infinitamente, a veces alimentada por medio de calificativos como “el inmortal”.

La vida de Carlos Gardel terminó a sus 44 años por un accidente en el aeropuerto de Medellín, Colombia; una de las últimas escalas de la gira latinoamericana de 1935. La vida de José Alfredo Jiménez terminó a sus 47 años, debido a un padecimiento hepático producido por su ajetreado ritmo de vida y el consumo de alcohol. El caso de Julio Jaramillo fue similar; su vida terminó a los 43 años por problemas de salud vesiculares; aunque algunas versiones afirman que también se debió a una cirrosis hepática.

Como podemos apreciar, la relevancia de la información biográfica recae en la restitución de humanidad a este tipo de sujetos ensalzados como iniciadores y representantes de la cultura popular; concebidos como modelos a seguir por su perseverancia y actitud ante la adversidad, sujetos que alcanzaron la gloria y murieron de una u otra forma, siguiendo sus convicciones; han sido concebidos también como próceres, inspiradores de religiones populares en torno a las cuales se congregan incuantificables cantidades de seguidores de todos los estratos sociales, tal como lo atestigua el filósofo Leopoldo Barragán a propósito de José Alfredo: “Vale la pena recordar que Elena Poniatowska no tuvo recato alguno en declarar que José Alfredo Jiménez era su santo patrono, como tampoco para quien escribe estas líneas, aunque ambos llegamos a tal concepción por distintas vías heurísticas y hermenéuticas” [2016: 22].

Partiendo de esto y por cuestión de brevedad, a continuación, nos ocuparemos de la transubjetividad de los géneros lírico-musicales por medio del señalamiento de algunas prácticas que actualmente se llevan a cabo en torno a los tres cantautores.

TRANSUBJETIVIDAD LÍRICO-MUSICAL EN LOS RITUALES CONTEMPORÁNEOS

Para llevar a cabo esta disertación es necesario explicar por qué consideramos rituales las prácticas por medio de las cuales los sujetos se congregan en torno a la figura de los cantautores, cuya subjetividad se materializa y los compenetra con sus composiciones e interpretaciones. De tal modo, consideramos que este tipo de prácticas pueden clasificarse como rituales

en cuestión de las siguientes propiedades formales [Díaz 1998]: 1) repetición, 2) acción, 3) comportamiento especial, 4) orden, 5) estilo presentacional y puesta en escena, 6) dimensión colectiva, 7) felicidad o infelicidad, 8) multimedia y 9) tiempo y espacio singulares.

En primer lugar, 1) el Día del Tango tiene una periodicidad anual, se festeja cada 11 de diciembre, además que sus dinámicas (música y danza) se repiten en distintos espacios. 2) Su acción se presenta por medio de danza-música-canto, en espacios abiertos y en teatros, bares y cafetines. 3) El comportamiento especial está en la constante presencia de símbolos condensadores como siluetas bailando tango, bandoneones, la imagen de Carlos Gardel, etcétera. 4) El orden está predispuesto según el programa, que regula el tiempo, el espacio, la inclusión y exclusión de sujetos en ciertas actividades. 5) Lo evocativo y la puesta en escena es un aspecto central debido a que toda exhibición de baile y ejecución musical y lírico-musical se interpreta en escenarios donde se presentan también los símbolos condensadores, comprometiendo emocionalmente a los espectadores, cuestión reforzada por imágenes, vestuarios elegantes y vistosos, bailarines y músicos, la sincronización y lenguaje kinésico. 6) La dimensión colectiva se expresa por medio del significado social de la práctica, en el poder unificador de Gardel y el tango. 7) En cuestión de su relevancia institucional y cultural, la práctica verifica su felicidad al llevar a cabo el refrendo del tango como elemento representativo de la cultura porteña argentina. 8) Lo multimedial se sustenta en lo audio-visual, en las figuras de baile, en la arquitectura porteña de teatros en las fachadas de bares y cafetines, en el fileteado de las vidrieras, en la traza y disposición de las avenidas. 9) El espacio y tiempo singulares, están delimitados por los dos días programados de celebración y la espacialidad marcada por lugares emblemáticos de la capital federal de Buenos Aires, fundamentalmente del casco viejo, diferentes al tiempo y espacio cotidianos de la ciudad, una dimensión diferente donde impera la práctica del tango.

En segundo lugar: 1) el Festival Internacional José Alfredo Jiménez, que se ha repetido periódicamente durante 11 años desde la medianoche del día 23 de noviembre, además de considerar la repetición de dinámicas y piezas más representativas de su repertorio. 2) Su accionar se lleva a cabo por medio de la lírica-musical, aunque también se registra danza y música sin lírica, principalmente en lugares abiertos y museos con aforo limitado. 3) El comportamiento especial gira en torno a la imagen de José Alfredo como principal símbolo condensador, al cual subyacen la imagen del cura Miguel Hidalgo y la parroquia de Dolores. 4) El orden también está regulado por un programa, que establece límites en el tiempo y la disposición de

los espacios. 5) Lo presentacional evocativo de esta práctica no se limita al escenario, pues José Alfredo como símbolo principal se vuelve una presencia redundante en el centro del pueblo por medio de imágenes y carteles, y de forma auditiva con una constante emisión ambiental de sus canciones. 6) La dimensión colectiva también se expresa mediante la efectividad de esta práctica, con facultad para congregarse en torno suyo un considerable número de sujetos, cuestión que reafirma el valor institucional y cultural del género lírico-musical que representa y que es característico de la cultura popular mexicana. 7) Con lo anterior se considera una práctica que verifica su felicidad en cuestión de relevancia institucional y cultural. 8) Su multimedialidad se sustenta en lo audiovisual, en la construcción de una atmósfera colorida y rural, que resalta lo llamativo de las vestimentas de chinas, los charros y lo ecuestre, además de lo gustativo a través de lo culinario y el consumo de alcohol. 9) El tiempo y espacio singular se concentra principalmente en el centro del pueblo, aunque su itinerancia lo lleva a modificar las dinámicas de otros espacios, como el del panteón donde se encuentra el mausoleo del cantautor.

Por último: 1) el Día del Pasillo Ecuatoriano, en conmemoración del natalicio de Julio Jaramillo, tiene una frecuencia anual y en su ejecución hay reiteración en el tipo de puestas en escena en diferentes espacios. 2) Su actividad se sustenta en lo audio-visual y se desarrolla fundamentalmente en lugares cerrados: auditorios, salas de concierto y teatros. 3) El comportamiento especial gira en torno a la imagen de Julio Jaramillo y la guitarra —elemento esencial para el pasillo— como símbolos principales. 4) Su orden está predefinido por un programa de actuaciones en horas y espacios específicos. 5) Lo presentacional y evocativo se genera a partir de un ambiente de bohemia y sobriedad, con un público espectador-escucha pasivo. 6) Esta práctica posee un significado colectivo, que consiste en la reafirmación del pasillo como elemento lírico-musical representativo de la cultura ecuatoriana, que adquirió especial relevancia institucional tras su nombramiento como patrimonio inmaterial de la humanidad. 7) En cuestión de multimedialidad, en concordancia con la sobriedad mencionada, no se integran demasiados elementos visuales, salvo las elegantes vestimenta de músicos y cantantes. 8) Su tiempo y espacio singular están delimitados por los recintos y horarios donde se llevan a cabo las presentaciones.

Cabe mencionar que, en cuestión del tiempo espacio singular, estas prácticas se han expandido exponencialmente con los medios digitales, sin los cuales no hubiera sido posible indagar las propiedades mencionadas; cuestión favorecida por el contexto de pandemia, causado por la enfermedad por Covid 19.

De acuerdo con lo anterior, este tipo de prácticas rituales giran en torno a los cantautores como sujetos que caracterizan a cierto tipo de géneros lírico-musicales representativos de sus culturas. En este sentido, retomamos la propuesta de Patricia Fournier y Luis Arturo Jiménez [2009] generada a partir de la actividad que se desarrolla en torno a la tumba del cantante de rock, Jim Morrison, considerada como un rito de paso. De este modo, y acorde con los autores, es posible denominar este tipo de prácticas como “rituales contemporáneos”, así que resaltamos algunos aspectos relacionados con la dimensión colectiva del ritual, buscando develar la transubjetividad de las líricas-musicales populares.

Como hemos observado, este tipo de rituales contemporáneos se estructuran con base en símbolos dominantes definidos, que en nuestro caso son complementarios: los sujetos complejos, los cantautores en cuya conmemoración organizan las prácticas y los géneros-lirico musicales, que representan a un indefinido número de sujetos que se identifican con ellos y por medio de ellos.

El primero de estos aspectos, de acuerdo con la propiedad de tiempo y espacio singulares, es el carácter liminar de los rituales. Si bien no todos los sujetos que asisten a dichas prácticas se involucran del mismo modo, éstas constituyen en sí mismas estados de liminaridad que separan a los sujetos del entorno que las circundan; de este modo, son espacio-tiempo excepcionales en los cuales los sujetos quedan comprometidos por la propia práctica, abandonando al menos parcialmente su estado anterior, dirigiéndose hacia otro diferente. Por ejemplo, parte del cambio se lleva a cabo con el proceso catártico, con la exasperación de emociones producida por la multimedia (sonido, movimiento, imágenes, colores, sustancias, sabores, etcétera) conduciendo al sujeto a un estado de liberación y reafirmación.

Así pues, atendiendo las propiedades con las cuales reconocemos estas prácticas lírico-musicales como rituales, damos cuenta que se convierten en un espacio tiempo particular separado del entorno, donde las acciones que se llevan a cabo reiterativamente —presentaciones de danza, de canto, de ejecución instrumental, actividades lúdicas, exhibiciones, etcétera— y la diversidad de elementos que los acompañan —de ornato, visuales, táctiles, gustativos, audibles, etcétera— incluida la estilización —por medio de la vestimenta, la disposición del espacio, la arquitectura, el ambiente— se integran a símbolos ordenadores, en nuestro caso formados por la continuidad sujeto complejo-lírica-musical. Este conglomerado establece un rompimiento entre el estado precedente de los sujetos que participan del ritual, dirimiendo diferencias en pro de la constitución de un conjunto que es conducido hacia a un nuevo estado, reafirmando o inculcando —en el caso de

sujetos de nueva adscripción al grupo social como extranjeros y niños— la pertenencia y la representatividad por medio de los símbolos dominantes.

En este entendido, los sujetos que participan de los rituales contemporáneos se interrelacionan con los símbolos dominantes de formas diferentes a las que llevan a cabo en su cotidianidad; por tanto, estas prácticas, de acuerdo con Fournier y Jiménez:

[...] se convierten en actos de una liminaridad incuestionable, ya que todos los asistentes [adquieren] una especie de homogeneidad como si se tratara de una hermandad, una *communitas*, compartiendo los mismos elementos, valores, símbolos y posición social, entre otros [2009: 62].

Si bien es cierto que la supresión del estatus en la actualidad puede interpretarse como una exageración, también es cierto que, al menos de forma momentánea, en este tipo de rituales es posible concebir al conglomerado de sujetos como unidad diversa —*Unitas Múltiple* de acuerdo con Morin [2001: 128] —; una transubjetividad posible gracias a la acción de las líricas-musicales populares que han adquirido con el tiempo, más allá de los propósitos de unificación cultural a los que sirvieron inicialmente, un alto grado de representatividad que se renueva y transmite cíclicamente impulsada por sujetos complejos lírico-musicales legitimados por la cultura popular.

CONCLUSIÓN

A partir de los elementos abordados en la exposición, es posible comprender la constitución compleja de los sujetos compositores y cantautores que dieron forma a los géneros lírico-musicales representativos de varios países; no obstante, quedan fuera otro tipo de elementos que pueden enriquecer el análisis. Por ejemplo, en el caso de Carlos Gardel mencionamos someramente su participación en el teatro al inicio de su carrera, pero faltó abordar, con la profundidad que requiere, lo concerniente a su carrera cinematográfica, tanto en Francia como en Estados Unidos, cuestión que sin duda conduciría esta disertación, de la transubjetividad a la transculturalidad lírica-musical. En dicha dirección tampoco fue enunciada la participación de José Alfredo o de Julio Jaramillo en el séptimo arte, cuestión que además ha contribuido al afianzamiento de su mitificación y representatividad.

Sin embargo, pensamos que por medio de los elementos presentados fue posible explicar de qué modo las líricas-musicales adquieren un carácter transubjetivo, que continúa interrelacionando a sus productores con los escuchas y a los propios escuchas entre sí a lo largo del tiempo.

En este sentido, nos ha faltado ir más allá y entrar en el debate que se esmera en sostener la existencia de una unidad latinoamericana, cuya posibilidad transcultural puede ser, justamente, formulada desde el campo de la lírica-musical popular.

REFERENCIAS

Barragán Maldonado, Leopoldo

2016 *Entre Dolores y Remedios. Tributo a José Alfredo Jiménez*. Gobierno del Estado de Colima, Secretaría de Cultura de Colima. México.

Chamorro Escalante, J. Arturo

2006 *Mariachi antiguo, jarabe y son: símbolos compartidos y tradición musical en las identidades jaliscienses*. Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco. México.

Collier, Simon

2003 *Carlos Gardel. Su vida, su música, su época*. Plaza y Janés Editores. S.A. Argentina.

Díaz Cruz, Rodrigo

1998 *Archipielago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. UAM. México.

Fournier, Patricia y Luis Arturo Jiménez

2009 Ritos de paso y liminaridad: *Communitas y Performance* en torno a la tumba de Jim Morrison, en *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones, vol. III*. Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.) ENAH. México: 53-77.

González Rodríguez, Juan Pablo

2001 Musicología popular en América Latina: síntesis de sus logros, problemas y desafíos. *Revista musical chilena* 55 (195): 38-64. <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27902001019500003>. Consultado el 3 de mayo de 2022.

Guerrero Blum, Edwing

2000 *Pasillos y pasilleros del Ecuador. Breve antología y diccionario biográfico*. Abya-Yala Editores. Quito.

Guerrero, Sofía y Emilio Palacio (coords.)

1999 Julio Jaramillo. El ídolo del siglo. Núm. 1. Si tú mueres primero. *El Universo*. Guayaquil.

1999 Julio Jaramillo. El ídolo del siglo. Núm. 2. Un muchacho de barrio. *El Universo*. Guayaquil.

1999 Julio Jaramillo. El ídolo del siglo. Núm. 3. Fatalidad. *El Universo*. Guayaquil.

1999 Julio Jaramillo. El ídolo del siglo. Núm. 4. Y abandonar lo que quiero. *El Universo*. Guayaquil.

Jáuregui, Jesús

- 1990 *El Mariachi. Símbolo musical de México*. Banpaís S.N.C. México.
- 2021 El modelo "Mariachi Tradicional-Mariachi Moderno" en la actualidad, en *El mariachi de México. Un Patrimonio Cultural para el Mundo*, Rodolfo Vega Hernández, Ignacio Bonilla Arroyo, José Alfredo Jiménez *et al.* (coords.). funda Cultura. México: 19-42.

Jiménez Gálvez, Paloma del Socorro

- 2015 *Sujeto lírico y cosmovisión en las letras de las canciones de José Alfredo Jiménez*, tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Iberoamericana. México.

Mendoza Gutiérrez, Vicente Teódulo

- 1982 *La canción mexicana. Ensayo de clasificación y antología*. Fondo de Cultura Económica. México.

Miranda, Ricardo y Aurelio Tello

- 2011 *La música en Latinoamérica*, Mercedes de Vega (coord.). Secretaría de Relaciones Exteriores. México.

Montoya Arias, Luis Omar

- 2016 Músicas mexicanas durante el gobierno de Pinochet, en *Historia de las músicas populares latinoamericanas. Una visión desde México*, Luis Omar Montoya Arias, y Gabriel Medrano Luna (coords.). Universidad de Guanajuato. México: 73-103.

Moreno Rivas, Yolanda

- 1989 *Historia de la música popular mexicana*. Editorial Patria. México.

Morin. Edgar

- 2001 *El Método. La naturaleza de la Naturaleza*. Cátedra. Madrid.
- 2009 *Introducción al pensamiento complejo*. Catedra. Madrid.

Nicolescu, Basarab

- 1996 *La Transdisciplinarietà. Manifiesto. 7 saberes*. Hermosillo, Sonora.

Pêcheux, Michel

- 1978 *Hacia un análisis automático del discurso*. Greidos. Madrid.

Pérez-Montfort, Ricardo

- 2000 *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*. CIESAS. México.

Romero Anzola, Carlos Felipe

- 2009 *Colombia Siglo XX: Una Historia a Ritmo de Ranchera*, tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Javeriana. Repositorio Institucional <<https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/5234>>. Consultado el 10 de noviembre de 2021.

Spencer Espinosa, Christian

- 2010 Cien años de zapateo. Apuntes para una breve historia panamericana de la zamacueca (ca. 1820-ca. 1920). En: III Congreso Iberoamericano de

Cultura A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano. Ediciones Akal. España: 69-78.

Vega, Carlos

2016 *Estudios para los orígenes del tango argentino*. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Instituto de Investigaciones Musicológicas "Carlos Vega". Argentina.

El festival que iba a nacer muerto. Tensiones entre lo político y lo cultural en Morroa, Colombia

Diana Marcela Corredor Palacios*

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA. UNAM

RESUMEN: Este artículo aborda la tensión entre la política y la cultura alrededor de la música tradicional en la región Caribe de Colombia. Para ello se analizó el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez, que se realiza anualmente y de manera ininterrumpida en el municipio de Morroa desde 1989. Durante los primeros 25 años el Festival fue organizado por un grupo de familias morroanas con reconocimiento en la vida pública del municipio; sin embargo, a partir de 2014 y hasta 2019, la organización del Festival es liderada por una organización no gubernamental respaldada por la alcaldía municipal. La hipótesis planteada es que la clase política local ha instrumentalizado este Festival como un espacio de poder (toma de decisiones unilaterales, administración de los recursos, politización de eventos culturales), que ha impedido que éste se constituya como un escenario de transmisión de la tradición musical en el ámbito local.

PALABRAS CLAVE: Pito Atravesao, Morroa, música tradicional, antropología de la música, Festival Nacional de Pito Atravesao.

*The festival that was going to be born dead. Tensions between the
political and the cultural in Morroa, Colombia*

ABSTRACT: This article addresses the tension between politics and culture with regard to traditional music in the Caribbean region of Colombia. To this end, the National Festival of Pito Atravesao Pablo Domínguez was analyzed, a festival which has been held annually, and consecutively, in the municipality of Morroa, since 1989. For the first 25 years, the Festival was organized by a group of well-respected Morroan families within the Township; however, from 2014 to 2019, the organi-

* dmcorredorp@unal.edu.co

zation of the Festival was led by a non-governmental organization (NGO) with the support of the Municipal Mayor's office. The proposed hypothesis, in this paper, is that the local political class has instrumentalized this Festival as an arena of power (unilateral decision-making, administration of resources, politicization of cultural events), thus preventing it from acting as a showcase for the transmission of musical tradition on a local level.

KEYWORDS: *Pito Atravesao, Morroa, traditional music, anthropology of music, Pito Atravesao National Festival.*

SOBRE MORROA, UNA PEQUEÑA INTRODUCCIÓN

La historia de Morroa se remonta antes de 1527, la época cuando llegó el colonizador Pedro de Heredia a la Provincia de Cartagena, como un resguardo que perteneció a los indígenas Zenú¹ que hablan la lengua chibcha y habitan la zona norte colombiana, conocida como la Región Caribe.

Al igual que otros resguardos que pertenecieron a la provincia de Cartagena, Morroa para 1728 ya había sido invadida por “blancos” y “mestizos libres” quienes aprovecharon las sabanas para introducir la ganadería y siembra de tabaco [Fals 2002a, 2002b]. Ya no eran las tierras del cacique indígena Zenú One Ame, ya no era un resguardo indígena, ahora estaba en la categoría de Distrito de Morroa bajo el mando del cacique y capitán Juan Tomás Salcedo.

No es muy claro el origen del nombre de Morroa. Al parecer nace de la unión de vocablos chibchas Zenú y del castellano. Morro: monte,² elevación, y Oa: agua. Aunque es importante mencionar que para algunos morroanos el nombre de Morroa es en honor al Cacique Morroy, quien, aunque no existen indicios históricos de su existencia, ha sido la figura mítica a la cual recurren para afirmar su historia y cultura ancestral indígena. Morroy, siguiendo a Malinowski, “no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original” [Eliade 1991: 12].

Morroa hace parte de lo que hoy en día se conoce como los Montes de María, una subregión del Caribe colombiano [Buelvas 2015], además cuenta con uno de los acuíferos más grandes de Colombia donde surte a varios municipios del departamento de Sucre, incluida su capital Sincelejo.

¹ El historiador Edgardo Támara en su artículo “Sincelejo indígena y Colonial”, incluye la siguiente nota “Se considera actualmente a Zenúes y Malibúes miembros de la misma etnia” [Támara 2011].

² Morroa hace parte de la zona montañosa de la Serranía de San Jacinto.

LA MÚSICA DE MORROA, EL PITO ATRAVESAO

La primera vez que visité Morroa fue en búsqueda de una hamaca ya que había recibido muy buenos comentarios sobre éstas. Cuando llegué a una de las casas en donde las vendían me sorprendió que tienen diferentes tipos de hamacas y diversos productos realizados con el tejido e hilo que usan en las mismas.

Mientras me iban enseñando sobre el tejido de las hamacas y la diferencia entre cada una de ellas, me hablaron de la música característica de Morroa y más aún del instrumento emblema del municipio, el Pito Atravesao. Para entender mejor, los artesanos me contactaron con un maestro que en esa época le enseñaba música a niños y niñas en algunos corregimientos del municipio.

Róber López, maestro y pitero³ morroano, fue la primera persona que me explicó y mostró la música característica de Morroa, por medio de él también conocí el instrumento y la importancia que tiene en el municipio. Para él, el pito es una cañita mágica “donde hay inmerso una cantidad de sonidos, colores y sabores; porque la melodía trae a la mente libertad, colores, sabores, recuerdos, nostalgia, alegría, de todo eso tiene esta cañita mágica” [comunicación personal, 26 de junio de 2019].

A partir de ese primer contacto, no solamente emergieron las entrevistas semiestructuradas que realicé tanto a los organizadores del Festival, a los músicos de Pito Atravesao, a algunos habitantes y funcionarios de la administración municipal de Morroa, sino que también, empecé a tejer una relación de amistad con ellas y ellos.

En las diferentes visitas que realizaba a los músicos no solamente podía observar y participar de algunas de sus actividades cotidianas y musicales, durante la interacción con ellos y las mujeres que están aprendiendo a interpretar el Pito Atravesao, logré hacer algunas reflexiones etnográficas que complementadas con trabajo de archivo me ayudaron a entender el significado de esta práctica musical.

El Pito Atravesao es un instrumento musical aerófono, construido con caña de carrucha o carrizo, con una lengüeta que actúa como membrana por donde se inhala y exhala el aire. Según me manifestaron diferentes morroanos así como piteros, lastimosamente aún no hay piteras en Morroa, el instrumento es la herencia musical de los indígenas zenú ubicados en la Costa Caribe colombiana hacia sus descendientes.

³ Intérprete de Pito Atravesao.

Organológicamente el Pito Atravesao se parece a la Caña de Millo que se interpreta en otras zonas del Caribe colombiano, pero es importante señalar que no por eso se constituye como el mismo instrumento. Esta aseveración la sustentó con una frase que me manifestó un músico del corregimiento de Las Flores, Morroa: “¡Porque en Morroa se toca es Pito Atravesao y no Caña de Millo [...] porque en Barranquilla [Atlántico] tienen una modalidad de pito que no lo tocan igual que aquí!” [comunicación personal, Plinio Pérez, 10 de diciembre de 2018].

Las diferencias entre Pito Atravesao y Caña de Millo pueden no estar visibles al grado físico, es decir, ambos instrumentos son de caña carrizo, miden aproximadamente 20 a 30 centímetros de longitud y tienen cuatro orificios de digitación [Abadía 1991; Civallero 2015; List 1988; López 2017; Ochoa 2012; Pico *et al.* 2015; Sierra 2011]. La diferencia está en la interpretación, entendida no sólo como técnica de ejecución sino como expresión y resultado de “la personalidad musical y humana del músico” [Sève 2018: 17] y de la compleja red de significados que cada cultura y sociedad han creado a su alrededor.

El formato de una agrupación tradicional de música de Pito Atravesao consta de: bambuquito, es un tipo de tambor de aproximadamente 25 centímetros con dos parches en cada costado, tambor alegre, maraca y pito. Con la influencia recibida por otras zonas del país, algunas agrupaciones han decidido cambiar al bambuquito por la tambora, instrumento de percusión de aproximadamente 70 centímetros e incluir al tambor llamador, el cual mide aproximadamente de 30 a 40 centímetros de alto y tiene una sola membrana en la parte superior.

A estas agrupaciones que incluyen otros instrumentos a los que tradicionalmente han usado lo piteros son denominadas como de proyección. Es así como en Morroa la música de Pito Atravesao está dividida entre la de tradición, es decir, la que ha buscado mantener tanto la forma interpretativa como el formato musical de sus ancestros y de esta manera conservar un tipo de sonido que caracterice a Morroa, y la de proyección que engloba las nuevas formas interpretativas, además del formato musical.

Si bien los morroanos consideran que la música de Pito Atravesao los caracteriza como municipio, ésta no se escucha en la cotidianidad de la localidad; solamente en determinadas oportunidades suena el Pito Atravesao: cuando los contratan para celebrar cumpleaños, bodas y eventos familiares; en la celebración del día de la Virgen de la Inmaculada Concepción cada 7 de diciembre y en el Festival Nacional de Pito Atravesao “Pablo Domínguez”.

Anterior a la carta apostólica, *Ineffabilis Deus* del Papa Pío IX, 1854, en donde se declara la doctrina a la Virgen de la Inmaculada Concepción, en

Colombia se había decidido alumbrar cada noche del 7 de diciembre hasta la madrugada del 8 de diciembre, con velas y faroles las entradas de las casas, con el fin de demostrar la devoción a la Virgen:

Para 1800 se organizó así el Octavario de la Concepción, en el que participaban los diferentes estamentos de la sociedad. [...] Fue este Octavario muy celebrado por el regocijo de las gentes y hubo dos famosas iluminaciones por la noche en los Días de Oficiales Reales y del Comercio en la Plaza Mayor, y frontispicio del templo, que no se habían visto tan abundantes de luces, lámparas y fogonadas. Desde entonces se celebra la tradicional “Noche de las Velitas”, por la costumbre de encender velas o faroles frente a los hogares en los balcones o en las calles, en las prácticas festivas de Colombia [Lara 2015: 185].

En Morroa, además de colocar las velas y los faroles en las entradas de las casas, algunas familias contratan agrupaciones musicales de Pito Atravesao y de esa manera comparten entre familia y vecinos este evento católico. Al igual que las velas, el Pito Atravesao inicia en la noche del 7 de diciembre y se prolonga hasta la madrugada del 8 de diciembre.

UN FESTIVAL QUE IBA A NACER MUERTO

El 18 de agosto de 1989 en Colombia asesinan a Luis Carlos Galán Sarmiento, uno de los candidatos presidenciales más clamados para ganar las elecciones de 1990, uno de los caudillos más importantes que ha tenido la política colombiana en la época de los ochenta, ya que trató de modernizar los partidos políticos tradicionales y ofreció a los colombianos y colombianas una nueva forma de hacer política denunciando y castigando lo que para él, en ese entonces, era, aunque sigue siendo, el mal principal de Colombia, el narcotráfico.

Eran las 8:30 de la noche del 18 de agosto de 1989 cuando una camioneta blanca descapotada entró a la plaza central de Soacha —municipio vecino de la capital Bogotá— abriéndose paso entre la multitud congregada para escuchar a quien **según todas las encuestas sería el próximo presidente de Colombia**, el dirigente liberal **Luis Carlos Galán Sarmiento** [Cantillo 2019].

Siendo senador de la República compartió en el Congreso Nacional y en su partido político Nuevo Liberalismo, con quien para entonces era representante a la Cámara, fundador y líder del Cartel de Medellín, Pablo Emilio Escobar Gaviria.

Escobar, en 1983 pierde su escaño en el Congreso tras una serie de investigaciones y denuncias realizadas por el entonces ministro de Justicia, Rodrigo Lara Bonilla y el periódico *El Espectador*, donde lo relacionaba con el negocio del narcotráfico. Como respuesta a estas denuncias, Escobar da la orden de matar al ministro Lara y a Guillermo Cano, director del periódico.

Galán, el abogado, economista y periodista, expulsa a Escobar de su partido político, acabando de esta manera con la vida política del líder del Cartel de Medellín, además respalda en el Congreso Nacional el proyecto de ley para la extradición de los narcotraficantes; motivos suficientes para que aparentemente Escobar diera la orden de asesinarlo.

El crimen de Galán es declarado como de lesa humanidad en el año 2016. La Fiscalía colombiana ha manejado la hipótesis que el asesinato fue liderado por los narcotraficantes Pablo Escobar y Gonzalo Rodríguez Gacha, alias “El Mexicano”, con apoyo de policías, como el general Miguel Maza Márquez, condenado por 30 años de cárcel, el coronel Manuel Antonio González, condena de 22 años; funcionarios del Estado como el exsenador y exministro Alberto Santofimio Botero, condenado a 24 años, y paramilitares como Jaime Rueda. [Reyes 2015; Redacción Justicia 2019].

Debido a lo trascendental de la noticia, en Colombia se declara toque de queda y duelo nacional. El gobierno ordenó a sus alcaldes y gobernadores no permitir cualquier tipo de celebración ni mucho menos eventos que implicaran aglomeración de personas. A 927 kilómetros media hora más tarde, 9:00 pm, en un pequeño radio que se encontraba en la sede donde se estaban llevando a cabo todos los preparativos para el nacimiento del que sería el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez, se escucha “¡Mataron a Galán!”. A partir de ese momento los organizadores del evento se preguntan qué deben hacer para que su Festival pueda nacer y no muera antes de tiempo, “nosotros no podemos permitir que nos suspendan el Festival, apenas va a nacer y ya lo van a matar” [comunicación personal, Adelaida Garrido, 29 de junio de 2018].

Los organizadores del Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez (FESTIPITO) son familias nacidas y criadas en el municipio que han tenido una gran inclinación por actividades dirigidas a la comunidad. Una de las personas que concibió la idea de hacer un Festival en Morroa tenía como profesión y sustento económico el ser payaso. A Blas Corena de la Rosa también le gustaba “echar cuentos y adivinanzas” [comunicación personal, Blas José Corena Pérez, 29 de junio de 2018] bailar e ir a los diferentes festivales que se hacían, y se siguen haciendo, en la región. Era una persona muy conocida en el municipio y de una u otra manera en el departamento.

Blas Corena, una noche en la que se encontraba hablando y “tomando el fresco”, como dicen en Morroa, con sus vecinos y amigos en el balcón de la casa de las hermanas Garrido les dijo que Morroa necesitaba un festival, así como lo tenían los otros municipios del departamento; la idea les gustó mucho y en ese momento empezaron a surgir opiniones de cuál debería ser el motivo del festival. Lo primero que pensaron era en hacer un festival de la hamaca ya que Morroa se destaca en la región porque sus estilos han sido pioneros; la hamaca macorina, arcoíris y la de pinta de sombrero “vueltaio”, son las más importantes.

La hamaca en Morroa representa la tradición ancestral indígena de los pueblos que poblaron esta región; dicho oficio y arte tradicional se ha mantenido debido a la transmisión que se ha dado de generación en generación. Cuenta la leyenda que los indígenas zenú⁴ y más específicamente los finzenú que habitaron la región, cuando un hombre indígena pretendía a una mujer indígena le tejía una hamaca y se la regalaba como símbolo de compromiso, lo que en otras culturas puede llegar a ser el anillo de compromiso.

Las hamacas no son solamente “camas en el aire” [Corporación Artística 2017], sino que han sido usadas desde tiempos precolombinos en los ritos funerarios como una forma de embalsamiento y como “depósito en el que ofrendaban el oro a sus dioses” [Restrepo 2006].

La tradición de la artesanía de Morroa reside en el uso del telar, el cual se ha logrado mantener en el tiempo, principalmente, porque se ha transmitido de generación en generación, ha sido incorporado constantemente por las familias morroanas quienes han visto en este oficio y arte una forma de congregar a sus diferentes miembros alrededor de un mismo oficio, con diferentes actividades y como un ingreso económico que permite su subsistencia.

Pero hacer un festival de la hamaca podría no ser llamativo y no tener tanta trascendencia en el municipio ni en el ámbito regional y menos nacional porque una cosa es ver y comprar hamacas, pero otra es el hacer una fiesta y tener una excusa para “parrandear”, que eso viene de la mano con

⁴ “El vocablo zenú al parecer fue retomado del nombre dado por estos aborígenes al río Sinú. De igual manera lo encontramos asociado a los nombres de las regiones donde se dividía su territorio al momento de la Conquista: Finzenú, Panzenú y Zenufana. La ciudad más importante y populosa también era conocida como Zenú y se localizaba en la ciénaga de Betancé en la región del Finzenú. [...]. Los documentos correspondientes a este período [Colonia] se refieren a estos indígenas no como los Zenúes, sino con el nombre del encomendero al cual fueron asignados. Los pueblos que hacían parte de cada una de las encomiendas recibieron los nombres de los caciques directamente responsables de la entrega de los tributos a los españoles.” [Ministerio del Interior de Colombia].

la música. En ese diálogo entre vecinos y familiares, a una persona se le ocurrió volver a la tradición de celebrar las fiestas como lo hacían sus antepasados, es decir, con Pito Atravesao. Hacer un festival de Pito Atravesao permitía no solamente tener la excusa para “parrandear”, también de recuperar un estilo musical que ya poco se estaba ejecutando en el municipio, sin contar con que uno de los piteros más importantes de Morroa acababa de morir, el señor Pablo Domínguez.



Fotografía 1. Nelcy Pérez de Corena, artesana tradicional, Morroa 2019.

Foto: Diana Marcela Corredor Palacios

Las familias que gestaron y dieron vida a FESTIPITO eran personas no solamente quienes habían estado en el medio cultural de Morroa ya fuera como payasos, bailarines y “echa cuentos” sino también personas conecta-

das con la política local. Dos miembros de la organización fueron alcaldes, durante la época cuando aún la Gobernación era la encargada de decidir quién debería ser la primera autoridad en cada municipio.

Rangel Salcedo (1980-1981) y Nohora Garrido (1983-1984) fueron mandatarios durante un año respectivamente, elegidos por la cercanía que tenían sus familias, principalmente sus padres, con políticos de Sucre. Estos contactos políticos les sirvieron para ser alcaldes y ejercer sus funciones, posteriormente también les ayudó en el momento de buscar permisos y recursos para llevar a cabo el Festival durante 25 años, 1989-2013.

Con la noticia “¡mataron a Galán!” las redes políticas de FESTIPITO, específicamente con funcionarios y empresarios, empezaron a surtir efecto. El primero en apoyar el proyecto del Festival fue un concejal del municipio de Morroa, quien tramitó ante el Concejo una partida presupuestal para la primera versión del mismo. Por su parte, el alcalde de Morroa, Enrique “Kike” Ruiz Salgado (1989-1990), desobedeciendo una orden del gobierno nacional respaldó totalmente la celebración del Festival.

Nos suspendieron el Festival por decreto departamental ... se reunió el comandante del batallón, el comandante de Policía de aquí de Morroa, el Alcalde, Trinidad, Silvio que era el tesorero y yo. Yo me atreví a decirles a ellos que aquí en Colombia había existido una masacre en Tres Esquinas, la primera masacre que yo oí, y Colombia no se puso ni un solo día de luto... No es que yo quiera o no prefiera a Galán pero fue una sola persona la que mataron, aquella vez fueron setenta y tantos ¿por qué Colombia no se puso de luto la otra vez? Nosotros no podemos permitir que nos suspendan el Festival a penas va a nacer y ya lo van a matar. El alcalde nos dijo “por mi yo me responsabilizo a lo que pase, yo respondo por el festival, háganlo que yo respondo, cualquier cosa que pase yo la asumo” y entonces ya con eso dijo el comandante, “si es así yo les hago una acta y usted la anda cargando” y aceptamos porque el Festival no se puede matar antes de nacer y él que iba a nacer gigante porque era nacional”. [Comunicación personal, Adelaida Garrido, 13 de diciembre de 2018].

Luego de tener la red política local apoyando, los organizadores del Festival activaron sus conexiones en el ámbito departamental. Por medio de un político de Sincelejo, capital del departamento de Sucre, y de empresas privadas lograron conseguir mayor financiamiento económico. El resultado de sus gestiones fue la consumación del primer Festival Nacional de Pito Atravesado Pablo Domínguez.

Luego de los dos días del Festival el alcalde fue sancionado y lo iban a llevar a la cárcel por desacatar una orden nacional. Allí, volvieron a ser

efectivas las redes de amistades políticas ya que por medio de un amigo que trabajaba en la Gobernación de Sucre lograron los organizadores del Festival que el alcalde no fuera detenido ni sancionado.

Luego de algunos años, 2002, una alcaldesa de Morroa, Adalgiza López (2000- 2003), gestionó la construcción del Centro Cultural y Deportivo José Luis Domínguez–El Chuvy, lugar que contaba con una tarima en donde se realizaban las presentaciones del Festival. Dicha tarima llevaba el nombre de un pitero morroano, más específicamente del corregimiento de Las Flores, José Germán Meza.

Durante 25 años de celebración ininterrumpida del Festival los organizadores mediante gestiones lograron contar con recursos de la alcaldía municipal, Ministerio de Cultura, empresa privada y comunidad de Morroa. Sus redes seguían siendo efectivas y se iban ampliando al ámbito nacional.

Sin embargo, con la elección del alcalde para el período 2012–2015, Juan Gregorio Domínguez Carrascal, las cosas cambiaron. La Junta Directiva de FESTIPITO, si bien siempre fueron vecinos del nuevo alcalde y se conocían desde que iban a la escuela, no compartían su forma de gobernar, sobre todo no estaban de acuerdo con la intervención del alcalde en la organización del Festival.

La Junta, luego de la celebración de cada Festival, rendía cuentas y entregaba un informe de ejecución tanto a la alcaldía como al Ministerio de Cultura ya que ellos eran autónomos en la destinación del presupuesto, obviamente dentro de los límites legales [comunicación personal, Yezenia Arroyo Garrido, 29 de junio de 2018]. Pero ya con el nuevo alcalde esa autonomía se veía restringida; lo primero que hizo el primer mandatario de Morroa fue ejecutar directamente el presupuesto que destinaba la alcaldía para el Festival, lo cual generó una intervención directa a la logística, FESTIPITO se vio limitado en el control directo de dicho apoyo aunque seguía siendo la figura visible y responsable de todo lo que pasara en el Festival, si la alcaldía fallaba con su apoyo los organizadores debían atender las quejas que se presentaran y dar solución.

Adicionalmente la Junta organizadora encontró inconvenientes para la realización del Festival, específicamente del año 2013, no solamente por trabas en la obtención de los permisos correspondientes sino porque además desde el despacho del alcalde salió la orden de demoler la tarima en donde se realizaban las presentaciones [Bustamante 2013; Restrepo 2013].

Frente a este hecho, el morroano y licenciado Luís María Amaya Buelvas (30 de junio de 2018) me manifestó cómo al pitero José Germán Meza “el signo de invisibilizarlo lo persigue” ya que siendo más reconocido éste que Pablo Domínguez, los organizadores del Festival no lo honraron co-

locándole su nombre al evento pero cuando lo hicieron con la tarima en donde se presentarían todas las agrupaciones musicales, la alcaldía decide demolerla, “uno de los despilfarros más grandes que ha tenido el municipio, detrimento al patrimonio público” [comunicación personal, Luís María Amaya Buelvas, 30 de junio de 2018].

La demolición de la tarima hizo que las tensiones entre FESTIPITO y la alcaldía se agudizaran hasta que el alcalde convocó a una asamblea comunitaria con el fin de designar una nueva organización que se encargara del Festival, escudado en quejas que al parecer salieron de un segmento de la población que quería hacer parte del Festival, pero que no podían debido a que la Junta era muy cerrada y selecta con las personas que querían formar parte.

Es así como mediante Asamblea municipal del 3 de octubre de 2013 se designa a la Fundación Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez (FUNFENAPIA) como encargada de la realización del Festival. Desde el año 2014 los nuevos dirigentes celebran el Festival hasta el año 2019, cuando por elección popular se eligió un nuevo alcalde que inició su gobierno el 1 de enero de 2020.

Los problemas legales entre FESTIPITO y FUNFENAPIA no se hicieron esperar así como las demandas de FESTIPITO al alcalde de la época, quien se encuentra hoy en día en detención domiciliaria por corrupción, tal y como lo citan en la siguiente nota periodística:

El Ministerio público calificó la conducta del exalcalde como faltas gravísimas, para el primero, segundo, tercero y quinto cargo a título de dolo, y para el cuarto a título de culpa grave, por “participar en la etapa precontractual o en la actividad contractual [...] con desconocimiento de los principios que regulan la contratación estatal [...]” como el de transparencia, y por “ejercer las potestades de su empleo o función le concedan para una finalidad distinta a la prevista en la norma otorgante” [Redacción 2020].

Para el Festival número xxxi, 28-30 junio 2019, no era claro si se iba a realizar o no ya que el 13 de junio de 2019 nuevamente un alcalde de Morroa es capturado por las autoridades [Bustamante 2019]. En esta oportunidad fue Carlos “Quicho” Olimpo Solano Corena (2016-2019), por “celebración indebida de contratos, peculado por apropiación, y falsedad en documento público” adicionalmente “es señalado de suscribir, al parecer de forma ilegal, un convenio por \$1.700 millones” [Redacción 2019]. Estos sucesos afectan la realización del evento ya que el alcalde como máxima autoridad del municipio es el encargado no sólo en aprobar los permisos para la realización del certamen, también es quien aprueba los fondos con los que el municipio

apoya, además es quien junto con el párroco del municipio y los organizadores dan la apertura y la bienvenida al Festival.

La Gobernación de Sucre, mediante Decreto, nombró al secretario de Planeación como alcalde encargado [Región Caribe 2019]. Es así como Rafael Mogollón y la presidenta de FUNFENAPIA, Berenice Domínguez, por medio de un video en Facebook invitan al público de diferentes regiones del país a participar en la versión xxxi del Festival en las fechas previstas un año atrás.

El anterior es sólo uno de los diferentes casos que se han presentado en la realización del Festival. En septiembre de 2018 uno de los periódicos regionales, *Sucre Noticias*, saca la nota en la que se pone de manifiesto que la organización del Festival aún no había pagado los premios económicos a los grupos ganadores de dicho año. FUNFENAPIA por su parte se defiende diciendo que el problema es que el Ministerio de Cultura no ha girado los recursos que prometieron para la celebración del Festival, sin embargo, e independientemente de donde saldría el dinero para los premios, a los pocos días de dicho reportaje los músicos recibieron su pago.

Con las elecciones de alcalde que se celebraron en todo el país en octubre de 2019, la incertidumbre y la expectativa sobre el futuro del Festival fue latente, ya que la organización del mismo dependía del alcalde que quedara electo. FUNFENAPIA esperaba que ganara el candidato de la misma línea política de los dos últimos alcaldes para que ellos se puedan mantener en la organización y por su parte la Junta de FESTIPITO deseaba que ganara la oposición para volver a tomar la dirección del Festival.

En este sentido, la política es la organización del gobierno, de la alcaldía municipal de Morroa, por parte de determinados grupos sociales o familias que detentan el poder, del cual se toman una serie de decisiones que inciden y conforman un determinado orden social, en este caso, cultural. En Morroa las decisiones en temas culturales han pasado primero por el grupo que detenta el poder en la alcaldía para luego llegar a quienes hacen la cultura.

POLÍTICA—CULTURA

Esta situación describe muy bien cómo los alcaldes de turno se extralimitan en sus funciones cuando consideran, por una parte, que son ellos o ellas las que deciden sobre aspectos tan importantes como la cultura de una población y olvidan que han sido elegidos para obedecer la voluntad de la comunidad. Por otra, al considerar que el presupuesto de un municipio hace parte de sus ingresos personales y no del erario público. El músico Juan Carlos “Juancho” Nieves es muy claro al decir que el error de los alcaldes es pensar que: “el presupuesto municipal es mío, es plata de bolsillo mía

entonces cuando los alcaldes rompan con ese criterio de que el dinero del municipio es mí plata yo creo que podemos estar pensando en otras cosas” [comunicación personal, 9 de diciembre de 2018].

Una cultura que se conforma por medio de las prácticas, los conocimientos, costumbres y el entramado o “telaraña de significados” [Geertz 2006] le permite entender y crear a los seres humanos una manera de ver el mundo. Es así como prácticas artesanales, como el tejido de la hamaca y musicales, como la música de Pito Atravesao, hacen parte de lo que morroanos y morroanas denominan como su cultura y sus tradiciones ancestrales.

Pero en el caso de Morroa, se demuestra que la cultura y más aún la música tradicional de Pito Atravesao no es lo importante, la discusión no está en si el Festival aporta o no al fortalecimiento de esta manera de entender y ver el mundo, tampoco en si el Festival le reditúa en algo a los músicos del municipio, sino en quién tiene el poder de decidir sobre la organización, por ende, el control de algunos recursos económicos y el desarrollo del evento.



Fotografía 2. Iglesia de San Blas y Casa de la Cultura de Morroa, 2018.

Foto: Diana Marcela Corredor Palacios

En las elecciones de alcaldes realizadas en Colombia en el año 2019, el ganador en el municipio de Morroa fue Tonio Francisco Olmos Navas, que conllevó a que para la celebración del Festival de los años 2020 y 2021 lo realizara nuevamente FESTIPITO, obviamente en un contexto de pandemia y con protocolos higiénicos y de salud que implican el distanciamiento social.

Pero y ¿qué piensan los músicos sobre la forma en que se ha manejado el Festival?, ¿están en favor o en contra de alguno de los grupos de organizadores?, ¿estarían dispuestos a apropiarse de la organización del Festival?

Independientemente de lo que piensen los músicos sobre el manejo del Festival, lo cierto es que ellas y ellos se seguirán presentando hasta cuando puedan o les permitan, ya que éste es el único escenario masivo de Pito Atravesao, no de Caña de Millo, donde los piteros, y espero que próximamente las piteras, son por unos días los protagonistas. El ideal sería que los músicos asumieran la dirección del Festival pero como no tienen el *capital* político ni económico, utilizando los conceptos de Bourdieu [1988], para poder hacer parte o constituir las redes que se establecen en estos eventos que lejos de ser una fiesta de música son vitrinas para exhibir el poder y estatus de ciertos grupos que si poseen el *capital* pero no el conocimiento musical (*capital cultural*).



Fotografía 3. Agrupación musical de Pito Atravesao “Los Sobrinos de Ahora Mismo”, Festival Nacional de Pito Atravesao, Morroa 2019.

Foto: Diana Marcela Corredor Palacios

Pero si contaran con dicho *capital* para asumir la organización del Festival pareciera que la política del desinterés y de la apatía en los músicos es mayor, por lo que prefieren dejar que sean “otros” los que se den la pelea política por manejar su cultura, su tradición musical y esperar a que año tras año se celebre el Festival y ellos se puedan presentar.

El problema que los músicos morroanos no entren en el campo⁵ político de la cultura es permitir que la música de Pito Atravesao que han interpretado desde los primeros zenú que habitaron la región se pierda entre las concepciones y escuchas de personas de otras regiones donde lo que se ejecuta es la Caña de Millo y no el Pito Atravesao.

Lo anterior lo sustento en dos eventos claros, el primero es en relación con el jurado del Festival ¿cuántos de ellos o ellas saben de la tradición del Pito Atravesao?, la verdad es que son muy pocos ya que en la información obtenida durante mi trabajo de campo en los años 2018 y 2019, solamente dos piteros morroanos han sido jurados: Róber López y José Luis Domínguez.

Pero el que no hayan existido más piteros morroanos como jurados no se debe únicamente a que la organización del Festival los quiera invitar o no, también es producto de los pocos piteros que existen en el municipio que deben elegir entre concursar o ser jurados y, considero, es una de las situaciones que el municipio y sus políticas culturales no han analizado ya que si fuese así muchos de sus esfuerzos estarían desplegados a la realización y apoyo de semilleros musicales, en donde los piteros que existen en Morroa puedan enseñar y posteriormente evaluar a las nuevas generaciones que muestren interés en la música de Pito Atravesao.

Pero esta situación del desconocimiento de la música de Pito Atravesao se da por la falta de una conciencia de salvaguardar la música tradicional por medio del Festival. Como lo manifesté al inicio, dicho evento nace como iniciativa de unas personas morroanas que querían hacer un festival al igual que se estaban haciendo en otros municipios de la Costa Caribe en la década de 1980, no nació como una forma de proteger y fortalecer la música hecha en su municipio, sin embargo, se volvió el único espacio en donde los músicos morroanos se pueden mostrar a un público nacional y a veces

⁵ Hago referencia al concepto de campo de Pierre Bourdieu: “En términos analíticos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera)”.

internacional, donde además pueden interactuar con otros músicos no sólo del municipio y el departamento sino de la región de la Costa Caribe.

El Festival directamente ha sufrido las consecuencias de las tensiones políticas de ciertos sectores de Morroa, ya que ha sido instrumentalizado como un espacio de poder en donde la o el alcalde de turno decide cómo es que se debe manejar la música tradicional de Pito Atravesao con la toma de decisiones unilaterales, administración de los recursos y politización del evento, impidiendo que éste se constituya como un escenario importante, más no el único, de la transmisión de la tradición musical en el ámbito local.

REFERENCIAS

Abadía, Guillermo

1991 *Instrumentos musicales: folclore colombiano*. Banco Popular, Fondo de Promoción de la Cultura. Bogotá.

Bourdieu, Pierre

1988 *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Grupo Santillana de Ediciones S.A. Bogotá.

Buelvas Díaz, Jaili Ivinai

2015 *La gaita quemada. Música, religión y cuerpo en Montes de María*, tesis para optar por el grado de antropólogo. Universidad Nacional de Colombia, Repositorio Institucional, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Bustamante, María Victoria

2013 Desmonte de tarima genera polémica en Morroa, Sucre. *El Heraldo*. <<https://www.elheraldo.co/region/sucre/desmonte-de-tarima-genera-polemica-en-morroa-sucre-114932>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

2019 Envían a prisión al alcalde de Morroa, Sucre, *El Heraldo*. <<https://www.elheraldo.co/sucre/envian-prision-al-alcalde-de-morroa-sucre-646637>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Cantillo, Jorge

2019 A 30 años del asesinato de Luis Carlos Galán: el enfrentamiento con Pablo Escobar y un crimen que cambió la historia de Colombia. *Infobae*. <<https://www.infobae.com/america/colombia/2019/08/18/a-30-anos-del-asesinato-de-luis-carlos-galan-el-enfrentamiento-con-pablo-escobar-y-un-crimen-que-cambio-la-historia-de-colombia/>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Civallero, Edgardo

2015 *Las raíces africanas de la Caña de Millo colombiana*. <<https://www.academica.org/edgardo.civallero/261.pdf>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Corporación Artística y Cultural Arte Vexatio

- 2017 *La Hamaca de Morroa. Memorias y significados en apropiación.* Morroa, Sucre: Gobernación de Sucre, Alcaldía de Morroa. Colombia.

Eliade, Mircea

- 1991 *Mito y realidad.* Labor. Barcelona.

Fals Borda, Orlando

- 2002a *Historia doble de la costa. Resistencia en el San Jorge*, 3. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- 2002b *Historia doble de la costa. Retorno a la tierra*, 4. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Geertz, Clifford

- 2006 *La interpretación de las culturas.* Gedisa. Barcelona.

Lara, Héctor

- 2015 *Fiestas y juegos en el reino de la Nueva Granada: siglos XVI-XVIII.* Universidad Distrital Francisco José de Caldas y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Bogotá.

List, George

- 1988 La Caña de Millo. Construcción y técnica. *Revista Contratiempo*, 2: 101-109.

López Valbuena, Yobany Martín

- 2017 *Propuesta didáctica para la ejecución de la flauta de millo “Dialogo de saberes”,* monografía para optar por el título de licenciado en Música. Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de Bellas Artes, Repositorio Institucional, Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.

Ochoa Escobar, Federico

- 2012 Las investigaciones sobre la Caña de Millo o Pito Atravesao. *Cuadernos de música, artes visuales y artes estéticas*, 7: 159-178.

Pico Vera, Silvia Natalia y Diego Fernando Rueda Acevedo

- 2015 *KAMKO. Guía de iniciación musical teórico-práctica al Pito Atravesao,* tesis para optar por el título de licenciado en Música. Universidad Industrial de Santander, Facultad de Ciencias Humanas. Bucaramanga.

Redacción

- 2018 La deuda del Festival Nacional de Pito Atravesao con sus ganadores. *Sucre Noticias*. <<https://sucrenoticias.com/la-deuda-del-festival-nacional-del-pito-atravesao-con-sus-ganadores/>>. Consultado el 5 de abril de 2022.
- 2019 Legalizada la captura del alcalde de Morroa y de cinco detenidos más. *Sucre Noticias*. <<https://sucrenoticias.com/legalizada-la-captura-del-alcalde-de-morroa-y-de-cinco-detenidos-mas/>>. Consultado el 5 de abril de 2022.
- 2020 Destituido e inhabilitado Juan Domínguez, exalcalde de Morroa, por contratos irregulares. *Sucre Noticias*. <<https://sucrenoticias.com/destituido->

e-inhabilitado-juan-dominguez-exalcalde-de-morroa-por-contratos-irregulares/>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Redacción Justicia

2019 30 años después, en qué van las investigaciones por asesinato de Galán. *El Tiempo*. <<https://www.eltiempo.com/justicia/investigacion/magnicidio-galan-que-se-sabe-del-asesinato-de-luis-carlos-galan-400934>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Región Caribe

2019 Morroa tiene nuevo alcalde encargado. *Región Caribe*. <<https://regioncaribe.com.co/morroa-tiene-nuevo-alcalde-encargado/>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Restrepo, Daniel

2013 Amenazan a miembros del Festival del Pito Atravesao. *El Heraldo*. <<https://www.elheraldo.co/region/sucre/amenazan-a-miembros-del-festival-del-pito-atravesao-115403>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Restrepo, Rodrigo

2006 La hamaca. *Revista Semana*. <<https://www.semana.com/especiales/articulo/la-hamaca/79627-3>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Reyes, Elizabeth

2015 Comienza un nuevo juicio por la muerte de Luis Carlos Galán. El general colombiano Miguel Maza Márquez, según la Fiscalía, cambió los escoltas del político liberal. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2015/06/01/actualidad/1433193649_934969.html>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Sève, Bernard

2018 *El instrumento musical. Un estudio filosófico*. Acantilado. Barcelona.

Sierra, César

2011 La flauta de millo: posibilidades técnicas e interpretativas de un instrumento colombiano, monografía para optar por el título de licenciado en Música. Universidad Pedagógica Nacional, Facultad De Bellas Artes, Repositorio Institucional, Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.

Támara, Edgardo

2011 Sincelejo indígena y Colonial. *Revista Credencial Historia, Banco de la República*. <<https://www.revistacredencial.com/historia/temas/sincelejo-indigena-y-colonial>>. Consultado el 5 de abril de 2022.

Con cedro del llano. Laudería tradicional del son jarocho en Santiago Tuxtla, Veracruz

José Andrés García Méndez*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

RESUMEN: *El artículo intenta llamar la atención acerca de la relevancia de la música como campo de estudio antropológico, por medio de un tema poco trabajado en la antropología como es el caso de la laudería tradicional, en particular del son jarocho en el municipio de Santiago Tuxtla, Veracruz. Se resalta la importancia de los instrumentos musicales como fuentes históricas y como expresiones de la cultura de una determinada sociedad.*

PALABRAS CLAVE: *Música, laudería, son jarocho, instrumento musical, jarana, tradición.*

With cedar from the plain. The traditional lute of son jarocho in Santiago Tuxtla, Veracruz

ABSTRACT: *This article focuses its attention on the relevance of music as an anthropological field of study by way of a subject that has been little studied in anthropology, such as traditional lute making, and more specifically, regarding the style of lute used for son jarocho music in the municipality of Santiago Tuxtla, Veracruz. The paper also highlights the importance of musical instruments as historical sources and as cultural expressions of any given society.*

KEYWORDS: *Music, lute production, son jarocho, musical instrument, jarana, tradition.*

* dossikuris@yahoo.com.mx

INTRODUCCIÓN

*Muy temprano me levanto
 Con mi jarana en la mano,
 Hecha con cedro del llano
 Que me acompaña en el canto.
 Arcadio Hidalgo.*

En la actualidad el son jarocho presenta una gran vitalidad, los fandangos se han difundido y fortalecido, hay más grupos dedicados a su práctica y difusión; cada vez hay más talleres de aprendizaje del zapateado y de ejecución de jaranas y versada, por lo que también encontramos mayor oferta y demanda de instrumentos propios para esa música, así como implementos para los mismos —cuerdas, espigas, estuches. Sin embargo, el son jarocho sólo es una muestra de la enorme diversidad de culturas musicales presentes en nuestro país, cada una con formas, prácticas y funciones diferentes, con conjuntos instrumentales propios, en su gran mayoría de cuerdas que son resultado de una trayectoria histórica de varios siglos [Hernández Vaca 2008a: 33].¹ Instrumentos que si bien son descendientes de vihuelas, guitarras barrocas y laúdes llegados de Europa, rápidamente se adaptaron a las características culturales de la población nativa de estas tierras [Guzmán 2016], pero los instrumentos realizados por los naturales de este territorio no siguieron un modelo único, hubo una variedad enorme de transformaciones en cuanto a dimensiones, materiales, afinaciones y técnicas de construcción; esto es sumamente importante, considerando que:

En México no sobrevivió ninguna fina guitarra de cinco órdenes construidas por algún violero... sin embargo, hubo continuidad en la interpretación y construcción de ramificaciones populares de la guitarra de cinco órdenes, estos cordófonos conservaron los rasgos organográficos de su fecha de nacimiento, los siglos xvii y xviii; *puede decirse que organológicamente fueron guitarras de cinco órdenes, pero socialmente fueron guitarras de golpe, guitarras túas, jaranas, sirimchus, se adaptaron a la cultura del grupo que los construía y usaba, fuera de los gremios,*

¹ Como afirma Víctor Hernández: “En las regiones musicales de México existe una gran diversidad de cordófonos de origen antiguo insertos en prácticas culturales actuales... Estos instrumentos son vestigios del pasado con una función social actual. Son testimonio material y textos culturales de los primeros modelos de instrumentos musicales de cuerda que arribaron durante los siglos xvi y xvii de España a Hispanoamérica”.

y fueron resignificados de acuerdo al pensamiento del grupo [Hernández Vaca 2008a: 42, cursivas mías].

Los instrumentos nativos, sus técnicas de ejecución, de construcción, su forma de encordarse y su proceso son una clara herencia barroca,² pero no hay información clara y precisa de en qué momento, ni dónde, se inventaron esos primeros instrumentos, para el caso del son jarocho.³

Si retrocedemos en el tiempo, seguramente encontraremos los antecedentes de la actual instrumentación jarocho en las vihuelas de mano, en las guitarras barrocas o en los laúdes de origen árabe; como han mostrado varios musicólogos, incluso, afirman algunos, encontraremos las raíces africanas del son jarocho, sin embargo, lo único cierto que *no encontraremos* es al son jarocho y sus instrumentos propios. Diversos elementos del son jarocho los encontraremos en ese pasado, pero como género músico-dancístico es otra cosa, ya que se trata de un sonido, un baile, un canto e instrumentos que surgieron y se *inventaron* en la región del Sotavento veracruzano en un momento determinado. Lo que afirma Ted Gioia para el blues: “Conocemos el producto final, pero su árbol genealógico es incierto” [2018: 8], resulta completamente cierto para el son jarocho y para mucha de la música tradicional mexicana y latinoamericana, la cual no se puede reducir sólo a una prehistoria africana, indígena o europea.

Por lo tanto, la intención de este artículo es llamar la atención acerca de un tema que a mi parecer ha sido relegado a un segundo plano por la antropología y la etnohistoria: la música y en particular la laudería, en específico la construcción de instrumentos musicales tradicionales, relevante no sólo por la importancia organológica y musicológica que pudiera tener,

² “Las tradiciones musicales del barroco: construcción de instrumentos, técnicas de ejecución, conjuntos instrumentales, función de los instrumentos en dichos conjuntos, formas musicales, formas poéticas y literarias y danzas han sido preservadas en un alto grado de correspondencia con las fuentes barrocas en la música jarocho del estado de Veracruz. Las semejanzas que exhibe la música jarocho con las prácticas descritas en tratados barrocos y otras fuentes es tal que merece ser considerada como una alternativa viable para el estudio y reconstrucción de la praxis de los siglos XVII y XVIII en el ámbito hispánico “[Corona 2016: 100].

³ Por ejemplo, Kohl afirma que “Los orígenes organológicos del requinto no se pueden determinar con facilidad. Quizás se encuentran en la guitarra de péndola de España... Otra posibilidad está en la vihuela de péndola (también llamada de péñola y de púa), una guitarra soprano de orígenes árabes, popular durante el siglo XVI en Europa, que se tocaba con un plectro” [Kohl 2013: 12].

sino sobre todo por la preeminencia que los instrumentos musicales⁴ pueden llegar a presentar para la etnohistoria como fuentes de información social e histórica [Sève 2018: 194]. No pretendo hacer una historia de los instrumentos tradicionales jarocho, sólo haré una descripción de sus usos actuales y transformaciones en cuanto a formas de construcción.⁵

LAUDERÍA EN EL SOTAVENTO

Para iniciar, parto de una afirmación en torno a la laudería, válida para la antropología y la etnohistoria: “Un instrumento es el reflejo de su época, la sensibilidad de un tiempo, una respuesta a la necesidad de un tipo de música y, sobre todo, de sonido. [...] el instrumento musical es un fetiche contra el olvido, un arma contra la fácil amnesia” [Andrés 2013: 188].

De acuerdo con Sève, considero que los instrumentos musicales son expresión del imaginario sonoro de las sociedades, la concreción de una atracción por la música que implica, también, cierta relación con el tiempo y con el mundo. A través de sus instrumentos, cada cultura nos informa de su sensibilidad sonora y su experiencia personal [Sève 2018: 9].⁶

Las tradiciones musicales, en este caso la de tradición jarocho, se convierten en un campo de estudio importante para comprender las dinámicas sociales en un momento determinado, pero también nos sirven —rastreado sus orígenes y transformaciones— para entender las modificaciones que las sociedades han tenido en su historia, en la medida que se vuelvan explícitas esas estructuras mentales y sociales, expresadas por medio de la obra musical.⁷

⁴ Un instrumento musical es un artefacto que produce sonidos considerados musicales [Sève 2018: 194].

⁵ Esto bajo la propuesta de Kopytoff [1991] acerca de una “biografía cultural de las cosas”.

⁶ Así, en torno a la música jarocho y parafraseando a Carlos Paniagua [2018]) podemos afirmar que: “Los instrumentos musicales tienen sonoridades características” (el sonido de una jarana, por ejemplo, es fácilmente reconocible dentro de un ensamble). Sin embargo, todas las jaranas y guitarras de son suenan distinto, a veces oímos que alguna se parece a una guitarra, otras veces se parece a un charango u otro instrumento. “La amplitud de los tipos de sonido de un instrumento es muy grande y sin embargo tiene un término medio que cada persona sitúa inconscientemente en su cerebro y que sirve como punto de referencia para poder evaluar el sonido de otros instrumentos” [Paniagua 2018: 57].

⁷ Aspecto que rebasa las intenciones del presente trabajo, además de que por la extensión del mismo no es posible desarrollar por ahora.

Por otra parte, aun cuando en la antropología mexicana existe una amplia trayectoria de estudios dedicados al “rescate” de la música tradicional —indígena y mestiza— se han dirigido, en su gran mayoría, a las formas musicales —armonías, ritmos, transcripciones— o en las estructuras de la versada y se le ha prestado poca atención a uno de los elementos claves para la reproducción de la música: los instrumentos y más específicamente a los constructores de instrumentos musicales. Se presta gran atención a la figura del músico, a su papel en la transmisión de la cultura por la tradición oral, a su función de divulgadores de noticias y acontecimientos, a su tarea como continuadores de la cultura local, pero poco se ha hablado de la misma función que cumplen los lauderos como factor que permite, con su oficio, la labor de los músicos, por lo tanto, de la continuidad de la cultura musical. Coincido con Sève cuando afirma que “una sociedad no se caracteriza menos por sus instrumentos musicales que por sus instituciones políticas y creencias religiosas, las cuales raramente dejan de servirse de la música” [Sève 2018: 29].⁸

De tal forma que en el oficio de laudero⁹ se conjuga una serie de aspectos fundamentales: un refinado conocimiento sobre la ecología local —elección de maderas, plantas, animales, tratamiento de las mismas—, conocimiento tecnológico, valores compartidos, así como una serie de creencias y prácticas culturales [véase Andrés 2013].

Esto resulta sumamente importante, sobre todo ahora que la tradición musical jarocho ha cobrado nuevos bríos y se empieza a difundir cada vez más, trascendiendo los límites locales y saliendo de los estereotipos que los medios de comunicación nacionales han ido construyendo; nada más lejos del fandango jarocho que esas escenificaciones coreográficas que comúnmente se nos presentan como la “auténtica” tradición del son jarocho con los medios masivos de comunicación. Actualmente la tradición fandanguera —con sus variaciones— ha adquirido un reavivamiento tal que se encuentra presente, incluso, en zonas como la Ciudad de México, Tijuana o en países como Estados Unidos, asimismo los músicos jarochos —y con ellos sus instrumentos— empiezan a ser reconocidos —consumidos por

⁸ Véase también García de León [2002].

⁹ En este caso, siguiendo la terminología usada por viejos jaraneros de la región (como Don Esteban Utrera, de Santiago Tuxtla, y Don Cirilo Promotor Decena, de Tlacotalpan, ambos Premios nacionales de las Artes en diferentes años), utilizaré preferentemente el término *guitarrero*, ya que es el que usaban los viejos constructores de instrumentos jarochos —y es el que también usan los constructores de instrumentos de Paracho, Michoacán, que poco a poco se ha sustituido por el de laudero, no obstante en el texto aparecerán como sinónimos.

medio de discos, conciertos— en diversas partes del mundo por su calidad y talento musical y no como piezas exóticas del folclor mexicano.¹⁰

Lo que ahora se conoce como fandango jarocho tiene sus orígenes como espacio festivo y como género musical —el son jarocho— en la medianía del siglo xvii, desde entonces su repertorio ha sido una clara expresión cultural del Sotavento veracruzano; región sociocultural que, basada en una amplia actividad ganadera y cañera, con una gran diversidad cultural —con mestizos, indígenas y población negra— dio lugar a la *invención* del son jarocho y sus instrumentos característicos que expresan la enorme creatividad de esa población.¹¹

En esta región fandanguera, que ocupa una extensa zona del estado de Veracruz, así como algunos poblados de Tabasco y Oaxaca, se pueden diferenciar varias subregiones con tradiciones musicales propias, en las cuales la dotación instrumental puede llegar a variar de forma notoria respecto a otras regiones, como lo señala el sonero y laudero Félix “liche” Oseguera:

[...] en el puerto de Veracruz, en la costa y en los pueblos aledaños, así como en la cuenca del Papaloapan, podemos ver instrumentos como el arpa, el requinto, la jarana y el pandero octagonal. Si nos vamos al llano y la sierra de los tuxtlas escuchamos guitarras de son, jaranas, violines y tarimas. Más hacia el sur, por Hueyapan de Ocampo, Corral Nuevo, San Juan Evangelista, Acayucan y Chinameca, predominan las guitarras grandes, de sonidos graves y secos, todos ellos alma de los fandangos [*apud* González 2000: 54-61].

Esta tradición se expresaba ligada a los diferentes espacios sociales y culturales de la población —al trabajo agrícola, al ritual, a la festividad. En ellas el son se adaptaba a los ritmos que imponía el campo: el corte de caña, la pesca, la ganadería, actividades a las que la mayoría de los músicos se ha dedicado y después de las cuales se podía escuchar el rasgueo de las jaranas¹² —debo resaltar que los soneros y guitarreros no se dedicaban de tiempo completo a la música. Fue en estas comunidades campesinas donde se mantuvieron en uso diferentes instrumentos, diferentes repertorios,

¹⁰ Resulta frecuente hoy en día encontrar grupos de son jarocho en diferentes partes del mundo, así como el que los guitarreros tradicionales envíen sus instrumentos a lugares como E.U, Francia, Finlandia, Suiza, Argentina, etcétera.

¹¹ Enfatizando el hecho de que: “Todo instrumento supone una doble invención: técnica (invención de un objeto técnico) y aisthésica (invención de un sonido o de un tipo de sonido)” [Sève 2018: 50, cursivas mías].

¹² Condición que se ha venido transformando por los procesos migratorios que vive la población local.

afinaciones, estilos, materiales e incluso técnicas corporales, ya que cuando se aprende a tocar un instrumento, se pone en ejercicio todo el cuerpo y se adapta a aquél. Por lo que:

El instrumento musical no es [sólo] un instrumento, un objeto técnico manejado por el cuerpo humano y separado de él. Ciertamente es un medio, e incluso un medio material que produce efectos materiales (vibraciones en el aire). Pero en cuanto que instrumento musical se integra por un lado en el cuerpo del músico y, por otro, en la música que toca y que no existe independientemente de él. No existiría música si ambos cuerpos, el del instrumento y el del músico, no pugnarán y tocarán juntos con el fin de alumbrarla, con el fin de darle vida [Sève 2018: 419].

No olvidemos que no sólo la música sino toda forma de sujetar y manejar un instrumento está culturalmente codificada¹³ [véase Sève 2018], incluso la afinación se vuelve un acto colectivo e identitario.¹⁴

El momento de afinar un instrumento es, sobre todo, una puesta en conciencia del músico, un acto de realización y acuerdo, comprobar que se está conforme con la sonoridad que la naturaleza lega como armonía, no como ruido, que es vibración irregular... La afinación de un instrumento comporta una interiorización, un proceso físico que nos hace exactos; es el oído profundo de cada ser [Andrés 2013: 135].

De acuerdo con Bernard Sève, podíamos encontrar que en Europa: "Durante el renacimiento los músicos tras afinar su instrumento, tenían por costumbre improvisar con la mayor libertad... tenían como objetivo 'probar' el instrumento, recorrerlo con los dedos si se trataba de un instrumento desconocido" [Sève 2018: 97], práctica que se mantiene en la tradición jarocho, antes de iniciar el fandango los músicos jarochos, principalmente los que tocan guitarras de son, afinan de oído su instrumento improvisando diferentes figuras que les permite comprobar la afinación del mismo y

¹³ Lo cual puede observarse en la manera de colocarse la jarana y guitarra de son a la hora de tocar, muy diferente a como se tocaría una guitarra sexta, por ejemplo, o al tomar la espiga para ejecutar la leona o la guitarra de son.

¹⁴ Ya que "El momento de afinar un instrumento es, sobre todo, una puesta en conciencia del músico, un acto de realización y acuerdo, comprobar que se está conforme con la sonoridad que la naturaleza lega como armonía, no como ruido, que es vibración irregular... La afinación de un instrumento comporta una interiorización, un proceso físico que nos hace exactos; es el oído profundo de cada ser" [Andrés 2013: 135].

la correspondencia con los demás instrumentos participantes. Sin embargo, poco a poco, esto se va reemplazando por el uso de afinadores electrónicos, que cada vez son más comunes, y hace que las afinaciones tiendan a estandarizarse al usar como base la nota La en 440 hz.

Por otra parte, como señalé anteriormente, las jaranas, guitarras de son y ocasionalmente las arpas, utilizadas en estos fandangos actuales, son transformaciones, según Antonio García de León [2002], de la antigua vihuela de mano, de la bandola y del arpa diatónica del siglo xvi, adaptadas a las características culturales y ecológicas de la región, que muestran el talento de los músicos y guitarreros locales — dando testimonio de su origen barroco, a pesar que algunos etnomusicólogos lo nieguen—, que se las ingeniaron para construir sus instrumentos únicamente con los materiales de la región, pero manteniendo la sonoridad y forma de ejecución de los antiguos instrumentos que les dieron origen.

Esta tradición guitarrera, como mencioné anteriormente, se ha mantenido en la zona centro sur del estado de Veracruz y dentro de ella con mayor fuerza en el municipio de Santiago Tuxtla. El son de Santiago y su fandango se caracteriza, entre otras cosas, por una dotación instrumental claramente definida, en la cual el arpa prácticamente no tiene cabida, manteniendo como base melódica a diversos registros de la guitarra de son¹⁵ y a diferentes jaranas en la base armónica. Por lo que la revisión y descripción de los instrumentos jarocho la haré considerando esta dotación instrumental,¹⁶ reconociendo que además, en otras regiones, encontraremos violines escarbados y arpas —incluso la armónica— pero que en la tradición santiaguera no aparecen.¹⁷

¹⁵ A la guitarra de son también la llaman “requinto”, sobre todo por parte de músicos no jarocho, pero que empieza a generalizarse entre los mismos músicos de la región. Sin embargo, utilizaré el nombre de guitarra de son por dos razones: en la zona de Santiago Tuxtla se acostumbra nombrar “requinto” o “requintito” a la jarana mosquito, por su timbre agudo, y puede llevar a confusión usar el mismo término para dos instrumentos distintos. La otra es, cómo me lo explicó José Luis Utrera Pérez [comunicación personal, El Hato, Santiago Tuxtla, marzo de 2006] que la guitarra de son no es lo mismo que la guitarra de “canción”, es decir la guitarra sexta., por lo que la *guitarra de son* es el instrumento representativo del son jarocho, es la afirmación de su cultura musical.

¹⁶ La información que presento en este artículo está basada principalmente en la tradición del oficio de guitarreros de la familia Utrera, de El Hato, Santiago Tuxtla.

¹⁷ La descripción y estudio del arpa jarocho, cuyo uso predomina en el puerto de Veracruz, Alvarado y Tlacotalpan merece un trabajo aparte, además de que es un instrumento que también ha sufrido cambios en sus dimensiones y número de cuerdas. Tradicionalmente era un instrumento de dimensiones pequeñas, de 26 cuerdas aproximadamente. En la década de los cuarenta se transformó debido a Andrés Huesca y

En este contexto, en el que la música y el zapateado son parte de la vida cotidiana de los santiagueños, han aparecido, como resultado del movimiento de renovación del son jarocho, diversos talleres de laudería, algunos de ellos con financiamiento de la Secretaría de Educación Pública (SEP), de la anterior Dirección General de Culturas Populares (DGCP) o del Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC) y, actualmente, las Universidades de Bienestar (en Playa Vicente, donde desde hace tres años se imparte la carrera de música y laudería tradicional jarocho), pero la mayoría como resultado de la iniciativa particular de cada uno de los lauderos. Estos talleres se enfocan a la construcción de instrumentos tradicionales jarochos, aunque algunos han empezado a experimentar con la innovación de los instrumentos tradicionales o con la fabricación de instrumentos ajenos a la tradición del son —como ocurría con Concepción “Chon” Cobos, de Paso del Amate, que además de jaranas y requintos elaboraba guitarras sextas, mandolinas y cuatro venezolanos, entre otros instrumentos.

Una característica importante es que la mayoría de los guitarreros jarochos son músicos, lo que les da un carácter especial a su trabajo, pues de acuerdo con el testimonio de la mayoría de ellos, se requiere de un oído musical a la hora de seleccionar la madera que utilizarán para la elaboración de sus instrumentos, ya que el trozo elegido debe tener una sonoridad especial que sólo es reconocida por los mejores constructores. Sin embargo, la mayoría de los guitarreros no son únicamente músicos, sino que también se dedican a otras actividades, pues su oficio no es suficiente para resolver sus necesidades económicas; de hecho, son pocos los guitarreros que actualmente se dedican de tiempo completo a la construcción de instrumentos, la mayoría lo toma como complemento para la obtención de ingresos económicos.¹⁸ Como indiqué más arriba los más han aprendido su oficio de manera autodidacta o por medio del aprendizaje con algún viejo laudero; los menos han aprendido en talleres formales auspiciados por diferentes instituciones educativas y culturales —como ocurrió con algunos del municipio que aprendieron el oficio en los talleres organizados por el músico y laudero Gilberto Gutiérrez en la década de los ochenta.

Andrés Alfonso, quienes basándose en el arpa michoacana diseñaron una nueva plantilla para una caja de resonancia más grande y mayor número de cuerdas, 32, dando como resultado el arpa jarocho actual.

¹⁸ De ahí que no resulte extraño encontrar lauderos que además sean campesinos, pescadores, vaqueros, comerciantes, veterinarios, carpinteros, maestros, trabajadores petroleros, etcétera.

No obstante, en numerosos casos, hablar de talleres de laudería puede ser excesivo pues en muchos de ellos sólo se cuenta con hacha y machete como únicas herramientas, pero a pesar de todo, sea manual o altamente mecanizado: “El taller... de un constructor de instrumentos musicales, (es) un lugar en el que se obran sonidos... Allí la madera adquiere forma para dársela al mundo y compensarlo. Una armonía necesaria” [Andrés 2013: 7].

En ellos se producen principalmente jaranas en todos sus registros (chaquiste, mosquito, primera, segunda, tres cuartos, tercera y tercerola) (véase Cuadro 1), guitarras de son y bajos también en diferentes tamaños y nombres (guitarra de son, punteadores, guitarra cuarta, jabalina, voza-rzona, bocona, leona).¹⁹ En algunos también se construyen panderos octogonales, violines, cajones, tarimas y marimboles.

INSTRUMENTOS DEL SON JAROCHO

En este caso, la jarana jarocho es un instrumento de cuerda rasgueada o punteada —si se trata de la guitarra de son— que consiste en una caja de resonancia, un brazo o mástil con un diapasón y sus respectivos trastes. Generalmente presenta una figura similar a un 8, con el lóbulo superior más angosto que el inferior, pero también se encuentran con formas más rectangulares, sin una cintura pronunciada,²⁰ en forma de cacahuete como la llaman muchos lauderos.

Respecto a la encordadura encontramos que, de acuerdo con lo que me comentaba Don Esteban Utrera,²¹ anteriormente —hasta la década de los sesenta del siglo pasado aproximadamente— se usaban cuerdas de tripa de res o cerdo, —que cada músico elaboraba por si mismo; así como aquellas elaboradas con fibras de diferentes palmas, que no ofrecían los mejores resultados pero funcionaban para los fandangos— y más adelante de hilo para pescar. Como comenta Arcadio Hidalgo:

¹⁹ Se han realizado algunas innovaciones en la guitarra de son, actualmente encontramos instrumentos no sólo con los cuatro órdenes tradicionales sino con cinco o seis; así como modificaciones en los puentes, construyéndose ahora con el modelo para guitarra sexta., incluso hay quién ha incorporado pastillas electrónicas para amplificar el volumen del mismo.

²⁰ La mayoría de los guitarreros aún utiliza términos anatómicos para referirse a las distintas partes del instrumento: cadera, hombros, brazo, cuello, cabeza, boca.

²¹ Comunicación Personal, Ciudad de México, septiembre de 2006.

En ese entonces no se conocía la cuerda que, tenemos ahora; se usaba de cuerda un hilo largo sacado de la palma real; se oía feo, pero nos poníamos contentos, porque la música era la única alegría que teníamos. Después sacaron la tripa de leche, que era la tripa de vaca. Se lavaba, se raspaba y, ya seca, se le echaba aceite. Con esa tripa la jarana se oía mejor [Arcadio Hidalgo, *apud* Gutiérrez *et al.* 1985: 101].

Un aspecto característico de los instrumentos del son jarocho es que se construyen a partir de un solo tramo de madera, por medio de una técnica de “escarbado” en donde el único ensamble es el de la tapa superior del instrumento. De ahí su costo relativamente alto y lo complicado de la obtención de madera en condiciones óptimas para convertirla en instrumento musical pues se requiere de grandes trozos de madera para su elaboración, principalmente para aquellos instrumentos de registro grave. La mayoría utiliza la madera de cedro para la elaboración de sus obras, aunque algunos prefieren utilizar otras maderas,²² sea por razones estéticas, de sonido, de costo, de durabilidad, de accesibilidad o por petición del cliente, por lo que se pueden encontrar instrumentos elaborados en madera de Caoba, de Súchil, de Guanacaste, de Primavera o de Laurel, entre otras (véase cuadro 2).

Por otro lado, esta técnica de escarbado no es reciente ni exclusiva de la región, de hecho hay registros de instrumentos árabes desde el siglo iv contruidos con esta técnica que se ha difundido por todo el mundo, por ejemplo, de acuerdo con Paniagua:

La caja del barbat (un instrumento predecesor del laúd) estaba tallada en un bloque de madera. Es un tipo de construcción que se sigue utilizando en otros instrumentos de todo el mundo. Se trata de una manera antigua de hacer una caja, que en cierto modo imita las formas de otros materiales naturales, como el caparazón de la tortuga, la calabaza, el coco, etc. El material disponible determina muchas veces la forma o el tamaño de la talla, y los sentidos naturales de la vista y el tacto son la guía del artesano [Paniagua 2018: 99].

²² Como ocurría con Cirilo Promotor quién siempre prefirió el uso de la madera de Primavera para construir sus instrumentos. Este laudero era de los pocos que incluía adornos en la tapa del instrumento, tradición que se continúa principalmente entre lauderos de Tlacotalpan, la mayoría —sobre todo los de Santiago Tuxtla— elaboran sus instrumentos sin adorno alguno en la tapa.

En efecto, no es extraño —aunque poco frecuente en la actualidad— encontrar en la región algunas jaranas construidas con caparazones de armadillo y de tortuga de río, como sucede con los casos de charangos, mejoranas, mandolinas y otros instrumentos sudamericanos, además de la guitarra de concheros en México y algunos instrumentos de música de costumbre en la huasteca y entre los wirarica que también se construyen escarbándolos.

Actualmente la técnica de escarbado es la predominante en la construcción de instrumentos jarocho, no obstante, en diferentes lugares, como Tlacotalpan, Alvarado, Boca del Río y Ciudad de México, se construyen jaranas y guitarras de son con la técnica de ensamblado, similar a la utilizada para elaborar guitarras sextas o bien se siguen escarbando pero ya no con un solo trozo de madera, sino que se ensamblan varios trozos para formar un tablón de dimensiones adecuadas para el instrumento y se escarban, que reduce el costo del material y el desperdicio del mismo. Otra técnica utilizada es cortar de un mismo tablón diferentes partes del instrumento —costillas, fondos, brazos— para posteriormente unirlos y hacerlos aparecer como si fueran escarbadas cuando en realidad han sido ensambladas, con la finalidad de desperdiciar menos madera, que cada vez es más costosa y escasa; lo que ha dado lugar a que varios lauderos, músicos y gente de la región se empiecen a dar a la tarea de reforestar algunas regiones plantando árboles maderables, como el cedro, el chagane, el nacasté, ectétera.

De toda la variedad de maderas que se encuentran en la región, el cedro es la predilecta no sólo por sus cualidades acústicas, estéticas y por su facilidad para el corte y el tallado, sino también por su estabilidad, es decir que una vez seca es sumamente difícil que se agriete o se tuerza, salvo que se vea sometida a bruscos cambios climáticos y de humedad —que regularmente sucede al trasladar instrumentos construidos en el Sotavento a la ciudad de México u otras partes del país de clima más seco. Para su elaboración, hoy en día, se utilizan plantillas para obtener instrumentos simétricos y de dimensiones estandarizadas —incluso para diferenciar los modelos de cada guitarrero—, se cortan con sierra cinta, en el caso de que se trate de un taller con mayores recursos o bien con hacha y machete —cómo lo hacía Don Esteban Utrera y sus hijos cuando se iniciaron en el oficio y como lo sigue haciendo Ciro Cruz Z. en su taller de Dos Matas. Se vacían —se escarban— con taladro de banco o manual, o bien con berbiquí o hachas y formones, dando un acabado final con lijas de diferentes grados.

Como mencioné anteriormente, hasta mediados de la década de los ochenta la manera de trabajar la madera para construir instrumentos era un trabajo totalmente manual, sin uso de plantillas, ni barnices para pro-

teger la madera, que daba como resultado instrumentos notoriamente asimétricos, con un acabado rústico, pero con enorme calidad sonora. A partir de los ochenta esto empezó a cambiar debido a la labor que realizó Gilberto Gutiérrez Silva, integrante fundador del grupo Mono Blanco, quien, con apoyo del gobierno del Estado de Veracruz, inició una serie de talleres de laudería en el municipio. El primer taller se instaló inicialmente en la comunidad de Paso del Amate, donde participaron, entre otros, Camerino Utrera Luna, Anastasio “Tacho” Utrera Luna —quienes ya construían instrumentos bajo la enseñanza de su padre—, Octavio Vega, Concepción “Chon” Cobos, Patricio Hidalgo y Ramón Gutiérrez. Una vez concluido el taller algunas de las herramientas y plantillas pasaron a manos de Camerino Utrera en la comunidad de El Hato, en el mismo municipio, y que ha mantenido hasta la actualidad, convirtiéndose en uno de los mejores lauderos del son jarocho.

Lo que Gilberto Gutiérrez introdujo y transmitió fue el uso de plantillas, de herramienta eléctrica, de barnices y herramienta especializada para laudería. Gilberto había aprendido a elaborar instrumentos con uno de los mejores guitarreros jarocho que ha habido, Quirino Montalvo Corro, de Ciudad Lerdo,²³ así que se empezó a “profesionalizar” el oficio de guitarrero en la laudería jarocho.²⁴

El énfasis de estos talleres era elaborar instrumentos tradicionales con el apoyo de nuevas herramientas, pero se pretendía que se siguieran construyendo como anteriormente se hacían: con clavijas de madera para las cuerdas, con barnices naturales —utilizando la goma laca que es un barniz natural elaborado a partir de insectos— y con maderas locales.

Sin embargo, en la actualidad, esto se va transformando ya que, al aumentar la demanda de instrumentos, también crecen los talleres de laudería, no sólo en la región sino fuera de ella —Ciudad de México, Puebla,

²³ A decir de Juan Pascoe, Quirino Montalvo, exintegrante del grupo Mono Blanco: “Era un artesano disciplinado y concentrado. Sus jaranas y guitarras eran, en todos sus detalles, correctas (salvo que luego dejaba la numeración de las clavijas, que hacía individualmente, en lápiz tanto en ellas como en la paleta), aunque nunca demasiado refinadas; siempre sonaban bien. Desdeñaba el brillo de la mayoría de los instrumentos modernos; ¡Barniz para lanchas!”. dijo [2003: 25].

²⁴ Habrá que mencionar que la introducción de herramienta para laudería se debió al apoyo de un gran músico avecinado en El Hato, Willy Ludwig Bond, de origen estadounidense pero jarocho por decisión, quien había formado su familia en esa comunidad y en sus viajes a E.U consiguió las primeras herramientas para esos talleres (rimas y sacapuntas para clavijas) y que se distingue por ser un extraordinario percusionista, una gran voz para la música afroantillana y por la construcción de panderos jarocho de inmejorable calidad sonora.

Guadalajara, Xalapa, entre otras— que, inevitablemente, trae consigo cambios en las técnicas, en la calidad y en los procesos de construcción; sin embargo muchos de esos talleres, a decir de Gilberto Gutiérrez, “hacen instrumentos más con lógica de mueblero, que de laudero”,²⁵ es decir se preocupan más por los acabados, por el impacto visual, que por el sonido. En efecto, ahora se usan más barnices sintéticos, a base de nitrocelulosa, que goma laca —la cual no se vende en la región si no que hay que comprarla en la Ciudad de México—, el uso de maquinaria industrial —para instrumentos como mandolina o charango adaptadas a las jaranas— en sustitución de clavijas de madera, la incorporación de barras armónicas, abanicos, a las tapas de los jaranas y guitarras de son, el uso de maderas foráneas (véase cuadro 2) —como el pinabete y el tacote para tapas,²⁶ palo de rosa, granadillo o incluso ébano para los diapasones y puentes— además del uso de cuerdas especialmente calibradas para instrumentos jarocho, elaboradas en Xalapa o en la ciudad de Los Ángeles, Estados Unidos.

Por otra parte, al ser la tapa, junto con el diapason y el puente, la pieza que se ensambla, puede elaborarse de la misma madera que el resto del instrumento (cedro) o de pinabete, en tanto que, para el diapason, las clavijas y el puente se utilizan maderas duras como chagane, macaya, chico zapote, mango, granadillo o ébano. De acuerdo con los recursos técnicos con que cuenta el taller —taladros de banco, sierras de cinta, lijadoras, serruchos, garlopas— y a las condiciones climáticas, la elaboración de un instrumento mediano puede llevar un promedio de 40 horas de trabajo. Por otra parte, en la mayoría de los casos de guitarreros tradicionales solían utilizar medidas corporales para la elaboración de sus instrumentos —cuartas, codos, brazas, manos, jemes— como me lo informaron Esteban Utrera y Cirilo Promotor Decena, resultando que un mismo instrumento, digamos una jarana primera, podía presentar diferentes tamaños, dependiendo del constructor. Actualmente esto se ha reducido con el uso de plantillas y de reglas para medición.

En tanto que para pegar tapas, puentes y diapasones solían fabricar y utilizar pegamentos de origen vegetal o animal de obtención local, una señal más del claro pasado barroco de estos instrumentos — a pesar de que

²⁵ Comunicación personal, camino de Santiago Tuxtla al Puerto de Veracruz, diciembre de 2008.

²⁶ Esta madera se utiliza principalmente para la elaboración de tapas de instrumentos como las vihuelas, guitarrones o incluso guitarras de golpe, de la tradición michoacana. Sin embargo, algunos talleres, como el de Laudería Estanzuela, de Tlacotalpan, han empezado a usarla para elaborar tapas de las leonas, aparentemente con buenos resultados.

algunos etnomusicólogos y organólogos lo nieguen— [véase Hernández Vaca 2016] porque no había o en su momento no se contaba con la posibilidad de adquirir pegamentos industriales, por lo que utilizaron el bulbo de una orquídea, producto con siglos de uso prehispánico.²⁷

El uso de esta planta era común en los instrumentos jarochos, como me lo platicara Cirilo Promotor Decena y como aún lo comentan algunos viejos jaraneros: “Se corta la raíz en trozos pequeños, se seca al sol y se muele, y con el polvo se prepara este famoso gluten” [Martínez 1970: 18]. De acuerdo con Martínez [1970] existen 10 variedades de orquídeas que tienen propiedades aglutinantes, aunque solamente se utilizan dos de ellas, Tzácuhtli (*Epidendrum pastoris* L. y *Lex*) y Atzauhtli (*Chranichis speciosa* L. y *Lex*). También existen referencias de su uso en la zona maya y en el altiplano central, incluso Martínez afirma la existencia de laudereros en el estado de Puebla que también la utilizan.

De no contar con dicha orquídea echaban mano de resinas de diferentes árboles o de la llamada cera de campeche, o bien, como decía utilizar Don Cirilo Promotor, cal mezclada con leche y limón, que según este guitarrero daba como resultado un pegamento sumamente fuerte y resistente al calor y la humedad. De igual manera elaboraban cola a base de tendones, pezuñas y huesos de res.

Los resultados de estos pegamentos, incluso los industriales, podían variar por las condiciones climáticas ya que reducen sus cualidades adhesivas, por lo que algunas piezas del instrumento tendían a despegarse, principalmente la tapa y los puentes. Para resolver el problema algunos guitarreros recurrían a clavar la tapa al cuerpo del instrumento —principalmente en los instrumentos de mayores dimensiones—, pero para los puentes recurrían a una sencilla práctica, cosían el puente a la tapa del instrumento. Esteban Utrera, en El Hato, me comentaba:

Antes de pegar la tapa se buscaba el lugar donde iría el puente, el cual se perforaba en todo su contorno, se colocaba en el lugar que tendría y se perforaba la tapa, después se cosía con hilo cáñamo o con hilo de pescar o alguna pita (cuerda) que se tuviera a mano.²⁸

²⁷ Por ejemplo, a decir de Francisco Fernández: “El principal producto adhesivo que los nahuas emplearon, unas veces como pegamento y otras como aglutinante, era de origen vegetal. Lo obtenían de los pseudobulbos de ciertas orquídeas que crecían —y crecen— en diversos lugares de Mesoamérica. Su nombre indígena es *tzácuhtli*, que ha dado lugar a los aztequismos ‘zautle’ y ‘zacle’ con los que hoy se nombran dichas plantas en algunas regiones del país” [apud Martínez 1970: 15].

²⁸ Comunicación personal, El Hato, Santiago Tuxtla, Veracruz, marzo de 2010.

De hecho una característica del puente de los instrumentos jarochos es que se construía de dos maneras, una en la que se perforaba para que entraran las cuerdas y hubiera un tiro libre, sin cejilla que regule la altura de las cuerdas, como sucede con las vihuelas actuales, las guitarras de golpe o las jaranas huastecas; otra forma, que es la más común actualmente, es ubicar la distancia necesaria para distribuir las cuerdas y perforar el puente, de tal manera que las cuerdas quedan sujetas por la parte interior del instrumento, esta técnica requiere de cejillas para regular la altura de las cuerdas, que le da mayor control a las mismas para lograr una mejor afinación, pero traslada la tensión de las cuerdas a la tapa del instrumento,²⁹ presentando combaduras por la presión ejercida por las cuerdas.

Para la puntuación —la colocación de los trastes correspondientes— se recurría principalmente al oído del laudero, no se conocían métodos matemáticos ni se usaban escalas especiales, el guitarrero iba pulsando cada cuerda a lo largo del diapasón para encontrar la nota correspondiente, una vez encontrada amarraba un hilo al brazo del instrumento para marcar el lugar donde iría el traste, así continuaba hasta el traste 12. Una vez terminada esta labor se hacían amarres más firmes con hilo de cáñamo o de pescar, a la manera de las vihuelas actuales [véase Arboleyda 2004], o bien con la fronda de la palma real (*oreodoxia regia*) se sacaban tiras para ir insertando en ranuras que se habían hecho previamente en los lugares marcados³⁰; para esto también se usaban trozos de caña de bambú, de cuerno o de hueso,³¹ así como tiras de metal obtenido de latas de conserva, que se golpeaban para aplanar y dejar en forma recta y plana. Algunos de ellos terminaban cortando las cuerdas o lastimando los dedos de los músicos, pero cumplían su función. Actualmente se ha optado por usar riel metálico especial para entrestar instrumentos ensamblados —se utiliza principalmente el riel para mandolina y para guitarra sexta—, sólo algunos lauderos siguen utilizando los trastes de hueso o amarres para algunos instrumentos —jaranas barrocas— o por petición del músico.³²

En la actualidad la puntuación se hace siguiendo dos procedimientos, uno con una fórmula matemática —dividiendo el largo total de la cuerda vibrante, entre ceja y puente, entre 1.05946, para obtener la distancia que dará como resultado el primer traste, se prosigue con la distancia obtenida dividiéndola entre la misma cifra, continuando hasta obtener el número de trastes deseado—.

²⁹ Actualmente resulta frecuente encontrar puentes similares a los de la guitarra sexta.

³⁰ Este proceso me lo describió Esteban Utrera, comunicación personal, El Hato, Santiago Tuxtla, Veracruz, julio de 2007.

³¹ Este material era regularmente usado por Cirilo Promotor Decena en Tlacotalpan.

³² Como lo hace actualmente Tacho Utrera Luna en Coatepec, Veracruz.

do— o bien con una técnica estrictamente geométrica, más tardada pero más exacta, cuya descripción es extensa, por lo que no la haré aquí, al respecto véase Arboleyda [2004].

FINAL

Evidentemente este oficio no depende exclusivamente de una búsqueda de mantenimiento de la tradición fandanguera —la cual, por otra parte, requiere de la presencia del oficio de lauderero— también de un mercado que permita al guitarrero continuar con su labor; de tal manera que la renovación del son jarocho, como espacio social de recreación, de pertenencia, de generación y afirmación de identidades colectivas y de espacio económico, se inserta en un campo de poder que busca no sólo legitimar sino construir una determinada realidad, donde se defina qué es y cuál es la “tradicición” para seguir. En este campo, los laudereros campesinos, como parte de una tradición y una práctica cultural determinada —el fandango en este caso³³— juegan un papel fundamental.

Sin embargo, ante el constante incremento de la demanda de instrumentos, de la creciente proliferación de talleres de laudería, algunos improvisados, de la diversificación en la calidad, materiales y costos de los instrumentos fuera de la región tradicional del son jarocho, los laudereros que por generaciones han practicado el oficio se enfrentan a una difícil situación de competencia en el mercado. Situación que muchas veces llevan elementos en contra, pues a muchos de ellos resulta sumamente complicado contactarlos para adquirir sus instrumentos; no obstante, espero que el oficio de lauderero continúe para bien del son jarocho, para que se hagan efectivas las palabras de Arcadio Hidalgo: “[que su trabajo] *sirva de algo: para que la música agarre vuelo de nuevo*” [Gutiérrez *et al.* 1985: 70].³⁴ Oficio que, de acuerdo con lo que alguna vez me comentó Gilberto Gutiérrez, seguirá resguardando la tradición del son jarocho una vez que pase la efervescencia del mismo, que con tecnología más sofisticada o con simples machetes y hachas continuarán transformando y haciendo magia con la madera, su labor de guitarrero, tan cotidiana como vivir y caminar por las tierras santiagueñas, permitirá que el cedro siga sonando.

³³ Como diría Arcadio Hidalgo refiriéndose a los conciertos y presentaciones del grupo Mono Blanco ““Estas presentaciones están bien, pero el mero lugar para la música jarocho es el fandango. Sin el baile y sin las mujeres la música pierde su rumbo, así como ahora” [*apud* Pascoe 2003: 58].

³⁴ Cursivas mías.

CUADRO 1. JARANAS Y GUITARRAS DE SON. MEDIDAS*

Instrumento	Tiro (cuerda vibrante)	Caja (largo)	Altura
Jarana Chaquiste	30	20	5
Jarana Mosquito (requinto)	34	22	5
Jarana Primera	43	28.5	5
Jarana Segunda	51.5	34	6
Jarana 2 ^a 3/4	52	36.5	6
Jarana Tercera	59.5	40	7
Jarana Tercerola	61.5	43	7
Guitarra de son	52	35	7.5
Guitarra de son (grave)	53.5	40	7.5
Guitarra Cuarta	50	40.5	7.5
Punteador	48.5	32.5	6.5
Leona (afinada por sol)	59.5	47	11.5
Leona (afinada por do)	62	51	15
Pandero	33 (diámetro)	13.5 por lado	4.5

* Medidas en centímetros. Todas las medidas son aproximadas, ya que existe una amplia variación en los tamaños, que depende de la región, de los constructores y de la disponibilidad de madera con dimensiones apropiadas.

Fuente: Trabajo de campo.

CUADRO 2. MADERAS UTILIZADAS EN LA CONSTRUCCION DE INSTRUMENTOS DEL SON JAROCHO.

MADERAS LOCALES	USO
Apompo (<i>Pachira Aquatica</i>)	Construcción del cuerpo del instrumento.
Caoba Americana (<i>Swietenia Macrophylla</i>)	Construcción de la caja del instrumento, principalmente jaranas.
Cedro (<i>Cedrela Odorata L.</i>)	Construcción del cuerpo del instrumento. Tapa. En ocasiones también se elaboran clavijas y puentes. Bastidores para panderos; marimboles. Tarimas.
Cedro Negro (<i>¿Siricote?</i>) (<i>¿Cordia dodecandra?</i>)	Diapasón, clavijas, puentes.
Chagane (<i>Poulsenia Armata</i> (miq.) Standl.)	Diapasón, clavijas, puentes.
Chico Zapote (<i>Manilkara Zapota</i>)	Diapasón, puentes, clavijas.
Cucharo (<i>Dendropanax Arboreus</i>)	Cuerpo del instrumento.
Guanacaste (<i>Parota</i>) (<i>Enterolobium Cyclocarpum</i> (jacq.) Griseb)	Construcción del cuerpo del instrumento. Palma. Bastidores para pandero. Cajones.
Macaya (<i>Andira Galeottiana Standl</i>)	Diapasón, Clavijas, puente.

Moral (<i>Morus sp.</i>)	Diapasón, clavijas, puente, palma.
Naranja	Clavijas.
Primavera (<i>Tabebuia donell smithii</i>)	Construcción del cuerpo del instrumento.
Roble (<i>Quercus Alba</i>)	Diapasón, puentes. tarimas.
Suchil (<i>Terminalia Amazonia</i>)	Diapasón, clavijas, puente, palma.
MADERAS IMPORTADAS*	USO
Bálsamo (<i>Myroxylon balsamum</i> (L) Harms)	Diapasón, puente.
Bocote (<i>Cuerámo</i>) (<i>Cordia elaeagnoides</i>)	Diapasón, puente, clavijas.
Campincerán (<i>Dalbergia cangestiflora pittier</i>)	Diapasón, puentes.
Dzalam (<i>Lysiloma Bahamensis Benth</i>)	Diapasón, puente
Ébano (<i>Diospyros crassiflora</i>)	Diapasón, puente, clavijas
Granadillo (<i>Platymiscium lasciocarpum Sandw</i>)	Diapasón, puente, clavijas, palma.
Guayacán (<i>Guaiacu Officinale</i>)	Diapasón, clavijas, puente
Palo Escrito (<i>Dalbergia paloescrito</i>)	Diapasón, clavijas, puente, palma
Palo de Rosa (<i>Dalbergia nigra Fr. All</i>)	Diapasón, puente, palma
Pinabete (<i>abis religiosa</i> (8HBK) Schl. et Cham)	Tapa de jaranas y guitarras de son
Pino Canadiense (<i>Picea sitchensis Carr.</i>)	Tapa de jaranas y guitarras de son
Tacote (<i>Gyrocarpus americanus, Jacq.</i>)	Tapa para leonas

* Con el término importadas me refiero a que son maderas que provienen de fuera de la región del Sotavento, no necesariamente a que provengan del extranjero.

Fuentes: García López [1997, 2010]; García López y Lydia Guridi [1997]; Gibbs [2006]; Pennington y Sarukhán [2005]; Torres [1982], trabajo de campo.

REFERENCIAS

Andrés, Ramón

2008 *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura.* Acantilado. Barcelona.

2013 *El lutier de Delft. Música, pintura y ciencia en tiempos de Vermeer y Spinoza.* Acantilado. Barcelona.

Arboleyda Castro, Pablo Elías

2004 *El diapasón en los instrumentos entrastados occidentales.* Segundo Encuentro Música, Madera, Laudería; Boca del Río, Veracruz, 22 de julio. México.

Bourdieu, Pierre

1997 *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario.* Anagrama. Barcelona.

Camacho Jurado, Camilo R.

2016 *De guitarras de son, de golpe, panzonas y huapangueras... Una aproximación al estudio de las guitarras tradicionales mexicanas; en Guitarra Mexicana. Tiempos y espacios del alma mía.* Serie Testimonio Musical de México, 66, INAH. México: 153-192.

Corona Alcalde, Antonio

2016 Los instrumentos de cuerda puntada en la Nueva España, en *Guitarra Mexicana. Tiempos y espacios del alma mía.* Serie Testimonio Musical de México, núm. 66, INAH. México: 63-114.

García de León G., Antonio

2002 *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto.* Siglo XXI. México.

García López, Abel

1997 *...Y las manos que hacen de la madera el canto – I.* CNCA-IMC. Morelia.

2010 *Doce guitarras, caudal sonoro de maderas mexicanas.* Gobierno del Estado de Michoacán. Morelia.

García López, Abel y Lydia I. Guridi Gómez

1997 *Las maderas en los instrumentos musicales de cuerda de Paracho.* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Morelia. México.

García Ranz, Francisco y Ramón Gutiérrez Hernández

2002 *La Guitarra de Son*, tomo I. Cuadernos de Cultura Popular; Instituto Veracruzano de Cultura; Veracruz. México.

Gibbs, Nick

2006 *Directorio de maderas. Una guía ilustrada de 100 maderas decorativas y sus usos.* Ed. Acanto. Barcelona.

Gioia, Ted

2021 *La Música. Una historia subversiva.* Turner. México.

2018 *Blues. La música del Delta del Mississippi*. Turner. Madrid.

González de León, Silvia

2000 Talleres de Laudería en Veracruz. *México Desconocido*, julio: 54-61.

Gutiérrez, Gilberto y Juan Pascoe

1985 *La versada de Arcadio Hidalgo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Guzmán, Anastasia

2016 Reflexiones acerca de los géneros y las diversas guitarras de las regiones culturales de México, así como de sus aportaciones al universo de la guitarra contemporánea, en *Guitarra Mexicana. Tiempos y espacios del alma mía*. Serie Testimonio Musical de México, núm. 66; INAH. México: 13-62.

Hernández Azuara, César

2003 *Huapango. El son huasteco y sus instrumentos en los siglos XIX y XX*. CIESAS. México.

Hernández Vaca, Víctor

2008 *Que suenen pero que duren! Historia de la laudería en la cuenca del Tepalcatepec*. El Colegio de Michoacán. México.

2008a La guitarra de Golpe, una guitarra barroca del occidente mexicano, en *Si como tocas el arpa, tocaras el órgano de Urapicho...Reminiscencias virreinales de la música michoacana*, Amós, Jorge y Ramón Sánchez (coords.). Secretaría de Cultura de Michoacán. Morelia: 33-46.

2016 *La mata de los instrumentos musicales huastecos. Texquitote, San Luis Potosí*. El Colegio de Michoacán. México.

Kohl, Randall

2013 *Declaraciones del son. El requinto jarocho en la creación del conocimiento socio-musical*. Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa. México.

Kopytoff, Igor

1991 La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso, en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Arjun Appadurai (ed.). CNCA, Grijalbo. México: 89-122.

Martínez Cortés, Fernando

1970 *Pegamentos, gomas y resinas en el México prehispánico*. SEP, Colección Sep70's, 124. México.

Paniagua, Carlos

2018 *El Laúd árabe medieval. Historia y construcción*. Polifemo. Madrid.

Pascoe, Juan

2003 *La Mona*. Universidad Veracruzana, Xalapa. México.

Pennington, Terence D. y José Sarukhán

2005 *Árboles tropicales de México. Manual para la identificación de las principales especies*. UNAM, Fondo de Cultura Económica. México.

Sève, Bernard

2018 *El instrumento musical. Un estudio filosófico.* Acantilado. Barcelona.

Torres Soria, Pablo

1982 *Maderas utilizadas en la fabricación de instrumentos musicales en la Huasteca.* tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias, UNAM. México.

número 83, enero-abril, 2022

Transformación de las actividades productivas en el ámbito rural. Nueva economía del son jarocho

Liliana Jamaica Silva*

Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH

RESUMEN: *La transformación de la dinámica socioeconómica en El Hato, Santiago Tuxtla, Veracruz, dio paso a la inserción de nuevas actividades, diferentes e independientes a las tradicionales en el ámbito rural. También favoreció el protagonismo y emergencia de nuevos actores que se han abierto paso ante dichos cambios. Ahora bien, establezco la idea que, a partir de la reorientación productiva en dicha localidad, se suscita, lo que denomino, “nueva economía del son jarocho”, la cual tiene que ver con una serie de conocimientos, procesos de producción y relaciones de intercambio, que se entretajan con la fabricación de objetos de esta tradición musical. Entre tales objetos no sólo se encuentra lo discográfico o la construcción de instrumentos que hasta finales de los años setenta del siglo pasado eran los que generaban ingresos monetarios a quienes llevan a cabo dicha práctica. Es así como hoy día, esta práctica musical se inserta más allá de su contexto rural de origen y se proyecta hacia un mercado más amplio.*

PALABRAS CLAVE: *Transformación, nueva economía, son jarocho, producción, distribución.*

Transformation of productive activities in rural areas.
New economy of son jarocho

ABSTRACT: *The transformation of the socioeconomic dynamics in El Hato, Santiago Tuxtla, Veracruz, led to the adoption of new activities, different and independent from the traditional ones in this rural environment. It has also favored protagonism and the emergence of new actors that have found their way in the wake of these changes. That said, I propose the idea that, as a result of the pro-*

*jamaica_sl@hotmail.com

ductive reorientation in the said locality, what I call the “new economy of son jarocho” has arisen, comprising a body of knowledge, production processes and exchange relationships, interwoven with the manufacture of objects relating to this musical tradition. Among the said objects are not only the recordings or the production of instruments, which, until the end of the seventies of the last century, were the activities that generated monetary income for those who participated in this field. This is how, nowadays, this musical practice has expanded beyond its traditional rural context of origin and is making headway into a broader market.

KEYWORDS: *Transformation, new economy, son jarocho, production, distribution.*

INTRODUCCIÓN

El músico —forzosamente— debe existir dentro de una sociedad productiva y un sistema económico en que él o ella ofrece sus servicios y productos y otro u otros pagan por utilizar esos servicios y/o adquirir los productos. [Kohl 2018: 14].

La ruralidad latinoamericana en el contexto de la globalización neoliberal ha experimentado profundos cambios; entre ellos se evidencia el deterioro de las condiciones de reproducción de las poblaciones campesinas, la proliferación de actividades no agrícolas en los espacios rurales, así como la combinación de actividades primarias, terciarias y de servicios. La agricultura ha dejado de ser el centro de supervivencia económica de las comunidades campesinas, pues los territorios se vuelven multifuncionales y pluriactivas las estrategias económicas de sus habitantes [Salas *et al*, 2013].

En este sentido, México no ha sido la excepción, actualmente en la composición de los ingresos de los hogares rurales, las actividades asalariadas no agrícolas tienen un mayor peso que las derivadas del trabajo campesino y agrícola [Carton 2009]; a ello han contribuido diversos factores como el deterioro en los precios agrícolas, los cambios en la política agraria del Estado mexicano y la apertura comercial del mercado agrícola tras la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN); aparte del crecimiento en el número de emigrantes mexicanos hacia el extranjero —en

particular hacia Estados Unidos— que desde las décadas finales del siglo xx han experimentado las localidades agrícolas, como resultado del detrimento de las condiciones de producción.

Derivado de lo anterior, se puede inferir que los horizontes de trabajo fueron cambiando, dando paso a otras formas económicas caracterizadas por elementos más cercanos a las realidades locales de estas sociedades rurales. Por tal motivo, el desarrollo del presente artículo se centra en la exploración en torno a las nuevas formas de incorporación de la cultura en las economías campesinas; particularmente me refiero al estudio del lugar que adquiere la producción de mercancías artístico-culturales en las bases de reproducción familiar, como la elaboración de mercancías derivadas del son jarocho, que evidencia cómo surgen otras formas sociales para organizar estrategias de obtención de recursos monetarios en el espacio rural.

Así que para comprender los procesos que inciden en la transformación de este entorno rural, es necesario en un primer momento especificar qué considero como “nueva economía del son jarocho”. A dicho apartado lo he nombrado: “Nueva economía del son jarocho: De bienes artístico-culturales a mercancías”. Seguido de este apartado describo otro aspecto importante para su análisis, como la globalización del son jarocho que se propicia a partir del auge que ha tenido y que funciona como un puente para la oferta de los productos derivados del mismo, a este apartado lo denominé: “¡No le hace que otros lo toquen! El efecto global del son jarocho”. Posteriormente hago un recorrido breve por medio de cada una de las actividades que dan origen a dicha economía musical: la laudería, los talleres de zapateado, los talleres de ejecución instrumental y los talleres de confección de indumentaria propia para el son; donde se puede observar cómo las mujeres han tomado un papel elemental de soportes económicos al interior de sus familias. A este tercer apartado le he llamado “Actividades productivas en torno al son jarocho”.

NUEVA ECONOMÍA DEL SON JAROCHO: DE BIENES ARTÍSTICO-CULTURALES A MERCANCÍAS

Hoy día, existen diversas formas de organizar la producción, distribución y consumo de variadas mercancías que se producen en el ámbito rural derivado de expresiones artístico-culturales, dando como resultado la emergencia de economías alternas entre los antiguos modelos que caracterizaron a estos espacios. En este caso, con la economía del son jarocho se pueden apreciar diversos actores y formas de organización con respecto a la manufactura de elementos propios. Dichos elementos hacen convivir

el valor contenido en la mercancía de quiénes los producen y quiénes los consumen. Como lo señala Appadurai:

Es necesario analizar todas las relaciones que se generan entre los que proveen los materiales, los que producen y los que consumen, es decir debemos seguir a las cosas mismas, ya que sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias. Es sólo mediante el análisis de estas trayectorias que podemos interpretar las transacciones y cálculos humanos que animan a las cosas [Appadurai 1986: 19].

Con base en lo anterior y en nuestro caso de estudio, el sonero jarocho les confiere a sus productos una carga cultural, para que quien la consuma reproduzca parte de esa carga cultural unida a la suya, tal como se puede leer en el siguiente testimonio:

Yo por ejemplo aprendí a hacer las jaranas como me enseñó mi papá, en ese entonces no había muchas herramientas como ahora. Conseguíamos el palo de madera y lo cortábamos a puro machete, ya luego le dábamos forma. Lo importante era tener aquel instrumento para tocar en el fandango. Ahora ya las hago con otras herramientas, pero me acuerdo de lo que decía mi papasito —lo importante es que suene duro y bonito. Por eso yo procuro que mis instrumentos suenen bien para que quien los compre no quede a disgusto, y que suene como si estuvieran acá en el rancho¹ [conversación con Camerino Utrera Luna, El Hato, Veracruz, julio de 2019].

Este testimonio refuerza la idea de Appadurai que la mercantilización de las cosas descansa en la compleja intersección de factores temporales, culturales y sociales. Al mismo tiempo afianza que las mercancías están en constante movimiento y es justo ahí donde radica la incorporación de la cultura en las economías campesinas, rearticulando sus tradiciones —en este caso musicales— para generar proyectos de vida que permiten a sus miembros a enlazarse al orden global. Hernán Salas y colaboradores plantean que:

La globalización puede entenderse como una red compleja de relaciones diversificadas que participan en el ciclo de organización, desorganización y reorga-

¹ Cabe señalar que las conversaciones utilizadas en este artículo cuentan con la aprobación para su publicación por parte de cada una de las personas que generosamente conversaron con la autora.

nización de los campos sociales y mundos posibles en los cuales el individuo busca construirse a sí mismo como sujeto; red que, con su propio dinamismo, se convierte en un sistema de convivencia mundial que de muchas maneras modela el comportamiento humano [Salas *et al.* 2011: 14-15].

Considero que es de suma importancia abrir los horizontes de investigación sobre otras formas económicas, como establece Susana Narotzky [2004], que las nuevas perspectivas guíen el análisis y comprensión de cómo se organizan las personas en torno a la producción de los bienes materiales y servicios que hacen la vida posible. Tal es el caso que aquí se presenta, el cual tiene qué ver con la producción de mercancías derivadas de un bien artístico-cultural —son jarocho— practicado por músicos del Sotavento al sur de Veracruz.

De acuerdo con dicha autora, el análisis antropológico de la economía debe ir más allá de los debates formalistas y/o sustantivistas o las discusiones marxistas. Ya que los primeros se aferraron a la idea que la actividad económica en las sociedades tenía que ver con la adjudicación de recursos y la distribución de la producción derivada de éstos, además basaron su análisis de las sociedades no occidentales, partiendo de las formas económicas de las sociedades capitalistas. Por su parte, la corriente marxista se preocupó más por la realidad del impacto causado por las economías capitalistas occidentales en las sociedades no capitalistas “cuyo debate se insertaba en un argumento demasiado filosófico que trataba de modelos abstractos y realidades concretas de la sociedad, y de la tensión entre lo abstracto y lo concreto” [Narotzky 2004: 18].

Es decir, estas dos posturas apostaron mayormente por el aspecto teórico para explicar las relaciones entre los modos, los agentes y los medios de producción, poniendo menor atención en la reproducción social, a lo que Narotzky denomina “movimiento mediante el cual una realidad social histórica concreta establece las condiciones para su continuidad y contiene transformaciones dentro de los límites de una lógica dominante” [2004: 19-21].

Coincido con ella cuando rechaza el concepto de un nivel económico separado o de una región acotada de relaciones y actividades sociales económicas porque en las poblaciones humanas y las relaciones materiales no pueden separarse teóricamente de sus expresiones culturales, pues son producidas o toman cuerpo materialmente.

De manera similar al planteamiento anterior, Throsby [2008] propone examinar el papel de los agentes y factores culturales en los resultados económicos y la relación entre la cultura y el desarrollo económico; analizar las labores emprendidas por las personas y los productos que resultan de és-

tas y cómo se articulan con aspectos derivados del diario acontecer, dando respuesta ante la necesidad de ingresos económicos. Señala, además, que la economía como actividad intelectual va de la mano con la cultura, ya que el impacto que produce en el pensamiento de los seres humanos interfiere a la hora de decidir qué, cómo y con qué pueden los individuos generar ingresos monetarios. Entonces, para dicho autor: “Los agentes económicos viven, respiran y toman decisiones dentro de un entorno cultural” [2008: 32], tal como lo veremos más adelante.

Ahora bien, siguiendo tanto la línea de Appadurai [1986, 2015] como la de Throsby [2008] el análisis de los procesos económicos debe poner especial atención en la experiencia y la capacidad de las acciones humanas, en la materialidad de su conciencia, la importancia de la cultura y del entorno personal en la construcción, así como de la transformación de las relaciones sociales que posibilitan los procesos de subsistencia. Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta que para estudiar el aspecto económico de una población se deben poner énfasis en todas las relaciones o actividades imbricadas en los procesos sociales históricos concretos, así, poder comprender ampliamente la transformación de las lógicas locales, respecto del manejo de sus recursos, medios y modos de reproducción económica.

Conviene decir que existen diversas formas económicas con las cuales interactúan las sociedades, sin embargo, ha habido mayor predominancia de formas capitalistas de las entidades económicas más grandes del mundo. A los esfuerzos económicos de los países pobres se les considera de poca competencia, de la misma manera que a las estrategias económicas de tipo local se les caracteriza como: comercios informales, talleres, maquilas y en el peor de los casos se les designa como economías informales. Esta denominación “empezó como una manera de hablar de los pobres del tercer mundo que viven en las hendiduras de un sistema de gobierno que no pudo bajar hasta su nivel” [Hart 2015: 18]. Es decir, se presta poca atención a la creatividad que tiene la gente para afrontar los embates económicos, preponderando el interés por la acumulación de capital y los mercados.

La mayoría de los análisis de corte económico aíslan la economía de los asuntos ordinarios la vida, entonces la ciencia de la economía se convierte en un instrumento que los Estados usan para gestionar los recursos, antes que ser una herramienta para ilustrar sobre la manera en cómo ésta funciona. A los procesos de globalización se les ve como algo negativo y peligroso, como si las sociedades —sobre todo las más pobres— fueran externas a dichos procesos; sin embargo, los actores están en constante negociación de sus bienes culturales y por ello se abren nuevos espacios de producción, distribución y consumo. Hablando específicamente del ámbito rural,

debemos modificar la mirada sobre este ámbito y dejar de pensar que es sólo un espacio inmerso en épicas resistencias, para así poder ver toda su capacidad productora. Así que las comunidades locales en el contexto de expansión capitalista basan su capacidad y fuerza productora para diversificar las bases clásicas de su existencia económica, las cuales:

No son, pues, meras reliquias o supervivencias del pasado, sino formas vivas que asumen a su modo la evolución histórica y las transformaciones que acompañan a los nuevos requerimientos productivos: monetarización de los intercambios, industrialización, cambios demográficos, etc. [Comas1998: 70].

Es de suma importancia prestar atención al análisis de cómo transforman las personas sus recursos culturales y naturales para obtener de ellos un ingreso económico. Si bien es cierto que el embate global supone la desaparición de fronteras, la aparición de tecnologías y de medios de comunicación electrónicos que modifican las condiciones del saber y las pautas del comportamiento social, también se abren posibilidades de redefinir y negociar nuevas formas de imaginar y expresar su capacidad productora en favor de su subsistencia. Sirva como ejemplo, el caso de Antonio Utrera de la comunidad de El Hato, quien dedica la mayor parte de su tiempo a la labor del campo, pero también combina con otras actividades para obtener mejores ingresos para el sustento de su familia:

Me dedico al trabajo del campo, a la venta de animales y a la pesca, pero no siempre alcanza el dinero. Por eso es por lo que en los tiempos en que no hago eso, me dedico a vender pan o pescado. Antes usaba mi bicicleta para ir a hacer las entregas, pero después cuando hubo la posibilidad me hice de una moto, ya con ella es más fácil de moverse —bueno— cuando está lloviendo fuerte ni cómo salir, aunque uno quiera. Yo veo que ya no está fácil vivir de lo que uno produce en sus tierras, a veces nada más sirve para lo que uno come. Ya la gente prefiere dejar el trabajo en la milpa porque es mucha chinga y sale muy poco y porque luego el temporal no deja. Pero la familia necesita comer y si uno no hace más que eso, pues nomás no la hace. En otras ocasiones cuando vamos a ir a tocar sonos fuera del rancho, hago hamacas, abanicos, o rodela.² y las vendo cuando vamos a los eventos pa' sacar otro poco de dinero [conversación con Antonio Utrera, en El Hato, Veracruz, diciembre de 2019].

² Las *rodela*s son una especie de canastilla que se cuelga y ahí se colocan alimentos para que no estén al alcance de los gatos, perros, o las hormigas.

Estas nuevas formas de organización económica atraviesan por un conjunto de transiciones, resultado de diversos fenómenos globales, que circulan simultáneamente entre las distintas escalas: nacional, regional y local, ante lo que deben responder de manera creativa. No se pueden quedar anclados sólo en las antiguas formas de producción, por lo tanto, deben “integrar diversas, ideas, sentimientos y experiencias en sus propias cosmovisiones y en la formulación de futuros mejores” [Salas, *et al.* 2011: 20]. Entonces la cultura local se produce de una nueva manera “globalizada”, pero asentada sobre la experiencia cultural, cuya característica es precisamente que se encuentra en continua construcción y arraigada en la tradición. Lo cual significa —en este caso con respecto al tema que compete a este artículo— que en las sociedades tradicionales la música tiene un papel más que estético, posee un carácter económico, que va aumentando de acuerdo con las transformaciones por las que enfrentan las sociedades rurales.

Así, el lector encontrará que el presente texto profundiza en las influencias de la práctica musical del son jarocho, en el funcionamiento de la economía local de las familias de músicos de son jarocho y cómo trasciende hacia otros espacios en los ámbitos nacional e internacional. Convirtiéndose así en una actividad económica que requiere de producción, de distribución y de consumidores, ya que en las últimas décadas ha crecido la demanda y gusto de esta música por parte de agentes externos a su lugar de origen.

De tal manera, lo que denomino “nueva economía del son jarocho” se puede entender con base en la concepción que señala Appadurai [1986] al concebir a las mercancías como elementos que se hallan en una situación determinada, la cual puede caracterizar muchos tipos de cosas en diferentes puntos de la vida social, para conocer su potencial dentro ciclo económico de los hatenses.

¡NO LE HACE QUE OTROS LO TOQUEN!
EL EFECTO GLOBAL DEL SON JAROCHO

Ubicar el fenómeno global en un época y lugar determinado es complicado,³

³ El fenómeno global ha sido abordado por diversas disciplinas en diferentes épocas, hay quienes señalan que este proceso no se puede delimitar como algo muy reciente; por lo tanto se le puede ubicar en varias etapas de la historia de la humanidad como son: en primer lugar, situarla junto con la aparición de las primeras civilizaciones humanas; en segundo, lugar el proceso de globalización con la aparición de la modernidad europea durante el siglo xv; en tercer lugar, unirla a la consolidación de la revolución industrial

ya que existen diversas posiciones al querer encontrar dónde, cómo y por qué se desarrolla éste. Por tal razón, la globalización ha sido definida de muchos modos y desde diversas perspectivas teórico-metodológicas, las cuales no siempre coinciden, por ejemplo, para Waters significa “un proceso social en el cual las restricciones de la geografía en las disposiciones sociales y culturales retroceden y en el cual la gente es crecientemente consciente de que están retrocediendo” [1995: 3]. Para Torres: “la globalización se puede definir como el proceso de integración económica mundial” [2008: 59]. A su vez, Kohl [2018] menciona que la globalización debe presentar más oportunidades para el individuo en aumentar sus negocios, en presentar su producto y en inspirarse por medio de los patrones productivos de otros, para que ésta no sea negativa y que no genere una aflicción si no se tiene acceso a las nuevas tecnologías, técnicas e información; ya que no se trata de ir en contra de este proceso sino de identificar las reacciones más fructíferas ante él. Entonces, globalización es un concepto que describe procesos de un inminente cambio social acelerado, en torno al cual se han gestado interminables polémicas. No cabe duda que hasta cierto punto parecería que la globalización tiene más características desfavorables que en favor, como lo señala Daniel Mato [2007]:

La mayoría de quienes “demonizan” la globalización, como la mayoría de quienes hacen su apología, comparten un error de base: fetichizan aquello que llaman “globalización”. Vale decir, lo representan como si se tratara de una suerte de fuerza supra humana, de dios demiurgo, que actuaría con independencia de las prácticas de los actores sociales. Por ello, no se detienen en analizar cómo participan diversos actores sociales en la producción de formas específicas de globalización [Mato 2007: 16].

De acuerdo con lo anterior, existen otras formas de acceder al estudio de este fenómeno, debido a que la globalización trasciende las fronteras y se sustenta en actores de diverso tipo: organizaciones no gubernamentales, corporaciones transnacionales, asociaciones regionales o individuos concretos [véase Martín 2013]. Es decir, los límites temporales y geográficos se

en el siglo xix; por último, considerarla la última etapa de la expansión del capitalismo en el ámbito mundial a finales del siglo xx [véase Martín, 2013]. Sin embargo, cabe recalcar que el concepto como tal empezó a tener mayor auge en 1990 de la mano de Theodore Levitt, con su artículo “La globalización de los mercados” [1983], en el cual mostró que los debates políticos económicos de la época se centraban de manera prominente en este fenómeno global, en medio de la apertura de libre comercio y la crisis financiera provocada por tal apertura.

deben desdibujar para tener una mayor integración de todos los campos de la vida social, en especial de la economía, la política y la cultura.

Ahora bien, para Comas d' Argemir [1998] la globalización no impide, por el contrario, propicia que los ámbitos locales adquieran un nuevo protagonismo y una gran vitalidad, ya que inaugura nuevas potencialidades humanas, aunque desafortunadamente no garantiza la igualdad entre las personas, porque justo depende de ellas, que se organicen, se incluyan o excluyan de proyectos productivos en vías de enfrentar la escasez de dinero e integrarse de una manera u otra al mercado de bienes culturales. En ese sentido, la economía de mercado penetra en distintos pueblos del mundo, impregna la lógica de producción de diferentes formas y modifica la vida de la gente, de tal manera que no se trata de un fenómeno homogeneizador ya que, “aunque la globalización por definición es un efecto mundial, la respuesta frente a ella, no obstante, será distinta en cada región” [Kohl 2018: 28].

Entonces, con base en el eje temático para el caso de estudio que aquí compete, ¿cómo ha repercutido el fenómeno global? Los campesinos de El Hato han combinado el trabajo agrícola con el asalariado y con el de los servicios. En esta dinámica está presente la economía del son jarocho —la cual describí párrafos arriba. Un ejemplo de ello se presenta entre varios de los habitantes de El Hato —tanto en hombres como como en mujeres— que pueden participar de la combinación de trabajo en dichos espacios laborales, tal es el caso de la señora Cata⁴, quien en una conversación me comentó:

Yo le ayudo a mi marido en la milpa, pero es muy pesado este trabajo y pues ya a mi edad me cansa mucho, pero tenemos que trabajar para poder comer y mantenernos, además vendo refrescos y cervezas para completar el gasto. Pero también tejo blusas y faldas para las muchachas que van a los fandangos, las vendemos también en otros lugares. Para que se vendan en otros lugares, se las damos a Wendy para que nos haga el favor de ofrecerlas con otras gentes [conversación con Cata Cobos, EL Hato, Veracruz, diciembre de 2018].

Los músicos de son jarocho se enfrentan a un mundo desarrollado que les obliga a entrar en la circulación de mercancías derivadas de su práctica —aunque no siempre de manera consciente— y a competir con otros pro-

⁴ Catalina —Cata como mejor le conocen— Cobos es una señora de más de 50 años, está casada con uno de los fandangueros de la localidad y no tienen hijos, es la encargada de la capilla donde se realizan los fandangos en honor a la virgen de Guadalupe y es parte de las bailadoras de son jarocho. Pertenece a la segunda generación de soneros de El Hato que han preservado esta tradición musical.

ductores no locales. Por ello, se origina un flujo de productos en los ámbitos local, nacional e internacional, no sólo de bienes derivados del son jarocho, sino también de personas que hacen posible que estas mercancías culturales se trasladen de un espacio a otro. Al respecto, Appadurai, inspirado por Graburn, señala que las rutas específicas de las mercancías se transforman o toman un rumbo diferente al original:

Toda un área involucra lo que ha sido llamado arte turístico, donde los objetos producidos por comunidades pequeñas con fines estéticos, ceremoniales o suntuarios son transformados cultural, económica y socialmente por los gustos, los mercados y las ideologías de economías más grandes [Graburn *apud* Appadurai 1986: 44].

Los productos derivados del son jarocho tienen en un primer momento un sentido de uso local, el cual se va transformando debido al auge que empieza a tener esta práctica musical hacia el exterior. Fuera de la localidad estos productos adquieren otros sentidos como objetos de ornamento y/o adorno, de objetos depositarios de patrimonio para su exhibición en museos o exposiciones temporales. Desde nuestro punto de vista como científicos sociales, tal proceso puede considerarse muy riesgoso porque parecería que representa la pérdida del sentido original de sus ejecutantes primigenios, como lo señalan Pérez Monfort y Ana Paula de Teresa:

Hoy en día no sólo los medios de producción, los productos del trabajo y la fuerza laboral son mercancías, sino que el campo social se ha transformado en un mercado en el que todos los factores de la naturaleza y de la vida humana son susceptibles de comercialización. En la medida en que los bienes y servicios se integran al juego de la oferta y la demanda, el propio mercado tiende a modificar el contenido de las expresiones y productos socioculturales [Pérez *et al.* 2019: 28].

El párrafo anterior hace énfasis en la pérdida de sentido de las prácticas culturales, no obstante, Holton [1998] señala:

El repertorio global no ha de ser considerado, pues, como el paraíso del consumidor ni como un bufet intercultural que hace la vida mejor, pero tampoco es un diabólico sistema de dominio de los de arriba sobre los de abajo. Sabemos esto no porque lo digan optimistas y privilegiadas voces de occidente, sino porque es coherente con las acciones y creencias de una serie de voces mundiales, tanto fuera como dentro de occidente [Holton 1998: 185].

Para algunos jaraneros jarochos, la comercialización de sus productos representa una oportunidad para adquirir un ingreso más a su economía, como se puede inferir en el siguiente testimonio:

¿Camerino, tú que piensas de que el son jarocho y la producción de instrumentos haya sido retomada por personas externas a su lugar de origen? —Pues yo creo que no hay mucho problema, pues uno no se va a hacer millonario con esto. Pero si sentimos bien chingón cuando nos piden que les vendamos instrumentos, o que les enseñemos a tocar, pues con lo que nos pagan nos ayudan a juntar una lanita para darle de comer a nuestra familia. Yo creo que para nosotros los jaraneros es un gusto que nuestra música se lleve a otros lugares, siempre y cuando los que lo hacen no olviden de dónde y con quién lo aprendieron, porque luego hay muchos cabrones que no reconocen quien les enseñó, y luego andan diciendo que aprendieron solos, o peor aún, aprendieron con la banda que viene de afuera, aprenden y luego dan talleres allá en las ciudades, cobran mucho, y no les enseñan a los chavos que el fandango y la música de son, es para compartir y no para alardear [conversación con Camerino Utrera Luna, El Hato, Veracruz, diciembre de 2019].

El testimonio anterior deja entrever lo que Comas d' Argemir [1998] dice sobre la coexistencia de una lógica de formas y relaciones diferentes de producción de los campesinos con sus tradiciones culturales, las cuales posibilitan la diversificación de actividades con todo lo que ellas implican, para la reproducción de las unidades sociales. Es decir, el son jarocho como expresión de una tradición cultural y de intercambio que en un primer momento pertenecía al ámbito local, actualmente ha logrado impulsar la economía de los hatenses al exterior, haciendo compatible su desarrollo económico y la preservación de dicha tradición. Así mismo, por medio de dichas actividades se puede percibir la creatividad de las personas para enfrentar o adherirse a los procesos globalizadores. Continuando con esta autora, los campesinos han dejado de ser vistos como una especie de sistema social que se mantenía apartada de las corrientes modernizadoras, estos "campesinos, que habían sido considerados como un sector en retroceso y marginal en el avance de la industrialización y de la economía de mercado se revelan ahora mucho más importantes de lo que parecían" [Comas 1998: 85]. Más aún, la actividad artesanal que antes era vista como una estrategia complementaria en el espacio rural y fuera de los circuitos mercantiles, hoy en día puede tratarse de una producción orientada al mercado que resuelve muchas de las carencias económicas de este sector de la sociedad.

Como consecuencia, la globalización debe representar la oportunidad de colocar la producción, en este caso, de los soneros jarocho en el mercado musical, identificando las reacciones más fructíferas de dicho fenómeno. Es decir, verlo como aquello que señala Kohl [2018]: una disposición a buscar espacios alternativos de desarrollo económico en otras áreas geográficas y que de este modo se convierta en una estrategia provechosa, ya que se vuelve un vehículo que permite a los sectores rurales hacer frente ante la realidad económica por la que atraviesan, además de ser un factor que incentiva la creatividad de las personas y les da la oportunidad de abrirse hacia otros consumidores de sus productos; de tal manera que se genera una desaparición, reconfiguración, diversificación, permanencia y/o expansión de muy variadas formas y arreglos de organizar la producción.

Con respecto a lo anterior, Carmen Bueno [2016] señala que las grandes transformaciones en la economía mundial han suscitado la emergencia de nuevos actores sociales respaldados por sus repertorios culturales, donde los oficios tradicionales circulan en el espacio de flujos globales. Dando paso a la apropiación de aprendizajes y capacidades organizativas y operativas, así como de múltiples interacciones y negociaciones que denotan relaciones de poder y jerarquías, lo cual es de interés antropológico para este trabajo.

ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN TORNO AL SON JAROCHO

La producción del son jarocho refleja las dinámicas y decisiones que toman los músicos jarchos, incluso algunas de éstas se llegan a mezclar en diversos planos de acción, también permite analizar el manejo de saberes y conocimientos, de talentos, capacidades y competencias que se producen entre cada uno de los actores; en su afán por procesar, movilizar y sistematizar los recursos artístico-culturales con los que cuentan, tal como lo veremos con el caso de: A) los Lauderos, B) Los talleristas de zapateado y ejecución musical, así como el caso de C) las mujeres productoras de textiles para el son jarocho.

- A) *¡Yo soy como mi jarana, con el corazón de cedro!
El laudero y la laudería jarocho*

Desde sus orígenes, el son jarocho ha transitado entre una gran variedad de saberes y estilos musicales. Fue necesario la adaptación de materiales, formas y sonidos para la reproducción de esta nueva expresión musical, de tal manera que se dio origen a instrumentos propios para ella.

Bernard Séve [2018] señala: “Los instrumentos musicales son expresiones del imaginario sonoro de las sociedades, la creación de una atracción por la música que implica también, cierta relación con el tiempo y con el mundo. Y que, a través de sus instrumentos, cada cultura nos informa de su sensibilidad sonora y su experiencia personal” [2018: 9]. Dicho de otra manera, los instrumentos musicales son el reflejo de una época, de la sensibilidad de un tiempo, una respuesta a la necesidad de un tipo de música y, sobre todo, de sonido, que ayuda a contrarrestar el olvido. Sin embargo, en un momento dado éstos se insertan en los circuitos comerciales. Por tal motivo, el laudero —constructor de instrumentos— al fabricar un instrumento, está evocando con ello un momento sociohistórico, ya que todo el conocimiento que necesita para fabricarlo, le fue transmitido en un momento y espacio determinado, que actualmente ese instrumento, al sonar hace presente el legado cultural de quien lo construyó.

La elaboración de instrumentos musicales, además de revelar el comportamiento cultural de las personas de esta población, también permite entender el acontecer económico de los soneros jarocho, tal como se muestra con el caso de los lauderos dentro de las actividades económicas en el ámbito rural. Esto tiene que ver, como lo señala Velasco [2011] con la construcción de una forma actual de ruralidad que se deriva de las propias dinámicas de cambio interno, las cuales provocan transformaciones drásticas del trabajo en el campo, así como la reestructuración de nuevas y viejas estrategias socioeconómicas en las comunidades, entre las que surgen nuevos nichos laborales. En años anteriores, esta actividad de construir instrumentos era de uso más local, pero actualmente ha incrementado la demanda de instrumentos para ejecutar el son jarocho, por lo que algunos músicos de El Hato se han dedicado a producirlos de manera más profesional, dejando un poco las antiguas labores de su entorno, así, la laudería en esta localidad genera un ingreso a la economía de quienes los fabrican.

Un rasgo importante para mencionar es que el instrumento por sí solo no puede existir, necesita de un constructor que le dé forma, de quien le va a hacer sonar y los que van a escuchar; pero por el momento sólo hablaremos del laudero/constructor de instrumentos. De acuerdo con Bernard Séve [2018] el laudero/*Luthier* es el apelativo del artesano que fabrica, mantiene y restaura instrumentos de cuerda y *luthería* o factura instrumental al conjunto de oficios característicos del lutier. Los lauderos hatenses se basan en la transferencia del saber teórico y la experiencia que se hereda por medio de la transmisión de una generación a otra, como lo refiere Anastasio —mejor conocido, tanto en la región como en el medio musical “Tacho”— Utrera:

Mi papá tuvo la experiencia y le tocó ese tiempo en que no había tecnología ni herramientas y todo era a mano. Se tallaba a mano, se ahuecaba a mano y se lijaba con vidrio, porque no había tiendas ni ferreterías. Aprendí de mi papá y mi papá de su abuelo y el abuelo de su papá... es una cadena familiar que tenemos tanto en la música como en la fabricación de instrumentos y se siente muy bonito ser parte de eso [entrevista con Tacho Utrera, Edgar Ávila]⁵.

De manera que en El Hato, Veracruz, Camerino, Anastasio y Antonio recibieron de su padre, Esteban Utrera Lucho, la enseñanza para construir diversos productos de madera: cajones mortuorios, trasteros, puertas, sillas, entre otras cosas más; aunado a dicho aprendizaje, estaba también la construcción de instrumentos para el son jarocho. Pero de estos tres hermanos, sólo Camerino y Anastasio continúan con la laudería y la ejecución musical, Antonio sólo con la ejecución musical. En la actualidad Anastasio y Camerino viven de ser lauderos, aunque hacen un poco de muebles —sobre pedido— pero a lo que más le dedican tiempo es a la manufactura de instrumentos para el son jarocho:

Siento una pasión al trabajar un instrumento, siento que le pongo parte de mi para que salga con buen sonido, la misma gente habla de mis instrumentos entonces creo que hay que ponerle mucha pasión y hacerlo con mucho cariño. Para que suenen bien no existe un secreto [entrevista con Anastasio Utrera, Edgar Ávila, noviembre de 2019].

Con respecto a la construcción de instrumentos, Camerino Utrera me comentó lo siguiente:

Hace como unos treinta años, más o menos, yo me quise ir a probar suerte a los Estados Unidos, pero un gran amigo, Gilberto Gutiérrez me dijo —a qué te vas allá, vas a dejar a tu familia y quién sabe cómo esté el asunto en ese lugar. Mejor quédate, tú sabes hacer instrumentos de son jarocho, por qué no vienes a Tres Zapotes a los talleres de laudería, con lo que tú has aprendido del viejo Utrera y usando nuevas herramientas, podrás hacer más y venderlos para mantener a tu esposa, e hijos. Desde entonces chita, se me quitó ese pensamiento, y me dediqué a hacer instrumentos y a enseñar a otros a fabricar instrumentos [conversación con Camerino Utrera, marzo de 2019].

⁵ Véase entrevista con Tacho Utrera, en <https://www.identidadveracruz.com/2019/11/24/tacho-utrera-con-estirpe-de-laudero/?fbclid=IwAR0jQagV1zeCn5rUQWz2lIttabByRvRggh3oDjR1PKKILO9558ei-pUFDyY>. Consultado el 24 de noviembre 2019.

Actualmente Camerino Utrera dedica la mayor parte de su tiempo trabajando como laudero, ya que la labor en el sector primario, que antes era a la que más se dedicaba ha disminuido, al grado de que su hermano Antonio es quien le ayuda a trabajar su tierra porque, como en algún momento me comentó Camerino: “el trabajo del campo es muy pesado y se gana muy poco, te llevas unas chingas, terminas muy cansado y a veces el temporal se lo lleva todo, por eso hay que buscarle” [conversación con Camerino Utrera Luna, El Hato, Veracruz, julio de 2019].

Estos procesos de producción no sólo implican relaciones sociales, sino que también significan interacción entre los individuos y la naturaleza, por lo que no pueden separarse de sus expresiones culturales, ya que justamente se materializan en cada producto derivado de esta práctica musical. Así lo refiere Narotzky [2004]:

La existencia de un contexto natural dado de antemano, un medio ambiente, donde habitan los grupos humanos, está ahí para ser intervenido y del cual dichos grupos pueden tomar lo necesario para subsistir. El medio ambiente a su vez responderá a la acción humana suscitando respuestas de retroalimentación que afectarán, de un modo u otro las diferentes especies que comparten un espacio definido [Narotzky 2004: 24].

Entonces, la construcción de una jarana, guitarra de son o leona, panderos, entre otros instrumentos, involucra una serie de conocimientos y selección de materiales para su confección. Los lauderos de son jarocho establecen un vínculo entre la madera y la elaboración de sus instrumentos pues ellos dicen que para cortar el árbol que ya está listo para dicho fin, tiene que ser bajo la luna cuarto menguante, si no la madera no servirá porque se llena de hogos e insectos. Entre los hatenses se tiene el dicho “cualquier madera es buena, si se sabe trabajar”, por lo que el uso de ellas depende de que se les pueda conseguir, ya sea en la misma localidad o fuera de ella. Así pues, el caso de Camerino y Anastasio Utrera no es el único, existen otros lauderos de la región que han apostado por la producción de instrumentos musicales y otros productos derivados de esta tradición musical, tal como lo veremos más adelante.

B) *¡Así aprendí yo! Talleres de zapateado y ejecución instrumental generadoras de ingresos*

En la actualidad los saberes o tradiciones, que en tiempos anteriores pertenecían al ámbito local, han ido retomando otros espacios derivados de los cambios y la creciente modernidad. Por lo cual, como lo enfatiza Ortiz:

El objetivo ya no es escapar al proceso, o negarlo, sino insertarse en su interior, buscando caminos alternativos para otra globalización [...] con la discusión de una sociedad civil mundial que busca nuevas formas de actuación, inexistentes hasta entonces [Ortiz 2005: 10].

De acuerdo con este autor, lo antiguo se redefine así en la situación de globalización y el pasado lejos de ser apagado por los nuevos tiempos, es retrabajado por las fuerzas activas de la sociedad. Y es precisamente por la inserción del son jarocho en el en el mercado global y por la transmisión del valor cultural, que como lo plantea Jacques Attali: “la música remite a la triplicidad de toda obra humana, a la vez disfrute del creador, valor de uso para el oyente y valor de cambio para el vendedor” [1995: 20].

Tal es el caso de los talleres de zapateado y ejecución de instrumentos impartidos por jóvenes soneros, quienes trabajan con sus padres como agricultores, pescadores o jornaleros, pero que ahora han visto como una alternativa obtener recursos monetarios por medio de enseñar el zapateado y a tocar jaranas. Ejemplo de ello es el caso de Mario Cruz Cequeda, quien refiere lo siguiente:

Me dedico al trabajo del campo y al son jarocho, tengo treinta y cuatro años. Empecé a trabajar en el campo con mi papá desde que era chiquitito, tenía como once o doce años. Nos levantábamos muy temprano para ir a sembrar, cuidar la milpa y cosechar, también cuidar unas vaquitas, alimentarlas y ordeñarlas, para después llevar a vender lo que obteníamos de la cosecha y la leche, ya lo que quedaba era para nuestro consumo. Pero ahora también me dedico a enseñar a los chamacos lo que es el son jarocho, zapatear, cantar y tocar jaranas. Bueno, yo desde muy chico aprendí, mi mamá me enseñó a zapatear en la tarima, y me gustó mucho. Ya después de varios años me di cuenta de que podía enseñar, no sólo a los chamacos de mi región, sino que el son jarocho empezó a tener mucho jale, y ya otra gente venía a querer aprender. Así fue como poco a poco me empezaron a pedir que diera talleres fuera de mi pueblo, en otros estados del país. [conversación con Mario Cruz Cequeda, Dos Matas, Veracruz, julio de 2019].

Sobre este proceso Kohl [2018] dice que estos músicos gradualmente por medio de sus presentaciones, grabaciones y talleres se fueron integrando en el mundo del mercado de distintas maneras. El trabajo constante por parte de Mario para enseñar esta tradición musical le ha llevado a formar parte del programa de educación en la escuela primaria de la localidad de Paso del Amate, Veracruz, ya que los papás se organizaron para que fuera

una clase obligatoria y que se le pagara a él por las clases impartidas a sus hijos. Los padres refieren que los niños no deben olvidar su cultura y tradiciones, ya que muchos de ellos no saben zapatear, ni tocar o cantar, impulsan a sus hijos a recibir las clases, porque no quieren que a sus hijos les pase igual. La labor de este joven jaranero se ha propagado hasta instituciones como la Escuela de Danza de Bellas Artes de Jilotepec, Estado de México y otros espacios fuera de su localidad.

El caso de Mario no es el único dentro de la familia de soneros jarocho, existen otros jóvenes que han hecho de esta práctica musical su *modus vivendi* del cual obtienen ingresos monetarios, aunque a diferencia de Mario, ellos se dedican de tiempo completo a dar talleres y presentaciones de son jarocho en los ámbitos nacional e internacional. Entre dichos jóvenes se encuentran: Lucero Farías, Iván Farías, Enrique —mejor conocido como Quique— Vega, Juan Campechano, entre otros.

Con todo lo anterior, se puede deducir que el son jarocho se ha insertado en el mercado a raíz de la gran oferta que de él hacen sus interlocutores, ya que parten de un discurso de reivindicación y resguardo de su tradición fandanguera. Por lo tanto, se puede comprender que son ellos quienes deben decidir qué y cómo conservarlo partiendo del momento por el que atraviesa esta tradición musical. Es así como esta música se ha relacionado con diversas maneras en el ámbito mercantil; razón por la que dicha unión es necesaria para que sus intérpretes puedan obtener ingresos, aunque implica algunas adaptaciones de la interacción entre el ejecutante y su música, ya que “al entrar al mundo de la oferta y la demanda, también tienen que competir con sus colegas para acceder a plazas de trabajo” [Kohl 2018: 203-204]. A su vez, esta competencia les permite incentivar su creatividad, tal como lo veremos con la siguiente actividad productiva derivada del son jarocho.

C) *¡Manos tejedoras de esperanza! El papel de las mujeres como soportes y apoyos económicos*

Hasta hace tres décadas, las mujeres de El Hato estaban más enfocadas en las labores del hogar, la educación de sus hijos y apoyando a sus maridos en la faena del campo. El trabajo de las mujeres no tenía una percepción monetaria fuera de esta esfera y se consideraba como parte de su deber. De acuerdo con Quintanilla [2002], históricamente las zonas rurales se caracterizaron por estructuras de poder y costumbres sociales que van cambiando lentamente, que generó una situación de vulnerabilidad entre las mujeres rurales, sufriendo una doble marginación, por ser mujeres y por ser rurales:

Yo me casé con mi marido y me trajo a vivir a El Hato y desde entonces vivo aquí. Me acuerdo de que por aquel entonces —será como más de 40 años de eso— teníamos que labrar mucho la tierra para que nos diera que comer. Yo apoyaba en lo que podía, pero me encargaba más de criar y cuidar a mis hijos. Bueno, sí le llevaba yo su comida a Esteban y a los otros hombres al campo. Ya luego crecieron los hijos y le ayudaban con el trabajo. Él también sabía hacer muchas cosas de artesanías, aparte de hacer instrumentos, hacía hamacas, rodela, abanicos, etc., y yo le ayudaba. [conversación con Doña Reina Luna, El Hato, diciembre de 2018].

No obstante, esta situación de las mujeres rurales, se puede apreciar una intensa actividad de ellas para la obtención de ingresos en la economía del hogar:

Afortunadamente la situación de las mujeres rurales ha cambiado considerablemente en los últimos años. Su papel tras años de lucha empieza a valorarse. Se puede decir que la andadura hacia el reconocimiento de sus derechos laborales, políticos y culturales ha comenzado. Todo gracias al protagonismo que por sí mismas han alcanzado, realizando un esfuerzo superior al del resto de mujeres. Debido a su inconformismo, a su trabajo y a su constancia, además de colaborar en el desarrollo cotidiano de sus explotaciones, están logrando un modesto papel en la sociedad actual, consiguiendo hacerse partícipes de actividades locales, de turismo rural, conservación de la naturaleza, agroindustria, adaptación a nuevas tecnologías, etc., que a partir de ahora tendrá que hacerse necesariamente teniendo en cuenta a las mujeres rurales [Quintanilla 2002: 1].

Es así como se reconfigura el papel de la mujer en el ámbito rural, debido a las transformaciones socioeconómicas en dicho espacio. Algunas de ellas toman las riendas de su hogar y la manutención, debido a que sus maridos han emigrado o por el simple hecho que saben que pueden y quieren obtener ingresos para el sostenimiento de su familia. Un punto importante con respecto al repunte de las mujeres en las actividades productivas y que se puede apreciar claramente en El Hato es la diferencia de pensamiento y comportamiento entre las cuatro generaciones de mujeres que habitan ahí. Las dos generaciones más antiguas se dedicaron por completo a las diligencias del hogar y apoyar a sus maridos en las labores del sector primario, por lo tanto, casi no salieron del pueblo. A partir de la tercera generación, las mujeres se empezaron a encargar de lleno de la faena en el campo —que anteriormente sólo el varón hacía este trabajo por ser una “labor pesada”

no apta para mujeres— también procedieron a buscar ingresos fuera de sus hogares o a estudiar más que sólo la primaria.

Así mismo, estas mujeres hatenses demandaron cursar la educación escolar secundaria y preparatoria o hacer alguna carrera técnica. Sin embargo, muchas veces al salir de la localidad para estudiar ya no regresaron, ya sea porque siguen estudiando o se quedan a trabajar en las ciudades como Santiago Tuxtla, San Andrés Tuxtla, Catemaco o en el Puerto de Veracruz. Un ejemplo es el caso de Reina Utrera, quien se fue a estudiar una carrera técnica de Cultura de Belleza, desde hace ocho años trabaja en el Puerto de Veracruz. Ella regresa en las fechas más significativas a su localidad para participar de los fandangos en honor a los santos o por otras festividades. En la actualidad, las mujeres más jóvenes que se han quedado en El Hato están emprendiendo negocios: ya sea poniendo una pequeña tienda, vendiendo productos cosméticos, haciendo pasteles para venta, galletas de masa fina, entre otras acciones que les proporcionan ingresos extra. Entre todas esas actividades, se encuentra la elaboración de prendas para vestir en los fandangos, como son: blusas, faldas, fondos y guayaberas, elaboradas con diversas telas, como el lino, la manta, el rayón o de algodón, le ponen motivos tejidos con hilos de estambre.

Según lo refieren algunas mujeres: sus abuelas, madres, tías o madrinas les enseñaron a tejer y a confeccionarse ropa, pero en un principio sólo lo hacían por el puro gusto de aprender:

A mí me enseñó mi madrina, me dijo —vente, hija te voy a enseñar a tejer algo bonito que después te va a servir para que le hagas ropa a tus muchachos— también nos enseñaban para que no anduviéramos de flojas. Así aprendí yo y me gusto, ya después nos empezamos a hacer prendas para vernos bien en los fandangos, entonces algunas otras personas querían ropa como la que nosotras usábamos. Un día nos juntamos varias mujeres para intercambiar puntadas, telas, o combinación de colores, y después el ayuntamiento nos ofreció cursos de corte y confección. Wendy nos ayuda a vender nuestros productos, cuando se vende nuestra prenda, nos da el dinero que le corresponde a cada uno por lo que trabajó, ya con ese dinero, tenemos un extra para poder solventar los gastos de nuestra casa [conversación con Carmen Pérez Guatemala, El Hato, Veracruz, marzo de 2019].

Derivado del aprendizaje de confección de textiles se creó una Cooperativa, la cual incluye a la mayor parte de las mujeres de El Hato. De acuerdo con lo que ellas me comentaron, esta iniciativa tiene ya casi 20 años y que algunas de las pioneras ya no están, pero las que quedan están traba-

jando cada día más en la elaboración de la “ropa de fandango” como ellas la llaman, también mencionaron que, sobre todo las más jovencitas —de entre 20 y 30 años— son las que más producen porque le dedican más tiempo a la costura y al tejido. Ahora bien, coincido con Quintanilla [2002] cuando señala que hoy día en el ámbito rural existe la posibilidad de llevar una forma de vida que no corresponde a la imagen tradicional del campo y que permite la emergencia de otras formas de autoidentificación de las mujeres.

Cabe señalar que el hecho de que las mujeres de esta población puedan vender la “ropa de fandango”, se debe en parte al valor de uso que adquirieron estas prendas fuera de la localidad y al creciente gusto por ellas. De tal manera que les da la posibilidad de trabajar como ellas señalan:

Se puede decir que ya tenemos un trabajo que nos da de comer y ganamos dinero, porque a veces tenemos que solventar el gasto cuando al marido no le va bien con su trabajo, entonces saca uno su guardadito. Por ejemplo, hace unos meses mi marido tuvo un accidente y no podía trabajar, estuvo más de un mes sin poder levantarse, entonces yo con lo que vendí del tejido, pude sacar a delante a mis hijos y a mi marido. Por eso nos gusta cuando viene gente de fuera a los fandangos de El Hato, porque podemos vender nuestro trabajo [conversación con Jacinta Guatzoón, El Hato, Veracruz, julio de 2019].

Si bien el protagonismo de las mujeres de El Hato se debe en gran parte a las transformaciones económicas por las que ha pasado su localidad y al cambio de mentalidad; otros elementos que han influido a su inserción en nuevos espacios laborales son los medios de comunicación, las redes sociales o el ejemplo de las primas, tías y sobrinas, que han salido del pueblo. Entonces, las mujeres de El Hato se vuelven piezas clave de la estructura y desarrollo del medio rural, formando parte del sistema productivo de su localidad, entonces “la mujer rural conoce las necesidades que se plantean en su medio, son agentes clave para conseguir los cambios económicos, ambientales y sociales necesarios para el desarrollo sostenible de su población” [Quintanilla 2002: 6].

En fin, existe un universo de ejemplos que muestran la transformación de las actividades productivas entre los hatenses, pero por cuestiones de espacio sólo mostré una breve mirada acerca de este fenómeno que se genera en torno al son jarocho. Sin embargo, deseo que este artículo contribuya para el estudio antropológico del fenómeno musical en las sociedades rurales y poder mostrar los alcances que tiene el uso y manejo de los saberes culturales transmitidos de generación en generación para la obtención de recursos monetarios.

REFERENCIAS

Appadurai, Arjun

2015 *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

1986 *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías.* Grijalbo. México.

Attali, Jacques

1995 *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música.* Siglo XXI. México.

Bueno Castellanos, Carmen

2016 *Configuraciones productivas en la globalización. Trayectorias a la mexicana.* Universidad Iberoamericana. México.

Carton de Gramont, Hubert

2009 La desagrarización del campo mexicano. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 16 (50), mayo-agosto: 13-55.

Comas d' Argemir, Dolors

1998 *Economía Política y Antropología Económica.* Ariel Antropología S. A. Barcelona.

Hart, Keith

2015 Prefacio a la edición, en *La globalización desde abajo. La otra economía mundial.* Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México. México.

Holton, Robert J.

1998 *Globalization and the Nation-State.* Macmillan. Londres.

Kohl, Randall S.

2018 *¿Músico pagado toca mal son? Unas miradas al mercado laboral del son jarocho.* Instituto Veracruzano de la Cultura. Veracruz, México.

Levitt, Theodore

1983 La globalización de los mercados, en *Administración de la mercadotecnia multinacional*, Robert D. Buzzell y John A. Quelch. Addison-Wesley Iberoamericana. Estados Unidos: 191-210.

Martín Cabello, Antonio

2013 Sobre los orígenes del proceso de globalización. *Methadatos Revista de Ciencias Sociales*, 1 (1): 7-20.

Mato, Daniel

2007 Cultura, comunicación y transformaciones sociales en tiempos de globalización, en *Cultura y transformaciones sociales de globalización. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO. Buenos Aires: 13-84.

Narotzky, Susana

2004 *Antropología Económica.* Nuevas Tendencias, Editorial Melusina. Barcelona.

Ortiz, Renato

2005 *Mundialización: Saberes y creencias*. Gedisa. Barcelona.

Pérez Montfort, Ricardo y Ana Paula de Teresa

2019 *Cultura en Venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. Debate. México.

Quintanilla Barba, Carmen

2002 Las mujeres rurales construyen su futuro, en *Libro blanco de la agricultura y el desarrollo rural*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid: 1-9.

Salas Quintanal, Hernán, Ma. Leticia Rivermar y Paola Velasco Santos

2011 *Nuevas Ruralidades. Expresiones de la transformación Social en México*. IIA, UNAM. México.

Salas Quintanal y Paola Velasco

2013 Los rostros rurales de dominación en el neoliberalismo actual. *Revista Márgenes*, 10 (13): 7-14. <http://revistamargenes.weebly.com/uploads/1/1/1/8/11182415/salas_velasco_margenes_13_dic_2013.pdf> ISSN elec.0719-4463 ISSN imp.0718-4034>. Consultado en diciembre de 2016.

Séve, Bernard

2018 *El Instrumento musical. Un estudio filosófico*. Acantilado. Barcelona.

Throsby, David

2008 *Economía y Cultura*. CONACULTA. México.

Torres Solís, José Ramón

2008 *El mercado musical mexicano, calidad de vida y cultura regional en una economía globalizada*. UNAM. México.

Velasco Santos, Paola

2011 Cambios, reacomodos y permanencias en San Andrés Cholula, Puebla: La construcción de una forma actual de ruralidad, en *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. UNAM. México: 109-138.

Waters, Malcolm

1995 *Globalization, Key Ideas*. Routledge. Nueva York.

El rap desde otras expresiones. Prácticas de encuentro y escucha desde los feminismos

Adriana Guadalupe Dávila Trejo*
Posgrado en Antropología-UNAM

RESUMEN: *En este artículo quisiera plasmar las primeras notas e inquietudes que me llevaron a estructurar mi actual proyecto de investigación, así como compartir parte de mis resultados hasta el momento. Desde la antropología, me interesa acrecentar el diálogo en torno a la participación de la mujer en la música. Pensar a las jóvenes raperas en su articulación con el feminismo, me da la pauta para complejizarlas no solo como sujetas sociales activas en la música sino como sujetas políticas que se valen de otras actividades artísticas y culturales para compartir saberes y sentires que atraviesan su existencia.*

De tal manera que no solo se piensa en música, sino que se hacen evidentes los cruces y posicionamientos políticos que hay en estas relaciones cercanas y subjetivas entre mujeres a través de la palabra, el cuerpo y la experiencia, a la par de reconocer en las raperas cómo activan o desarrollan los sentidos, especialmente la escucha, para tejer otros diálogos y crear espacios de identificación a partir de dichas experiencias.

PALABRAS CLAVE: *rap, juventudes, feminismos, experiencias, escucha.*

Rap from other expressions.
Meeting and listening practices from feminisms

ABSTRACT: *In this paper I would like to share the first notes and concerns that led me to structure my current research project, along with a selection of my results. By way of anthropology, I am interested in increasing the dialogue around the participation of women in music. Thinking specifically of young rappers, and of their articulation with feminism, helps me set the tone to portray their*

* adridav_98@hotmail.com

complexity, not only as active social subjects in music, but also as political subjects who employ a variety of artistic and cultural activities to impart the knowledge and feelings, which thus represent insights into their existence.

In this way, not only is their music considered, but rather the intersections and political positions that exist within close and subjective relationships among women, through the use of the word, the body and life experience, whilst -at the same time- recognizing how these rappers activate, or develop, the senses, particularly listening, so as to weave other dialogues and create spaces of identification based on the said experiences.

KEYWORDS: *Rap, youth, feminism, experiences, listening.*

MIS PRIMERAS RIMAS

Trabajar en una investigación nos da la pauta para pensar rutas, momentos, facetas para revisar bibliografía, recolectar datos, llevarlos al análisis y compartir frecuentemente los hallazgos obtenidos. Dicho lo anterior, es importante resaltar que mis inquietudes van en torno a explorar el rap feminista, a sus creadoras y las prácticas de las que se valen para dialogar constantemente con otras mujeres.

En un primer apartado compartiré notas generales acerca de lo que es mi proyecto de investigación para así entender desde dónde vienen mis planteamientos y resultados previos. Como contexto general y revisiones bibliográficas, en un segundo apartado hablo del Hip Hop como movimiento cultural y juvenil nacido en Estados Unidos en la década de los sesenta y que hoy en día tiene una fuerte presencia en México y otros países de Latinoamérica.

Al tener conocimiento del Hip Hop, en un tercer apartado incluyo algunas anotaciones para entender al rap y su vinculación con el feminismo desde las categorías de juventud y género. Así, en un cuarto apartado intentaré dar seguimiento a la discusión del feminismo analizando las intervenciones de tres raperas feministas al trabajar en colectivos y sus estrategias autogestivas y colectivas.

Finalmente, dejaré puntos suspensivos que me servirán para continuar la discusión acerca de la práctica del rap, particularmente el que realizan las raperas y los espacios en los que se generan los acercamientos colectivos con más mujeres.

EL QUIEBRE DE MI ESCUCHA

Considero importante enunciar que, en mi investigación, uno de los objetivos para analizar son las experiencias de mujeres y sus procesos de construcción subjetiva en torno a varios puntos que son relevantes en la agenda feminista. Me interesa conocer a detalle cómo es que las raperas se acercan a más mujeres con la intención de entretener diálogos sobre lo que es ser mujer en México. Son aquellas anécdotas o fragmentos de estas mujeres, las que encontramos en la música y discursos de las raperas feministas y nos hacen sentirnos identificadas.

Antes de avanzar en el texto, me permito situarme para entender cómo es mi proceder hacia una construcción de mi etnografía feminista [Castañeda 2010]. Soy mujer y antropóloga chihuahuense. A partir de mis experiencias laborales, soy seguidora del Hip Hop desde 2016 y gracias a mis tareas cotidianas en aquel momento, puse mayor atención al rap: a sus resignificaciones juveniles, al trabajo colectivo que hay detrás de él más allá de las grandes industrias productoras o artistas de talla internacional y a los espacios generados lejos de una lógica comercial.

También soy una mujer que, en su faceta de investigadora, tuve contacto con el rap hecho por mujeres a inicios de 2018 cuando viví en Michoacán. La pausa que me di al oír algunas piezas musicales y permitirme escuchar después,¹ fue apenas un primer paso para encontrar en la música una manera de expresión en la que convergen discursos colectivos que se discuten, se posicionan y fortalecen.

Cuando escuché el rap feminista, lloré. El estilo musical ya lo conocía, pero no había prestado la suficiente atención a su letra. No sólo me reconocía en el discurso, sino en la serie de sensaciones que me trajeron las piezas musicales que escuchaba. Lo anterior me encaminó a plantearme, por un lado, mi propio ejercicio de escucha y, por otro lado, la conexión que comenzaba a tener con las jóvenes raperas feministas que colocaban en mis oídos algo más que una canción.

¹ Que justamente en este ejercicio sonoro y musical comprendí la diferencia entre oír y escuchar mediante los aportes de la socioantropología de los sentidos, el giro sonoro y aural de las ciencias sociales [Bioletto 2019; Domínguez 2019]. Oír cómo captamos charlas, voces, música, sonidos varios por medio de nuestros oídos. Mientras que, al escuchar, comenzamos con un proceso de codificación y decodificación a partir de lo que vivimos, evocamos a la memoria y ponemos la práctica de la escucha encuadrada en los marcos de interpretación con los que somos educados. Marcos que también deconstruimos cuando los cuestionamos.

Entiendo que es mediante las experiencias que podemos compartir testimonios, vivencias e historias de vida, en este caso entre mujeres, que permite dotar de conciencia colectiva el objetivo de algunas prácticas como la escucha y la producción artística del rap. Las exposiciones de nuestras experiencias contribuyen a conformar una fuente de conocimiento común, individual y subjetiva [Bach 2010: 29].

Si, como lo explica Bach, la experiencia convoca al acto de compartir y son ejercicios comunicativos, entonces es necesario pensar que, si existe alguien que emita un mensaje, hay quien lo reciba. Por lo que en este análisis introduzco el concepto de *escucha* ya que, desde la antropología de los sentidos, “la escucha es un fenómeno encarnado, situado y mediado” [Domínguez 2019: 94] que involucra un proceso colectivo de interlocución. En ese tenor, me es primordial comprender cómo el rap feminista se produce por medio de mensajes que tienen objetivos individuales y colectivos; mismos que a su vez reflejan procesos de conciencia de lo que significa ser mujer joven en el contexto mexicano.

Mirar con las gafas moradas o con perspectiva feminista la vida de las mujeres me remite a pensar en todas y cada una de las veces en las que nuestras voces han sido silenciadas. A las veces que hemos recolectado los nombres de mujeres borradas de la historia, a todas esas poetisas, músicas y compositoras “anónimas” que están por ahí, mínimamente enunciadas; a las maestras y abogadas que han dejado su vida en la enseñanza y se les recuerda poco; a las académicas que se les abrevia su apellido en la lista bibliográfica de alguien más.

Considero que hoy en día, el ejercicio de escucha entre mujeres representa un acto político mayor: el ser escuchadas significa retomar el centro de nuestras vidas. Es abrir canales de comunicación, confianza y solidaridad con más mujeres a quienes, al hablar, reconocemos su vida y sus historias. Escucharnos conlleva la responsabilidad de ser empáticas, de ponernos en el lugar de otras, de acercarnos a vivencias que trastocan las nuestras. Y poner en la mira el ejercicio de escucha desde las jóvenes raperas feministas, me invita a reflexionar que a aquellas mujeres a quienes escuchan hoy, indudablemente tienden a crear y sanar lazos con las mujeres que las precedieron.

Todo lo anterior me encamina a visibilizar y analizar cómo se articulan las experiencias de colectividad con el sentido de la escucha de las raperas feministas a partir del trabajo de gestión y creación de espacios de socialización con más mujeres que se identifican al hablar de procesos personales, luchas y demandas actuales.

Preguntarme cómo es su ser/hacer rap es ampliar mi mirada para reconocer desde dónde se desprende este elemento perteneciente al Hip Hop.

Por lo que, a continuación, comparto breves notas históricas y académicas de lo que es este movimiento: sus inicios, espacios, prácticas y la relevancia que tiene en México y América Latina, misma que nos ha hecho introducirnos en la investigación más de una vez para seguir cuestionando qué es lo que ofrece el movimiento que sigue activo.

LA GRAN FIESTA EN LA CALLE: LOS INICIOS DEL HIP HOP

El nacimiento del Hip Hop está indicado en el calendario el día 11 de agosto de 1973 en los *guetos* del Bronx, en Estados Unidos. Fue un movimiento protagonizado por jóvenes, en su mayoría hombres, que surgió con la intención de disipar los actos de violencia que había al interior de las pandillas. Con un contexto político en el que imperaba el racismo y xenofobia, se tuvo a bien pensar en estrategias para la unificación de barrios. En estas estrategias, en la apropiación de espacios públicos como las calles, es que se da el Hip Hop [Chang 2017].

Las fiestas organizadas, con frecuencia hacían gala de numerosos talentos enfocados a lo artístico. Es por eso que hoy reconocemos elementos como el break dance, el grafiti, la figura del DJ y el rap. Este último, cabe destacar, que nace de la fusión del DJ, o quien se ocupa de las tornamesas y de combinar la música en los vinilos y del MC o Maestro de Ceremonias. En las reuniones, mientras que se dibujaba y se bailaba en el ambiente propuesto por el DJ, había alguien que se ocupaba del micrófono, enunciando las actividades que se darían, mencionando a los personajes que se encontraban en las fiestas.

En esos tiempos en donde se contemplaba la dinámica al interior de la fiesta, el MC podía compartir versos, poesía o fragmentos de canciones que atrapasen aún más a los asistentes. Por lo que mezclar un *beat* (o pieza instrumental) y entonar versos fueron la pauta para que el micrófono se convirtiera en una herramienta que daría inicio al rap. El reconocimiento que se dio al movimiento, y en especial al rap, fue por la comercialización que se tuvo mediante la radio y la televisión en la década de los ochenta [Cortés 2004].

Por consiguiente, comparto que mi anterior investigación de maestría titulada *Las batallas de rap como estrategia de reconocimiento, consumo y tensión en la escena. Aportes y discusiones con raperos en Ciudad Juárez, Chihuahua* [Dávila 2019] estuvo enfocada a comprender varios elementos vinculados a las batallas de rap y su relación con la escena musical tomando como referente las opiniones, conocimientos y prácticas de jóvenes raperos en Ciudad Juárez, Chihuahua. Hablar desde el norte de México fue una oportunidad

perfecta para contrastar algunas de las discusiones que encontré a mi paso con diferentes actores de la escena del rap en México.

Entre las entrevistas, observación y análisis de las batallas, fui sumando más críticas que venían desde la poesía y del rap. Las que más llamaron la atención fueron las voces femeninas, es decir, las raperas; los acercamientos con ellas me dejaron entrever que existe una fuerte crítica a la escena de rap mexicano, señalada de machista, misógina, homofóbica y violenta. Era entendible reconocer por qué, ya que el grado de ataque que se presenta en numerosos formatos de batallas de *freestyle*² dentro y fuera de México con *freestyler's* reconocidos,³ permite entender a las batallas como ejercicios de violencia simbólica y verbal⁴.

Una de las justificaciones que encontré con raperos en Ciudad Juárez es que “el rap fue hecho en el barrio”, por lo que el rap “debe” ser crudo, directo y violento. Por su parte, las raperas a quienes escuché y compartí lo expuesto por los raperos⁵ reformularon estas afirmaciones: en efecto, el rap apareció con la intención de resaltar la injusticia y rabia ante el gobierno y situaciones de violencia que se viven, pero eso no significa que el rap permanezca en esa plataforma violenta como se expone y defiende actualmente.

Contrastar estos puntos de vista y posicionamiento ante el rap me dejó varias preguntas en el tintero, aún más, cuando comencé a explorar que dentro del rap se encontraban ellas, las raperas, trabajando muchas veces desde el feminismo, por lo que hacer el cruce entre la música y el feminismo me permitió recuperar varias actividades que mantienen con más mujeres, encaminándose colectivamente a la expresión, la palabra y el acompañamiento.

² El *freestyle* es reconocido como el estilo libre en el que muchas veces se relaciona con la improvisación. Ya sea que pueda ser acompañado con música o a capela.

³ Aczino, Danger, Arkano, Lancer, Rapder, Lobo Estepario, Wos, Hadrian, Muelas de Gallo, Eric el Niño, Jony Beltrán, Jack Adrenalina, entre otros.

⁴ Son estas plataformas como Batalla de Gallos, Free Máster Series [FMS], Línea 16, por mencionar algunos, eventos reconocidos, seguidos y practicados mayoritariamente por hombres. Un público, participantes, jurados, Host's, DJ masculinos que conocen y están inmersos en estas dinámicas de enfrentamientos con el objetivo de ganar premios económicos y reconocimiento social ante los otros.

⁵ Fueron varias raperas y no de manera personal o directa. Por ejemplo, a Ximbo, Masta Quba, Phana, Rebeca Lane, y Nakury las escuché en la Primera Cumbre Latinoamericana de rap, organizada por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales [LANMO] en Morelia, en 2018. Meses después, en 2019, tuve a bien tener un diálogo con las integrantes de Batallones Femeninos mediante Obeja Negra para conocer su postura frente a las batallas de rap.

DE CÓMO ENTENDER EL RAP FEMINISTA

A la par de que mi investigación de maestría relacionada con las batallas de rap y raperos se desarrollaba, tuve la oportunidad de colaborar con el Repositorio de Audio del proyecto de Poética Sonora que conformaron en el Laboratorio de Literaturas Extendidas y otras Materialidades en 2018. En dicho proyecto se me invitó a participar en conjunto con Obeja Negra, integrante de Batallones Femeninos,⁶ quien me ayudaría a enlistar varias piezas musicales de mujeres raperas como parte de una colección que lleva el nombre de *Vivas nos queremos*.⁷

Las raperas que encontré en tal colección, al igual que muchas otras que fui descubriendo poco a poco, no se les ve con la misma frecuencia que los raperos o al menos en las mismas actividades que ya había enunciado como parte de mi trabajo de investigación.⁸ Noté cómo el trabajo de ellas se realiza en espacios alternos, conformando talleres de rap, *freestyle* y poesía, de escritura y círculos de lectura o conciertos en colectividad.

Lo anterior me llevó a hacer una comparación concreta pero que abrió mi perspectiva e inquietudes al investigar. Mientras que entre los raperos se piensa cómo acrecentar su carrera de manera vertical, es decir, superando a los otros compañeros con cada evento, premio o disco promocionado, veo en las raperas el esfuerzo por trabajar en conjunto, entre ellas, con más mujeres, en un plano más horizontal.

⁶ Batallones Femeninos es un colectivo que inicia en Ciudad Juárez, Chihuahua, en 2009 como parte del acompañamiento a madres y familias de mujeres desaparecidas en aquella ciudad. Mujeres jóvenes se suman mediante su ser y hacer rap como una llamada a la indignación y búsqueda de justicia en casos de feminicidio. El proyecto del colectivo se muda y modifica, por lo que hoy en día, al colectivo pertenecen más mujeres de la frontera norte y del centro de México. Para más información, consulte la nota: "El rap, "oportunidad de colocar palabras sin más expectativa que sacarlas, decirlas" <<https://www.jornada.com.mx/2021/04/20/espectaculos/a07n1esp>>. Consultado el 13 de marzo de 2022.

⁷ El Repositorio de Audio de Poética Sonora se encuentra en el enlace <<https://poeticasonora.unam.mx/>>. Además, comparto el texto curatorial que elaboré y que acompaña la colección que mencioné <<https://poeticasonora.unam.mx/vivas-nos-queremos-voce-femeninas-y-su-presencia-musical-en-la-escena-del-hip-hop-y-otros-generos-en-mexico/>>. Consultado el 3 de mayo de 2022.

⁸ Haciendo un ejercicio personal de enlistar a las raperas, así como lo hacía con los raperos, mi lista se quedaba muy corta: Batallones Femeninos, Mare Advertencia Lirika, Hispana Mamba Negra, Masta Qba, Audry Funk; además de Rebeca Lane y Nakury en Centroamérica. Voces fuertes que son referencias entre raperas, pero no son suficientes para enunciar a todas las que existen dentro del género musical, historia del rap, sobre todo, su actual presencia en el territorio mexicano.

¿Es esto un punto crucial para entender que las dinámicas en el rap no son las mismas o, al menos, no tienen la misma intención entre raperos y raperas? Me parece que sí. Si ellas no están dentro de las batallas de rap, entonces ¿dónde podría encontrarlas, seguirlas, conocer más de su trabajo? Parto de este punto para comenzar a cuestionarme cómo llegar a ellas, diferenciar los espacios y actividades que realizan, las actividades que las mantienen activas en la escena de rap; escena que ellas critican y aportan desde las trincheras del trabajo colectivo.

Precisamente, el trabajar en conjunto con más mujeres hace que se desprenda toda una red de reconocimiento y alianzas que les permite construir y participar de prácticas específicas en las que se encuentran y comparten sus experiencias. Dichas experiencias fluyen en espacios construidos por las raperas, en las que la escucha se convierte en un vehículo para llegar a ellas y reflejarse en una red de significados que les dan sentido a sus vivencias [Bach 2010].

¿Qué pistas, entonces, debo seguir para su conceptualización y análisis? Es la pregunta que me introduce a los postulados teóricos y, sobre todo, me orienta a reconocerlas como agentes sociales en acción. Merarit Viera [2017] trae a colación preguntas similares a la planteada y en su texto, *Género y juventud: categorías y condicionamientos relacionales*, enuncia al género y la juventud como categorías históricas, complejas y significadas a partir de contextos específicos y cómo desde los discursos institucionales se ha normalizado las prácticas y socialización de los y las jóvenes.

Primeramente, la revisión que hace Viera respecto a la categoría de juventud nos permite pensar en su construcción, en cómo el contexto histórico ha definido a las y los jóvenes y en qué espacios se han desarrollado, reaprendido y resignificado sus prácticas sociales. Del mismo modo, nos invita a cuestionarnos cómo involucrar la categoría de género a este tipo de análisis, problematizando los roles sociales que han pertenecido a “lo femenino” y a “lo masculino”.

Articulado a lo musical, retomo otro texto de la misma autora llamado *Música, juventud y feminismo: dime quién canta y te diré lo que pienso* en el que Viera [2018] también hace una reflexión general que resulta de la triple conexión entre 1) la música como uso social; 2) el género, juventudes y subjetividades políticas y 3) su relación con el feminismo en un contexto actual.

Con la lectura de este texto, aunado a las observaciones que tengo respecto a mi tema, se vincula el uso de la palabra y la voz. Es a partir de esos elementos cuando se entrecruzan posicionamientos políticos, se realzan problemáticas que prevalecen en América Latina desde las relaciones de poder y opresión hacia cuerpos y sujetos, grupos y comunidades. De tal

manera que la música se convierte en herramienta política, en prácticas micropolíticas, al redactar denuncias, sentires y experiencias. En otras palabras, entender la subjetividad de quien canta, en este caso las raperas, como productoras de conocimiento.

De lo anterior, recupero en palabras de Merarit Viera:

[...] de ahí que sea fundamental abordar al género y a la juventud desde una postura politizada y analítica que permita identificar el impacto que han tenido como condicionamientos sociales que producen presiones; pero, sobre todo, con el fin de entender que así como existen ciertos lenguajes y discursos normativos que representan el deber-ser, también emergen otros lenguajes y discursos que nos permiten dejar ver prácticas sociales cotidianas que cuestionan, trastocan y tensan las normas, impulsando procesos de transformación cultural, dependiendo siempre desde dónde y por cuál sujeto sea enunciado. [2018: 25-126].

Me parece que, desde las nociones de juventud y género, se entiende cómo las raperas van en contra de ideas adultocéntricas a la par de hacer visibles sus procesos de subjetivación política. Para continuar con tales reflexiones, comparto una serie de hallazgos que encontré en los trabajos realizados por investigadoras en América Latina en países como Colombia, Chile y Ecuador. Sin duda, considero que son pistas para dirigir mi investigación y retomar esos diálogos pendientes desde el Hip Hop, rap y feminismos.

Bajo esta primicia, recupero las anotaciones teóricas de Ángela Garcés [2011] en sus estudios sobre Hip Hop en Colombia, ya que se presentan como parte de esos faltantes en los estudios de culturas juveniles con perspectiva de género. Si bien es cierto que la autora habla de agrupaciones juveniles que desde el arte, música y estética hacen frente a la violencia en Medellín también señala que, en esos estudios, se ha visto una tendencia a analizar grupos conformados en su mayoría por hombres. Por lo que una de sus recomendaciones es hacer estas indagaciones incorporando la categoría de género, orientación sexual, geografía, entre otras. Los resultados de incorporar dichas categorías reconfiguran gran parte de sus encuentros pues la autora recuperó en las biografías de mujeres en el Hip Hop distintas maneras de transgredir los roles de género que permiten entender la construcción de su identidad colectiva.

Con lo anterior se detecta una mayor claridad en las rupturas en ámbitos institucionales como la escuela, la familia, amistades, trabajo. Es decir, estas relaciones de oposición que ellas manifiestan realzan las diferencias y

se definen a partir o con relación al otro. Estas identificaciones son las que las mantienen en constante descubrimiento de deseos, trabajo, conformación de redes y afectos entre mujeres.

Por su parte, María José Barros [2020] en “*Vengo* (2014) de Ana Tijoux: activismo, descolonización y feminismo” menciona la trayectoria y producción musical de Ana Tijoux y subraya la presencia y uso de pedagogías decoloniales⁹ y contestatarias al trabajar desde lo personal hacia lo colectivo por medio de la música y el rap. La rapera Ana Tijoux, dice Barros, mantiene en su música una acción contestaria, a pesar de que las denuncias y reflexiones que incorpora en sus canciones son desde las problemáticas en Chile, se observa que tienen un impacto similar en otras regiones de América Latina.

Lo que caracteriza las creaciones de Tijoux, y que se convierte en un elemento destacado para poner sobre la mesa, es su “activismo artístico”. Barros escucha y cuestiona la manera en cómo Tijoux construye su álbum musical titulado “*Vengo*” en 2014 y da cuenta del trabajo creativo que hace la artista para destacar las realidades que viven las mujeres, hablando desde las mujeres indígenas y la defensa del territorio a la par de entretejer la concepción de su cuerpo con sus espacios. Habla y apoya las protestas feministas desde las universidades, por último, pero no menos importante, el abordaje del tema del aborto y de las maternidades deseadas.

Lo anterior empata muy bien con lo expuesto por Carmen Díez [2016] en su texto, “Feminismos activistas en el rap latinoamericano: Mare (Advertencia Lirika) y Caye Cayejera”, al resaltar el trabajo colectivo con otras mujeres a propósito de que las raperas en quienes se enfoca su artículo se definen como activistas. Díez se preocupa por resaltar la manera en cómo las raperas cuestionan las subjetividades y el ser mujer, sumando dos aspectos teóricos, a mi parecer, relevantes: la lectura de estos escenarios feministas, activistas y musicales desde el rap bajo la mirada de las posturas poscoloniales y las prácticas micropolíticas. Con lo anterior, podremos entender las canciones como prácticas, acciones y discursos de liberación y de cercanía con otras mujeres

En resumen, la práctica del rap feminista se da por mujeres que están en ese proceso de vivirse y entender el feminismo desde otros conceptos que les significan en sus espacios cotidianos [Lara 2018; Villegas 2019]. Que brinda la posibilidad de ver y entender el mundo desde el punto de vista de

⁹ Para entender el giro decolonial y, como nota personal, pretendo hacer la búsqueda de teóricas feministas como Aura Cumes, Claudia Zapata, Silvia Rivera, Ochy Curiel y demás mujeres que precisamente este texto da como sugerencias a revisar.

las mujeres. De la misma manera, otorga las herramientas necesarias para desaprender normativas y roles que han sido impuestos a la mujer y que ellas, desde el rap y sus discursos musicalizados, rompen con estereotipos.

En este andar que les invita a la deconstrucción y que les alienta para hacer las cosas por ellas mismas es cuando aparecen las estrategias en señalar todo tipo de violencias: nombrarlas, reconocerlas, erradicarlas. La conexión entre ellas, como colaboraciones y acuerpamientos, les abre un amplio campo para trabajar en conjunto. No sólo entre ellas como raperas y/o artistas, sino con otras mujeres que las acompañan, que las siguen y pueden construir redes de afectos y reciprocidad.

ENCUENTROS MÁS ALLÁ DE LA PRODUCCIÓN MUSICAL

Los contenidos que a continuación comparto son resultados de la sistematización de varias entrevistas realizadas a tres raperas mexicanas que se definen desde el feminismo: Obeja Negra, Fémina Fatal y Sara Marte. Mediante la transcripción de algunas afirmaciones o el desarrollo de los puntos de discusión más relevantes en las charlas que he mantenido con ellas en la plataforma de *Google Meet* en línea, he logrado articular algunas similitudes y diferencias en su quehacer como raperas.

Analizando con detalle lo que expone Bach [2010], doy cuenta que también existe una genealogía de la experiencia que viene desde lo cognitivo y los grupos de autoconciencia feminista en los años sesenta. La experiencia, dicho por Raymond Williams y retomado por Bach, se caracteriza por presentar dos fases: la experiencia pasada, que da importancia a lo aprendido y la experiencia presente, como vínculo hacia una conciencia activa y colectiva.

El crear espacios para la circulación y compartimiento de estas experiencias entre mujeres, adquiere un significado político al sentir que no se está sola, que hay muchas pasando por situaciones específicas; que existen estrategias, denuncias y acompañamiento, que genera emociones y sentires en las que se identifican, creando así cercanía y reconocimiento entre ellas [Ahmed 2017].

Es en la construcción de espacios como los talleres o círculos de *freestyle* donde las raperas despliegan una serie de prácticas para convocar a más mujeres, siendo el rap el pretexto para socializar. Uno de los requisitos para tomar esos talleres o círculos es que no se necesita experiencia ni al cantar o escribir o mucho menos producir. En cambio, se les invita al goce y al disfrute.

Estos encuentros se piensan con el objetivo de compartir lo que ellas han aprendido a lo largo de su carrera y cómo en sus procesos de auto-

mía artística y económica, han cruzado su vida con otras mujeres raperas que comparten sus inquietudes y saberes para seguir creciendo en conjunto.

Obeja Negra es un primer ejemplo. Mujer originaria de Ciudad Juárez, rapera feminista, gestora, artista y activista que inicia su carrera en el rap desde 2004 en aquella ciudad. Se vive como feminista desde sus propios sentires y reflexiones, mismas que la han llevado a definir un “feminismo de barrio”. En su inquietud de seguir explorando el Hip Hop se va al centro del país para localizar a más raperas que estuvieran trabajando en sus trayectorias. Ella, como integrante de Batallones Femeninos en Ciudad Juárez, posibilitó que su colectiva creciera al incluir a las mujeres que conoció en su paso.

Ella, junto a Batallones Femeninos, pusieron en marcha, en varias ocasiones, los círculos de *freestyle* y lo explica:

El círculo de *freestyle* con mujeres surge de la experiencia e iniciativa de Femina Fatal con Circuito Abierto: un espacio para tirar *free*, que nace en Tijuana, eliminando el sentido de competencia para invitar a la creatividad. Al venir Femina Fatal a pasar una temporada acá en Ecatepec y la Ciudad de México, como batallones femeninos abrazamos esta iniciativa y propusimos que sea únicamente de mujeres. Como mujeres raperas, desarrollarnos y fortaleciéramos el libre estilo. [Obeja Negra, julio, 2020, entrevista].

Al eliminar la competencia y la ejecución de la violencia, queda un espacio libre para aprender, experimentar otras herramientas que el rap brinda. Se convoca a mujeres que quieran explorar el rap en espacios seguros, en constante aprendizaje, sin ser criticadas. Al contrario, con la facilidad de compartir detalles que las motiven a seguir incorporando estas prácticas a sus días y fomentando la participación conjunta.

Obeja apuesta por las diferencias. En las entrevistas realizadas, comentó en varias ocasiones cómo es que los debates se dan de manera interna y pacífica en el colectivo de Batallones Femeninos, entendiendo que no todas van a opinar lo mismo, pero eso no es ni será razón suficiente para dividir o pensar en quienes están bien o están mal.

Con lo anterior, me cuestiono ¿qué significa convivir con las diferencias?, ¿qué alternativas se gestan ante pensamientos diversos? El papel de la escucha adquiere un valor central ya que Obeja expresó lo importante que es situarse en el punto de vista de la otra. Escuchar, no para criticar, sino para comprender con delicadeza de dónde viene su sentir. Son estos ambientes de ternura radical en los que se habla de manera amorosa y respetuosa lo que cada una vive y le representa.

Otro de los puntos en los que Obeja hizo hincapié en las entrevistas, fue la pandemia. Para Obeja, el quedarnos en casa significó para muchas mujeres en el país vivir en un espacio no-seguro en el que la violencia física, psicológica y sexual se expandió.¹⁰ Entender que el “quedarse en casa”, petición que se hizo a la población desde marzo de 2020, hizo que Obeja junto a Batallones Femeninos comenzaran a dialogar sobre la necesidad de mantener redes: Redes para sí mismas y con las mujeres que conocen, que las siguen y escuchan su música.

Si hay algo rescatable de la pandemia es que nos permitió hilar maneras de reconocernos en otros espacios, específicamente desde la virtualidad. Batallones, como muchas otras raperas, tuvieron a bien usar las plataformas virtuales para hacer conciertos, talleres, encuentros que provocaran diálogos y promovieran el acompañamiento en otras geografías de México.

Fémína Fatal es otra de las más recientes integrantes de Batallones Femeninos. Socióloga, ramera feminista y gestora de Ensenada, Baja California Norte. Con poco más de 10 años de carrera, Fémína comparte la inquietud con Obeja de rastrear quiénes y dónde están las raperas en aquel estado. Uno de sus proyectos es Femmenoise Cypher¹¹ en los que en un solo video aparecen cinco mujeres o más cantando sus rimas o barras.

En un escenario elegido por ellas, una a una va pasando frente a la cámara tomando la palabra. Puede o no existir un micrófono, pero son sus voces las que resuenan. Cada una habla de lo que siente, lo que le duele o representa. Hace alusión a lo que la define, reta a la escena local de rap, remarca el vínculo afectivo que tiene con sus compañeras del *cypher*. Hacen suyo el discurso.

El trabajo de gestión de Fémína consiste en buscarlas, saber dónde están, compartirlas la propuesta de un *cypher* y trabajar en su estructura, en los tiempos. En lo que eso sucede, Fémína se encarga de buscar quien ven-

¹⁰ El tema de la violencia por razones de género fue una de las preocupaciones expuestas por colectivos feministas que, apoyadas por cifras de la INEGI, dieron a conocer cómo hubo un aumento en las cifras de maltrato, desaparición y muerte hacia las mujeres. Para más información, consulte las siguientes notas: “Sólo en los primeros seis meses del 2020 fueron asesinadas 1 844 mujeres en México: INEGI” <<https://www.economista.com.mx/politica/Solo-en-los-primeros-seis-meses-del-2020-fueron-asesinadas-1844-mujeres-en-Mexico-Inegi-20210213-0002.html>>. “La otra pandemia: 13 631 mujeres huyeron por violencia de enero a mayo de 2021” <<https://politica.expansion.mx/voces/2021/07/24/pandemia-historica-mexico-13631-mujeres-huyen-por-violencia>>. Consultado el 16 de marzo de 2022.

¹¹ En el siguiente enlace se pueden consultar los videos que han publicado: <<https://www.youtube.com/channel/UCiuUquolk0g8oOff6RYSDCQ>>. Consultado el 05 de mayo de 2022.

da el *beat* o la pieza musical, además de quién pueda hacer el video, tanto la edición como la mezcla. Mientras tanto, la grabación de audio la hace Fémina en un espacio que funge como su estudio personal.

En los talleres de rap que ha realizado, Fémina ha dicho “el rap es identitario, debes de saber quién eres”. Saber quiénes somos y nombrar con claridad lo que se quiere decir es la invitación primordial del rap. En enero de 2022, como parte de mi trabajo de campo, tomé ese taller virtual y ella lo dirigió. Nos tomamos unos minutos para definir en unas frases o palabras concretas referentes a la identidad, el ser mujeres, la resistencia feminista y la calle.

Las cinco mujeres que estábamos en línea pausamos para pensar a qué nos resonaban esas palabras. Por lo que cada una lo relacionó con lo que nos significaba. La subjetividad se hizo evidente, pero la colectivizamos juntas a propósito del ser mujer en México. Del ejercicio constante de descubrirnos temerosas, abrazadas, en confianza con las otras; mientras que unas hablaban del sueño de sentirse libres en las calles, otras intentábamos tejer estrategias para resistir definiéndonos como feministas.

Ya en la dinámica, conforme el tiempo avanzó, Fémina tomó unos minutos en los que recordó sus experiencias cuando estaba abriendo su camino en el rap. Esas experiencias fueron enfocadas a enunciar violencias, faltas de respeto sufridas en algún evento o concierto. Los productores, los gestores o los ingenieros de audio o el público son los antagonistas de esas historias. Pero también, en ese acto de compartir, aparecieron otras anécdotas que ilustraron nuevas escenas más amorosas. Mujeres ayudando a otras mujeres, compartiendo saberes o construyéndolos en conjunto. De ahí que las historias de Fémina nos hicieran pensar en distintas maneras de resignificar las relaciones y amistades entre mujeres.

El trabajo reflexivo no cesa; el conocimiento personal, tampoco. El *freestyle* para Fémina es una catarsis: es otra de las estrategias que utiliza para darse a sí misma seguridad y certeza en lo que realiza. Habló sobre el equivocarse. Y así como en el *freestyle*, la vida se trata de ir improvisando a la par de conocer tus, nuestros, pensamientos, la perspectiva fue de nuestro agrado para aceptar llevar “la equivocación” a nuestro quehacer cotidiano.

Un trabajo similar ha hecho en los últimos años Sara Marte. Ella es artesana, rapera con 10 años de trayectoria, y recientemente gestora a partir de lanzar la propuesta del proyecto “Las hijas del verso” en Nayarit. Sara también se pregunta cómo hacer para circular esos saberes que su carrera le ha permitido explorar y cómo transmitirlos a otras mujeres que tengan los mismos intereses.

Para Sara, uno de los ejes fundamentales que cruzan con su trabajo de rapera y con el ser mujer es: “historizarnos y contextualizarnos”. Comienza su carrera en el rap al cuestionarse la vida de otras mujeres raperas, más allá de la música creada por hombres. Entre la búsqueda, conoce a Obeja Negra, su labor y sus propósitos actuales en el rap, por lo que a Sara le resulta posible continuar en estos senderos al ver a mujeres que lo están intentando.

Los talleres de rap de Sara van más encaminados hacia el empoderamiento y el validar que las experiencias propias sí son conocimientos en el caso de la producción, del hacer su propia música, En una primera entrevista en marzo de 2022, Sara comentó que es difícil ya que “siempre va de la mano de vatos: es necesario que creemos algo que nos sustente a nosotras mismas como mujeres [...] que no nos condicione a que, si un vato me grabó mi canción, yo le deba algo”.

Pensar en espacios en donde las mujeres pudieran estar y adueñarse de la palabra fue el sueño de Sara, por lo que construyó en colectivo el proyecto de Las hijas del verso en Tepic y uno de los resultados fue ver a mujeres por primera vez tomar el micrófono: “el escenario es una plataforma que te transforma, que te enfrenta y te lleva a una catarsis, y la catarsis también es una de las principales vertientes desde donde creamos y formamos redes”.

Este proyecto está en vías de crecimiento. Sara tiene objetivos claros para promoverlo como festival y se pueda comercializar para presentarse en otros estados de la república; que sea útil y liberador para otras mujeres que comienzan su carrera en el rap pero que no tienen los medios o una red de apoyo que las respalde.

Sara, Obeja y Fémica, mujeres que me permiten conocer de cerca sus enseñanzas y aprendizajes son partidarias de una lucha constante por defender su derecho a una vida libre de violencia, pero también a su autonomía económica y a la recreación y no sólo de manera individual, sino en colectivo. Las tres, en distintos momentos y anécdotas, me han dejado claro que el compromiso entre mujeres las inspira a lograr más. El trabajo jamás acabará, pero ver primeros frutos, cada quien, a su manera, es satisfactorio.

El ejercicio de escucha propuesto por raperas y aceptado por quienes asisten a estas actividades, permite observar la potencia del acuerpamiento, de cómo se mezclan los sentipensares para vivirse desde la vulnerabilidad, la sensibilidad, el disfrutar de espacios seguros, amorosos y sororos. Un taller de rap o un círculo de *freestyle* es, al final de cuentas, el pretexto para convocar a la unión; de abrazar miedos, externar dudas, de ensayar la voz en alto, de romper esquemas propios que frenan las posibilidades de expandir la creatividad hacia otras prácticas.

La escucha se articula desde la empatía, desde la atención que merece la compañera que está exponiendo su vida desde algún recuerdo, promesa o dolor. Lo que sucede posteriormente, es que hay abrazos y palabras que emanan de las compañeras. Hay llanto, hay risas, hay extrañamiento. Surge poco a poco el diálogo nutrido, en la que las demás hablan de lo que les molesta, de lo que ven e interpretan, de algo que les hizo sentido al escuchar a la mujer anterior.

PUNTOS SUSPENSIVOS

Luego de hacer breves anotaciones de las tres raperas hablando desde regiones en el norte, occidente y centro de México, puedo analizar la tarea urgente de reunirse entre mujeres como un pendiente importante en sus agendas personales. Entretener aspectos del feminismo alejadas de conceptualizaciones densas, pero dosificadas por medio de lo que se vive, de lo que se interpreta en sus núcleos de socialización más cercanos; de abrir los diálogos a partir de temáticas específicas o campos en los que ellas se desenvuelven en el rap: la escritura, la producción, la gestión.

Llamar a la conformación de un colectivo, hacer talleres de rap o poder llevar su proyecto autogestivo a un escenario, implica reconocer su potencial, hacer valer sus experiencias y sumar a ellas las perspectivas de más mujeres. En el llamado a la colectividad, las mujeres que asisten son de distintas edades; son jóvenes, estudiantes, madres, profesionistas, amigas, hermanas, vecinas. Son mujeres curiosas que pretenden extender sus conocimientos o que también asisten por el mero hecho de convivir, de sentirse entre pares.

¿Qué nos incomoda?, ¿qué es lo que vivimos día a día?, ¿de qué hablamos cuando nos abrazamos desde el diálogo? Al reunirnos, tratamos de encontrar un momento de reflexión y crítica social ante el patriarcado, el papel del Estado, las múltiples violencias hacia la mujer (psicológica, física, sexual, económica), la autonomía, el empoderamiento, el derecho a decidir sobre sus cuerpos, los feminicidios, la importancia de los espacios de colectividad, colaboración, solidaridad y sororidad, por mencionar algunos tópicos.

Reflexionan desde ellas mismas, validando sus propias experiencias y reconociendo las demás: suman perspectivas, recrean momentos de reflexión a partir del disfrute de la música, de la escritura, de la poesía, de diálogos prolongados que les permiten reconocerse, situarse, enunciarse y definirse desde el *ser* mujer.

REFERENCIAS

Ahmed, Sara

2017 *La política cultural de las emociones*. UNAM. México.

Bach, Ana María

2010 *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

Barros C., María José

2020 *Vengo* (2014) de Ana Tijoux: activismo, descolonización y feminismo. *Revista de Humanidades*, 41: 37-73. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321262129002>>. Consultado: 15 de septiembre de 2021.

Bieletto-Bueno, Natalia

2019 Regímenes aurales a través de la escucha musical: ideologías e instituciones en el siglo XXI. *Oído Pensante*, 7 [2].

Castañeda Salgado, Martha Patricia

2010 La metodología feminista, en *Metodología de la Investigación Feminista*. Fundación Guatemala-CEIICH, UNAM, Guatemala.

Chang, Jeff

2017 *Generación Hip Hop. De la guerra de pandillas y el grafiti al gangsta rap*. Caja Negra. Argentina.

Cortés Arce, David Anselmo

2004 Producción y difusión de formas simbólicas, Hip Hop en la Ciudad de México y zonas conurbadas, tesis. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. México

Dávila Trejo, Adriana Guadalupe

2019 *Las batallas de rap como estrategia de reconocimiento, consumo y tensión en la escena. Aportes y discusiones con raperos en Ciudad Juárez, Chihuahua*, tesis de Posgrado en Antropología, UNAM. México.

Díez Salvatierra, Carmen

2016 Feminismos activistas en el rap latinoamericano: Mare (Advertencia Lirika) y Caye Cayejera. *Ambigua, Revista de Investigaciones sobre Género y Estudios Culturales*, (3): 39-57.

Domínguez Ruiz, Ana Lidia

2019 El oído: un sentido, múltiples escuchas. Presentación del dossier Modos de escucha, en *Dossier: "Modos de escucha". El oído pensante*, Ana Lidia M. Domínguez Ruiz (ed.): 7 [2]: 92-110 <<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/oidopensante>>. Consultado el 01 de octubre de 2021.

Domínguez Ruíz, Ana Lidia y Antonio Zirión Pérez

2017 Introducción al estudio de los sentidos, en *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*. Ana Lidia Do-

mínguez Ruíz y Antonio Zirión Pérez (eds.). Ediciones del Lirio. Ciudad de México: 9-31.

Garcés Montoya, Ángela

2011 Culturas juveniles en tono de mujer. Hip Hop en Medellín [Colombia]. *Revista de Estudios Sociales*, [39]: 42-54. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81518565004>> [PDF]. Consultado el 27 de septiembre de 2021.

Lara Chávez, Nelly Lucero

2018 *Las mujeres y sus prácticas discursivas en la cultura Hip Hop en México: un estudio en torno a las manifestaciones de agencia y resistencia genéricas*, tesis de doctorado. Facultad de ciencias políticas y sociales, UNAM. México.

Viera Alcázar, Merarit

2017 Género y juventud: categorías y condicionamientos relacionales. *Vitam. Revista de Investigación en humanidades. Revista cuatrimestral de la Universidad Salesiana*, enero-abril, 3, (1): 62-82.

2018 Música, juventud y feminismo: dime quién canta y te diré lo que pienso, en *En tiempos de furia. Ser, hacer, sentir feminismo*, vol. 1, María Teresa Garzón Martínez [ed.]. UNICACH. San Cristóbal de las Casas: 119-135.

Villegas Mercado, Linda Daniela

2019 *¡Vivas nos queremos! Feminist activism in Hip-Hop Culture in México: Batallones Femeninos and Mare Advertencia Lirika*, doctoral thesis. Faculty of Arts and Social Sciences. University of Sidney. Sidney.

MISCELÁNEOS

La infancia trans y los derechos humanos. Un paradigma jurídico-antropológico en evolución en México

Edith Yesenia Peña Sánchez*

DIRECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA, INAH

Víctor Hugo Flores Ramírez**

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

RESUMEN: *Las y los menores trans reivindican para sí el derecho a la identidad de género “auto-percibida” [SCJN, 2019] en términos del reconocimiento jurídico y libre desarrollo de su personalidad, exentos de patologización por parte de la ciencia médica y con apoyo de las disciplinas sociales como el derecho y la antropología. De ahí que el objetivo de esta comunicación es brindar un panorama sobre el último lustro en que la infancia trans en México ha cobrado visibilidad a partir de los casos paradigmáticos y el trabajo legislativo conjunto con la sociedad civil organizada, con el fin de posicionar el tema en la mesa de debate sobre la construcción biomédica y jurídica de la transexualidad en la infancia ya que presenta aristas que son objeto de análisis jurídico-antropológico, que contribuyen a comprender la generación de nuevos paradigmas en derechos humanos y reflexionar sobre su construcción.*

PALABRAS CLAVE: *transexualidad, antropología, derechos humanos, infancia, legislación.*

* yesenia72@hotmail.com

** vhfbrblum@hotmail.com

Trans childhood and human rights An evolving legal-anthropological paradigm in Mexico

ABSTRACT: *Trans minors claim for themselves the right to a “self-perceived” gender identity [SC]N 2019] in terms of legal recognition and free development of their personality, exempt from pathologization by medical science and with the support of social disciplines such as law and anthropology. Hence, the objective of this communication is to provide an overview of the last five years in which trans children in Mexico have gained visibility from the paradigmatic cases and joint legislative work with organized civil society. In order to position the issue at the debate table on the biomedical and legal construction of transsexuality in childhood, since it presents edges that are the object of legal-anthropological analysis that contribute to understand the generation of new paradigms in human rights and reflect about its construction.*

KEYWORDS: *transsexuality, anthropology, human rights, childhood.*

INTRODUCCIÓN

Anima mulieris viril corpore inclusa
(Alma de mujer encerrada en cuerpo de hombre).
Karl Heinrich Ulrichs, 1864 [1994].

La transexualidad tiene un abordaje inter y multidisciplinario desde diferentes áreas del conocimiento: la medicina, psiquiatría, el derecho, la sociología, antropología, filosofía, el psicoanálisis, la *teoría queer* que ponen de relieve los límites del orden público y lo referido a la vida privada y autonomía del individuo en términos del libre desarrollo de la personalidad. En el presente siglo XXI se considera una manifestación de la diversidad sexual humana consistente en la discordancia entre las características biológicas de nacimiento y la percepción subjetiva de pertenencia a un género determinado (hombre o mujer) dentro del sistema binario sexo-género, la cual puede presentarse durante la infancia, adolescencia o edad adulta de las personas, existiendo criterios diagnósticos en diversos manuales clínicos para su diferenciación y acompañamientos terapéuticos, hormonales y, en su caso, quirúrgicos que permiten la concordancia de la identidad sexo-genérica, la experiencia de la vivencia por un tiempo determinado y el reconocimiento jurídico de la identidad por parte del Estado para que la persona pueda tener el desarrollo de la personalidad jurídica en tanto pro-

yecto personal de vida [SCJN 2008]. Desde los años ochenta del siglo xx la transexualidad en México ha sido motivo de preocupación, principalmente, por parte de la medicina y el derecho, generándose modelos biomédicos, psicoanalíticos y antropológicos para su estudio en personas mayores de edad; sin embargo, hasta inicios del siglo xxi se llevó a cabo en la Ciudad de México el primer foro sobre la infancia trans por parte del gobierno mexicano, dándose un desarrollo y evolución en el discurso médico-jurídico y social-antropológico que ha permitido la visibilidad de las infancias trans como un derecho humano, así como un cuestionamiento por parte de las nuevas generaciones a los paradigmas hegemónicos clínico-legales y los estilos de vida trans dentro de los colectivos de la diversidad sexual a razón de la nueva construcción de identidades subjetivas en la actual era del Capitaloceno y Posmodernidad que confrontan la identidad colectiva¹ de frente a la identidad individual y subjetiva² privilegiada por el sistema sexo/género³ del Estado.

LA TRANSEXUALIDAD: LA CLÍNICA Y SUS ORÍGENES

Sus orígenes en la historia moderna occidental se remontan a mediados del siglo xix y principios del siglo xx con el nacimiento de la *scientia sexualis* [Foucault 1999] por medio de los estudios de Richard von Krafft-Ebing, Magnus Hirschfeld y Henry Havelock Ellis [Zubiaur 2007], entre otros, quienes fueron los pioneros en ocuparse del tema dentro de las exploraciones de la psicopatología sexual. El término transexualidad nace en el año de 1953 por el médico endocrinólogo Harry Benjamin a quien se le reconoce como el padre del “transexualismo” con la publicación de su libro *El fenómeno⁴ transexual* en el año de 1966 y fundador de la otrora Asociación Internacional de la Disforia de Género Harry Benjamin (HIBGDA), hoy conocida como la Asociación Profesional Mundial para la Salud Transgénero (WPATH). Sin embargo, la patente ha estado en disputa entre dos grandes

¹ Consideramos que la identidad colectiva tiene un carácter ideológico que permite la adscripción a un grupo y el sentimiento de pertenencia al mismo. La identidad, por lo tanto, se define a partir de las relaciones diferenciales con los demás en el proceso de socialización y se atribuyen roles sociales y culturales a las personas.

² La identidad de género es la percepción psicológica subjetiva de pertenencia a un género determinado culturalmente con independencia del sexo biológico de nacimiento o asignación [Lizárraga 1987].

³ La identidad sexo-genérica es un atributo de la personalidad jurídica [SCJN 2008].

⁴ Según la RAE un *fenómeno* es toda manifestación que se hace consciente a un sujeto y aparece como objeto de su percepción.

continentes: por un lado, en Europa por los médicos: el endocrinólogo Hamburger, el psiquiatra Stürup y el médico cirujano Dahl-Iversen; por el otro, en América con el facultativo Harry Benjamin [Frignet 2003], sin que hasta la fecha exista una carta de naturalización. Empero, el caso más emblemático⁵ saltó a la luz pública en el año de 1952, cuando el doctor danés Christian Hamburger realizó la cirugía de reasignación sexual del militar norteamericano de 28 años Christine (George) Jorgenson en Copenhague, Dinamarca, situación que revolucionó la manera de ver y abordar clínicamente el llamado “síndrome⁶ transexual” [Benjamin 1966].⁷

Años más tarde el famoso médico, John Money, daría un nuevo giro al estudio de la transexualidad con la integración de los conceptos de “género” y “rol de género” [Money *et al.* 1957] por medio de los cuales remiten a la diferenciación psicosocial de los sexos biológicos y su exteriorización social; concepciones que serían retomadas por el psiquiatra y psicoanalista Robert Stoller [1968] bajo el cuño de “identidad de género” para referir el conocimiento consciente e inconsciente de pertenencia a un sexo u otro. Más adelante, Fisk [1973] abonaría el término “disforia de género” para referir al malestar de la discordancia sexo-genérica. Estos autores, principalmente, establecieron las bases para que, en el campo clínico y, posteriormente psicoanalítico, se desarrollaran los estudios y las teorías en torno a las personas transexuales; así como la influencia de su pensamiento devino en la actual construcción del modelo biomédico y más tarde en el interés antropológico de esta condición.

MODELO BIOMÉDICO

La Clasificación Internacional de Enfermedades en su versión décima (CIE-10) de la Organización Mundial de la Salud (OMS) es el instrumento vinculante para México, que considera, todavía, el trastorno de identidad de género o transexualismo una enfermedad mental dentro de la clasificación F64.1 y F64.2 estableciendo los criterios diagnósticos para su diferenciación

⁵ Otro caso de relevancia fue el de la pintora danesa Lili Elbe (Einer Wegener) quien se sometió a la cirugía de reasignación de sexo en el año de 1930 bajo la supervisión del médico Maguns Hirschfeld [Mancini 2010].

⁶ Todo síndrome es una entidad clínica que asigna un significado particular o general a las manifestaciones semiológicas que la componen [Uribe 2018: 29].

⁷ El término transexual aparece por primera vez en el *Index Medicus* en el año de 1968. El *Index Medicus* fue una publicación de la Biblioteca Nacional de Medicina de los Estados Unidos que reagrupa textos de las principales revistas biomédicas y de medicina, principalmente estadounidenses e internacionales.

y su abordaje. Sin embargo, la CIE-11 se publicó el 18 de octubre de 2018, que fue presentada en mayo de 2019 ante la Asamblea Mundial de la Salud para la adopción de los Estados Miembros y que entró en vigor el 1 de enero de 2022, con la que reclasificó la transexualidad bajo el nombre de “discordancia de género” dentro del apartado de “Salud Sexual”, eliminando el estigma asociado a enfermedad mental, toda vez que el paradigma médico ha sido cuestionado severamente por considerar enfermos mentales a las personas transgénero y transexuales.

El otro instrumento que sirve como referente clínico —no vinculante— es el Manual de Diagnóstico de Enfermedades Mentales (por siglas en inglés DSM) de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) en su versión cinco (DSM-V) publicado el 18 de mayo de 2013, el cual establece un capítulo específico sobre disforia de género con diagnósticos diferenciales para niños, adolescentes y adultos, aclarándose que no es una enfermedad mental *per se* con el objeto de evitar estigmatización y discriminación.

En el caso de niños, bajo la clasificación 302.6 se requiere [Morrison 2015: 374] “una incongruencia de género entre la identidad de género y el sexo biológico de nacimiento y asignación con una duración mínima de seis meses, mostrando mínimo 6 de las siguientes características”:

Un fuerte deseo o insistencia de ser del otro sexo o de un sexo alternativo distinto del asignado al nacer (este síntoma debe estar presente); 2. Una fuerte preferencia por vestir o simular el atuendo típicamente esperado para el otro sexo; 3. Preferencias marcadas y persistentes por el papel del otro sexo o fantasías referentes a pertenecer al otro sexo; 4. Una marcada preferencia por los juguetes, juegos o actividades habitualmente utilizados o practicados por el otro sexo; 5. Una marcada preferencia por compañeros de juego del otro sexo; 6. Un fuerte rechazo por los juegos típicamente esperados de acuerdo al sexo asignado; 7. Un marcado disgusto con la anatomía sexual propia; 8. Un fuerte deseo por poseer los caracteres sexuales primarios y secundarios correspondientes al sexo que siente [SS 2019: 56; APA 2013: 452].

Mientras que para adolescentes y adultos bajo la clasificación 302.85 también se requiere [Morrison 2015: 372] “la marcada incongruencia entre la identidad de género y el sexo biológico de nacimiento y asignación con una duración de mínimo seis meses, debiendo tener mínimo 2 de las siguientes características”:

Una marcada incongruencia entre el sexo que siente o expresa y sus caracteres; 2. Un fuerte deseo por desprenderse de los caracteres sexuales primarios

y secundarios a causa de una marcada incongruencia con el sexo que siente o expresa (en adolescentes jóvenes, deseo por impedir el desarrollo de caracteres sexuales secundarios previstos); 3. Un fuerte deseo por poseer los caracteres sexuales primarios y secundarios, correspondientes al otro sexo; 4. Fuerte deseo por ser del otro sexo (o de uno alternativo distinto del que se le asigna); 5. Un fuerte deseo de ser tratado como del otro sexo (o de uno alternativo distinto del que se le asigna); 6. Una fuerte convicción de que la persona tiene los sentimientos y reacciones típicos del otro sexo [ss 2019:56-57; APA 2013:452].

Por su parte, están las normas de atención para la salud de personas trans y con variabilidad de género en su versión séptima (soc-7) de la WPATH publicada en el 2012, las cuales tienen por objetivo general:

Proporcionar una guía clínica para que profesionales de la salud puedan ayudar a las personas trans y con variabilidad de género a transitar por rutas seguras y eficaces para el logro de un confort personal duradero con sus identidades de género, permitiéndoles maximizar su salud general, su bienestar psicológico y su realización personal [WPATH 2012: 1].

Documento que introduce un “nuevo” concepto en la literatura clínica que se venía trabajando en el estudio de casos: “variabilidad de género” o “la no conformidad de género” el cual consiste en “el grado, la identidad o el papel o la expresión de género difiere de las normas sociales prescritas para personas de un sexo particular” [WPATH 2012: 5], mientras que la disforia de género refiere “al grado de malestar o inconformidad causado por la discrepancia entre la identidad de género y el sexo [biológico] asignado a la persona al nacer” [WPATH 2012: 5]. Cabe señalar que este documento considera la condición trans y variabilidad de género una cuestión de diversidad y no patología, siendo un antecedente para la reclasificación y reconceptualización de las categorías en el DSM-V y CIE-11 con base en su fecha de publicación.

Estos instrumentos sirvieron, en el caso de México, para crear el Modelo Clínico de Salud Mexicana para personas trans plasmado en la Guía protocolizada de atención para persona transgénero dentro del *Protocolo*⁸ para

⁸ El presente *Protocolo* tiene como objetivo establecer las bases para atender estos preceptos partiendo de generar un cambio en la actuación de las personas que colaboran en los servicios de atención médica del Sistema Nacional de Salud. Se trata de un catálogo de políticas para ser observadas por los titulares, personal sustantivo y operativo de los establecimientos de atención médica [ss 2019: 31].

el acceso sin discriminación a la prestación de servicios de atención médica de poblaciones lésbico, gay, bisexuales, transexuales, travesti, transgénero e intersexual; además de la elaboración de guías de atención específica publicadas por la Secretaría de Salud federal en las cuales se establecen las normas vinculantes para el Sector Salud con el objeto de realizar un diagnóstico diferencial, dar un tratamiento hormonal que permita la adecuación de caracteres sexuales secundarios acorde a su identidad de género y, en caso de que la persona lo requiera, someterse a la llamada cirugía de reasignación de sexo [ss 2019]. Cabe precisar que dentro de las políticas generales del *Protocolo* se hace una mención sobre la infancia trans, en el que se señala la conveniencia de un equipo multidisciplinario en apoyo con los padres y los menores para el uso de bloqueadores de pubertad con el propósito de retrasar el desarrollo de caracteres sexuales secundarios y dar tiempo para que el menor confirme la decisión de empezar el tratamiento hormonal.

MODELO PSICOANALÍTICO

En el modelo clínico-psiquiátrico observamos cómo un síntoma abandona su lugar en registros patológicos mentales, o sea, trastornos mentales, para dar paso a una reclasificación [Braunstein 2015] y reconceptualización como una variabilidad sexual de la diversidad humana que se incrusta en el marco de los derechos humanos, sin embargo, este cambio en el paradigma se debió en gran medida al nacimiento de una nueva disciplina: el psicoanálisis. Freud daba un papel importante a la sexualidad en la estructura del ser humano, la cual tiene el carácter de perversa y polimorfa hasta los cinco años, en donde el inconsciente juega un papel importante; elaboró una teoría del desarrollo psicosexual de los sujetos donde la pulsión sexual es ajena a cualquier determinismo natural o biológico, por ende, el psicoanálisis puede pronunciarse ante la existencia de personas con una convicción subjetiva e íntima (identidad de género) de pertenencia a un género diferente al sexo biológico de nacimiento y asignación. La diferencia entre sexo y género es una terminología operativa en provecho de la psicogénesis de la transexualidad, sin hacer de lado las teorías organicistas que han cobrado un mayor relieve sobre la etiología de esta condición a razón de los recientes estudios científicos. El psicoanálisis busca conocer en el plano del inconsciente la etiología de la condición de personas trans, resistiéndose en aceptar causas fisiológicas puras.

El padre del psicoanálisis [Freud 1986] tendría a su cargo el famoso caso del presidente Schreber con quien pudo articular las primeras impresiones sobre transexualidad al estudiar los estigmas asociados a una impo-

sibilidad “radical” de adquirir una identidad sexual,⁹ pero, debido a la falta lingüística del concepto “significante” a principios del siglo xx, se explicó este caso bajo la óptica de una homosexualidad reprimida y latente [Frignet 2003] dentro del marco de la psicosis tradicional. Más adelante, Lacan [1971] retomaría “el síndrome transexual” de Harry Benjamin para distinguir otra manifestación del transexualismo y acuñar el término “transexualistas” para referirse a un nuevo sujeto clínico con la estructura psíquica de lo simbólico, real e imaginario, donde la sexualidad no puede separarse del inconsciente en virtud de que el desarrollo psicosexual del sujeto no tiene sólo un sustrato biológico, sino también social y cultural, en que la sobredimensión teórico-genital tiene una representación más marcada.

Sin embargo, el máximo exponente de la teoría de la transexualidad en el psicoanálisis es Robert Stoller —con el famoso caso de Agnes—, que por medio del concepto operativo de identidad de género se opone al modelo freudiano sobre el desarrollo psicosexual, valiéndose de las teorías de la castración, complejo de Edipo y proceso de sexuación para sostener que las personas trans no desarrollan o atraviesan un complejo de Edipo que, tradicionalmente, sucumbe a la represión y al periodo de latencia, toda vez que la construcción de la feminidad o masculinidad precede a la fase fálica. Cabe precisar que la identidad de género no es un concepto psicoanalítico de base; es un concepto psicológico que tiene sus raíces en lo social con base biológica y con el que Stoller explicará cómo el complejo de Edipo y el de castración están inscritos en el orden del sexo, no del género y ambos dependerán del entorno y aprendizaje [Faure-Oppenheimer 1986]. La mayoría de los psicoanalistas han interpretado la transexualidad en clave psicótica, inscribiéndola en una enfermedad grave del narcisismo en el plano inconsciente, toda vez que la persona no ha quedado vinculada a la “Ley” en términos lacanianos: al lenguaje, la diferencia de sexo y la prohibición del incesto. Sin embargo, existen otras voces al interior del psicoanálisis, como la psiquiatra Collete Chiland [1999], quien sostendría que la transexualidad es un conflicto psíquico que deviene de un enfrentamiento entre la identidad y la radicalidad corporal, sin imprimir a esta condición el carácter de psicosis [Nieto 2008]. Todos estos posicionamientos teóricos en torno a la psicogénesis de la transexualidad, el psicoanálisis propugnaban por la reconducción de la experiencia vital del “paciente” por medio de la “escucha”, sin necesidad de la cirugía de reasignación sexual, la cual era requisito *sine qua non* para el reconocimiento biomédico de la “verdadera

⁹ Léase “identidad de género”.

transexualidad” y gracias a la contratransferencia —término psicoanalítico que remite a la repuesta emocional del analista frente al paciente— se logra un equilibrio emocional resolutorio, dando paso a un nuevo sujeto sexual que más tarde las disciplinas sociales definirían como “transgénero”, donde caben todas las posibles manifestaciones identitarias subjetivas sin contraponerse al continuo sexo-género.

EL MODELO SOCIO-ANTROPOLÓGICO

A lo largo de la historia de la humanidad, siempre han existido grupos y poblaciones que han tenido esquemas diferentes sobre el cuerpo, sexo y género, que conocemos como binario en la era del Capitalismo liberal y neoliberal, cuando se han documentado por varios estudiosos de la antropología, entre ellos, Martin M. Kay y Barbara Voorhies [1978] quienes plantean en su texto de sexos supernumerarios:

[...] que el sexo biológico es utilizado por todas las sociedades para crear categorías sociales, y el ingenio humano permite muchas más posibilidades en torno al tema biológico [...] No tenemos datos suficientes para predecir qué es lo que determinará la aparición de sexos supernumerarios en unas sociedades y su ausencia en otras [Kay *et al.* 1978: 100].

Y que no necesariamente realizan una correspondencia entre diferencia sexual y género, además de que son identidades reconocidas en la estructura local o comunitaria de los diferentes grupos culturales, cuya conformación es anterior, por lo tanto, alejada de la lógica capitalista neoliberal que se inscribe en una base científica médica/legal/individual. Como ejemplos históricos y contemporáneos se encuentran: los *buguis* en Indonesia que en su estructura social presentan cinco tipos de sujetos: *makkunrai* (mujer femenina), *oroani* (hombre masculino), *calalai* (hombre femenino), *calabai* (mujer masculina) y *bissu*, (mixtas s/permanente); los *omegui* (hombre-mujer) entre los Kunas de Panamá; los *berdache* (dos espíritus en hombre y mujer) que se encuentran entre los Crow; los *nádleehí* (dos espíritus en hombre y mujer) entre los *Navajo* (que significa “uno que se transformó”), los *winkté* (hombres que tienen la costumbre de comportarse como mujeres) entre los Lakota; los *niizh manidoowag* (dos espíritus) entre los Ojibwe; los *hemaneh* (mitad hombre, mitad mujer) entre los Cheyenne [Brayboy 2017]. Los *muxe* (hombre-mujer) y *nguiu* (mujer-hombre) entre los zapotecos de México [Miano 2003; Gómez *et al.* 2020], entre muchos otros grupos étnicos que refieren a sujetos que viven y expresan una identidad personal susten-

tada por el tejido social y patrón cultural que no era ni es constructo binario sexo-género de la sexualidad occidental, por ello nunca se relacionó con el modelo biomédico ya que operaba con lógica distinta.

De la implantación “perversa” el nacimiento de la *scientia sexualis* [Foucault 1999] se abrió el camino para que la antropología social empezara a generar su propio discurso sobre la transexualidad. Mead [1935] y Malinowski [1927, 1929] advirtieron en la década de los treinta del siglo xx sobre la representación cultural de prácticas sexuales que rompían con el constructo binario sexo-género de la sexualidad occidental e introdujeron (o trasladaron) el concepto género de la psicología-clínica a las disciplinas sociales. Gilbert Herdt [1994] introdujo la acepción de “tercer sexo/género” para resolver la aporía de la transexualidad desde las disciplinas sociales, siendo una propuesta conceptual y no teórica que tendría un fortalecimiento dentro del campo jurídico con el objeto de que el Estado realizara un cambio en el paradigma legal del sistema binario sexo-género para el reconocimiento jurídico a la personalidad. Concepto que más tarde, sería retomado y reelaborado por el antropólogo español Nieto [1998, 2008, 2013] para dar una explicación sobre la construcción de una nueva categoría social no reconocida por la clínica: el transgenerismo [Mejía 2006]. Desde las narrativas sociales las personas trans construyeron un discurso alterno al modelo biomédico-hegemónico en la búsqueda de la despatologización de la condición del “transexualismo” como trastorno mental, apoyadas de manera tangencial en el psicoanálisis.

La reivindicación del sujeto transgénero y la pluralidad de las transexualidades,¹⁰ ajenas al discurso biomédico, cobrarán sentido social por medio de la construcción de la identidad sexo-política de un colectivo a partir del fortalecimiento de la identidad sexo-genérica dictada por el Estado en el ánimo de dar paso al reconocimiento jurídico en términos del libre desarrollo de la personalidad, en vía legislativa y jurisprudencial, para inscribirse en el paradigma posmoderno de los derechos humanos al amparo de la construcción binaria hombre/mujer, salvo casos de intersexualidad que el Estado ha otorgado categoría jurídica neutra. Sin embargo, dentro del terreno de las subjetividades trans habrá variaciones que no desean ser reconocidas por el Estado en un anclaje legal, separándose del discurso hegemónico de los colectivos a razón de la variabilidad humana, toda vez que la identidad sexo-genérica es la norma impuesta por el Estado con lo

¹⁰ Consideramos que existe una pluralidad de transexualidades, referidas al conjunto identidades individuales y subjetivas de los sujetos sociales que no están legitimados por el Estado por medio del modelo binario sexo-genérico.

médico/legal, pero no es la identidad individual y subjetiva de todos los sujetos sociales.

De acuerdo con Peña y Hernández [2011] el sistema sexo-género da pie a la taxonomía de las identidades personales y colectivas, genéricas, sexuales y políticas de ahí la necesidad de definir las para poder establecer las diversas conceptualizaciones de corte patológico, ideológico, político y económico por las que ha pasado lo trans (travestismo, transgénero y transexual). En el caso de una persona que se autodenomina transexual se observa que su identidad subjetiva que había sido sistemáticamente negada y neutralizada por la colectividad debido en un primer momento a que pareciera que se antepone al sistema sexo-género bipolar excluyente de Occidente (basado en la diferenciación biológica para construir los papeles sociales, económicos, políticos, sexuales, genéricos, entre otros) por lo que son considerados como enfermos, transgresores, impostores del sexo y género que asumen de manera subjetiva en contraparte con el adjudicado a partir del ámbito médico-legal, reconocido por la familia y la sociedad en lo general. Mientras que en un segundo momento esa transgresión se vuelca en un reforzamiento al sistema (ese que en un principio los excluía) y que ahora los integra a través de un elaborado protocolo de congruencia sexo-genérica, que les permita asumir su cuerpo y sentir por medio de una identidad de género establecida y normalizada durante el proceso, roles y estereotipos tradicionales, de moda o comerciales. Sin embargo, se hacen evidentes las resistencias hacia el modelo binario en algunos casos y la aceptación en otros por parte de los propios actores sociales. Algunas investigadoras como Lamas [2018] retoman el tema y comienza a trabajar la transexualidad desde la bioética laica relacionada con aspectos biojurídicos y la necesaria crítica a las categorías de género y particularmente a la de mujer. Lizárraga [1987] se ha dado a la tarea de conceptualizar desde la antropología sexológica la identidad sexo-genérica como un continuo, la ego/sociodistonia [1989] y el análisis del transgénero [2001]. Mientras que desde la antropología sexual y el construccionismo social surgen interrogantes sobre ¿corregir el cuerpo o cambiar el sistema?, ¿vivir en un cuerpo equivocado? y ¿es necesaria una identidad sexo-genérica? que han tratado de dar respuesta autores como Vendrell [2009, 2010, 2019]; Peña [2011a y 2011b] y Peña y Hernández [2011], quienes mencionan que la noción sobre cuerpo también se construye socialmente, siendo sujeto de representaciones, significaciones y estereotipos tipificados que son normalizados y aprehendidos en el proceso de socialización, ya que, mediante la socialización primaria, según Berger y Luckman [1968], se va enseñando que el cuerpo es un medio que manifiesta necesidades, las que han de ser satisfechas, pero

mediante ciertas normas y en ciertos contextos, de ahí que proponen que es en el proceso de socialización que se van asumiendo las nociones sobre lo atractivo, lo sano, lo funcional, lo estético, lo bello que van acordes con los estereotipos y cánones considerados normales; indican que dentro del proceso de socialización se genera el de sexualización, a partir del cual el individuo interioriza que su cuerpo es sexuado, sujeto de deseo y necesidades, donde su expresión está mediatizada por las normas, valores, estereotipos y formas específicas de relaciones sociales establecidas para la vinculación afectiva y/o erótica, es decir, se construye la forma, el cómo, con quién y dónde se puede vincular una persona con otras sexualmente. Por lo que se pone de manifiesto el mecanismo social donde el cuerpo y la sexualidad son contruidos y regulados socialmente. Con la estructura social se regula la forma en que se concibe el ser, hacer, deber ser del cuerpo y la sexualidad por la mediación de las normas que se producen, transmiten y reproducen en las instituciones que llegan al individuo por medio de la socialización de la que es sujeto desde la niñez. Es por ello que se toman como punto de partida los contextos históricos, sociales, culturales específicos de los sectores poblacionales, es decir, se enmarca en las situaciones concretas de los sujetos de estudio al mismo tiempo que permite observar la interacción de las subjetividades e identidades específicas en el marco de la estructura social en particular en el marco de la ideología o cultura dominante [Peña *et al.* 2011].

Con el tiempo se han propuesto nuevas interrogantes sobre la transexualidad cuya problematización ya no se discute que si es una patología o si las personas están marginales al sistema sexo-género sino sobre si ¿es una expresión de contravalor o reforzamiento del sistema sexo-género?, ¿en dónde queda la experiencia histórica de frente a la subjetiva de ser mujer u hombre? y ¿la niñez trans por qué no se toma en cuenta? [Peña 2011a, 2011b]. Indudablemente la problematización ha avanzado y se ha ubicado entre las intervenciones de corte biomédico y legislativas a las que se ha enfrentado el estado y cuyas consecuencias ha padecido las personas trans que han resistido y se han fortalecido por el movimiento LGBTTTI y el movimiento *queer* que abonó argumentos a la causa trans al señalar que es por medio de la performatividad [Butler 2006] se pone en evidencia los ejercicios de exclusión, rechazo y marginación de las construcciones discursivas del modelo clínico y psicoanalítico de la transexualidad. Además de andar un largo camino para generar la movilización de despatologización y hacerse visibles buscando la inclusión social y el respeto a su dignidad.

Con base en este contexto¹¹ surgen varias interrogantes sobre si se debe considerar o no a la transexualidad como una tercera identidad, al respecto conforme la forma en que se abordan dichas identidades podríamos decir que no, ya que si el objetivo consiste en constituirse corporal, subjetiva, genéricamente y ser reconocidos legalmente como persona del sexo y género contrario (hombres o mujeres como se ven en Occidente) entonces la transexualidad sería sólo el proceso, la transición, la manifestación para dicho fin, que permite alcanzar una congruencia médico-legal a la discordancia entre la biología sexual y el cómo me siento hombre o mujer.

A la persona transexual se le ubica como un contravalor en el sentido que trastoca y viola los valores esencialistas y biologicistas adjudicados al cuerpo, sexo y su integridad en pro del bienestar, pero a la vez ratifica al sistema sexo-género que lo rechaza, juzga, critica, relega, desconoce y aísla. Así que se presenta su lucha y resistencia en dos sentidos: por una parte, el derecho a modificar el cuerpo y sexo para asumir una identidad de género —si así lo requiere— y por otra, la necesidad y derecho de su inclusión social al sistema establecido por medio de su personalidad jurídica, sin descartar el desconcierto que puede causar la autodefinición y expresión genérica en la configuración de la trayectoria histórica de los cuerpos sexuados y los géneros en sistemas binarios.

EL PARADIGMA JURÍDICO EN MÉXICO: JURISPRUDENCIA Y LEGISLACIÓN

El derecho como disciplina social que regula la conducta de los sujetos en sociedad también tiene normas jurídicas que sanciona la sexualidad y, como consecuencia, el sistema binario sexo-género, por medio del cual reconoce las categorías jurídicas de varón o mujer en México.¹² En el caso de las personas transgénero y transexuales el reconocimiento jurídico de su identidad sexo-genérica ha tenido una evolución jurisprudencial y legislativa, que a continuación escribimos brevemente.

El discurso jurídico de la transexualidad en México [Flores 2010a] tiene sus orígenes en la década de los años noventa del siglo pasado, donde los

¹¹ Contexto al que hay que sumar un amplio número de investigaciones sobre la subjetividad y cotidianidad de la vivencia trans e historias de vida descritas por los propios actores sociales.

¹² Países como Alemania, Inglaterra, Australia, entre otros, reconocen otras categorías jurídicas como la condición intersexual, otorgándole un carácter de estatus jurídico. También han existido precedentes en el Reino Unido y Australia que otorgaron la categoría de sexo neutro a personas transexuales.

tribunales han realizado un trabajo de aplicación e interpretación de normas jurídicas, así como principios generales del derecho. La lucha de las personas transexuales ha cobrado en los últimos años una mayor visibilidad en los pasillos de la justicia. La necesidad de contar con documentos de identidad es un derecho humano, pero también una obligación del Estado que se traduce en facilitar las herramientas necesarias que permitan hacer eficaz este derecho. Sin embargo, pocos son los asuntos de dominio público que nos permiten conocer el pensamiento judicial sobre la construcción de este derecho. Los casos más representativos son los juicios que se ventilan ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), que tiene la última palabra en los diversos temas (diversidad sexual) sujetos a su jurisdicción porque las sentencias que dicta no sólo son decisiones jurídicas, sino políticas que impactan a la sociedad y trascienden en el plano social, cultural y político de nuestro país.

ALGUNOS CASOS PARADIGMÁTICOS

El primer caso que conoció la SCJN en materia de transexualidad fue en 2008, cuando la 1ª sala de la SCJN hizo suya la facultad de atracción¹³ por considerar el asunto de relevancia y transcendencia nacional, haciéndose de conocimiento público el caso. Se plantearon aspectos de legalidad y constitucionalidad en el proyecto de sentencia [Silva *et al.* 2011] bajo el cargo del otrora ministro ponente Sergio Valls Hernández (+), habiéndose fallado el asunto en sesión pública el 6 de enero de 2009 el Pleno de la Corte, por medio del cual concedió el amparo y protección de la justicia federal por unanimidad de votos en el expediente número 6/2008 (amparo directo).

El tema central a discutir era la expedición de una nueva acta de nacimiento con el nombre y género que la persona reivindicaba con base en su identidad de género y que no revelara la condición de transexualidad; así como, la reserva del acta de origen o primigenia. La SCJN decidió que debía prevalecer el derecho de privacidad frente al de publicidad de los actos registrales del estado civil de las personas; sólo la persona transexual tiene la facultad de decidir a quién revelar su condición, salvo mandamiento judicial o ministerial. Este caso trajo consigo la emisión de tesis de jurisprudencias —en sentido amplio— que sirvieron, más adelante, para ser invocadas por los diversos tribunales del país en asuntos diversos, incluyendo la misma Corte y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH).

¹³ Facultad de atracción 3/2008 PS. Ponencia del ministro en retiro José Ramón Cossío Díaz.

El segundo caso lo resolvió la 1ª Sala de la SCJN bajo el amparo en revisión 1317/2017 a cargo de la ponencia de la ministra Norma Lucía Piña Hernández. El tema central para resolver fue la supuesta inconstitucionalidad del proceso jurisdiccional (no contencioso) en la legislación del Estado de Veracruz para el cambio de nombre (y sexo) por considerar que vulnera los derechos humanos de no discriminación, igualdad jurídica y libre desarrollo de la personalidad de las personas transexuales por no haber en la legislación del Estado un procedimiento administrativo para el cambio de su identidad sexo-genérica. El 17 de octubre de 2018 SCJN concedió el amparo y protección de la justicia federal por mayoría de votos, por considerar que son inconstitucionales los artículos que obligan a la persona a llevar, ante una autoridad jurisdiccional, el procedimiento relativo a la adecuación sexo-genérica del acta de nacimiento, rescatando algunos elementos del amparo 6/2008 que resolvió el pleno 10 años atrás sobre transexualidad y la reciente opinión consultiva OC-24/17 solicitada por Costra Rica sobre la orientación sexual e identidad de género que emitió la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH), ORDENÁNDOSE LA CREACIÓN DE UN PROCEDIMIENTO NO CONTENCIOSO O ADMINISTRATIVO COMO VÍA PARA EL EJERCICIO DEL DERECHO. Sobre esta opinión consultiva es importante destacar que la SCJN adopta el criterio, entre otros, de no pedir a la persona interesada constancia clínica que patologice su condición, ni documento alguno sobre procedimientos quirúrgicos u hormonales en el reconocimiento jurídico de la personalidad.

El tercer caso que conoció la 1ª sala de la SCJN fue la contradicción de tesis 130/2018, bajo la ponencia del ministro Luis María Aguilar Morales. El asunto se sesionó el 20 de febrero de 2019, donde por mayoría de votos se advirtió que no existía contradicción de tesis entre el cuarto Tribunal Colegiado del Decimoquinto Circuito, Primer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Décimo Sexto Circuito y Octavo Tribunal Colegiado de Circuito del Centro Auxiliar de la Primera Región. El tema para resolver era determinar si la rectificación del acta de nacimiento por adecuación de la identidad sexo-genérica debía resolverse por vía administrativa o un procedimiento judicial.

El cuarto caso lo conoció la 2ª Sala de la SCJN, bajo la ponencia del ministro Alberto Pérez Dayán, consiste en un amparo en revisión con el índice 101/2019, que fue sesionado con fecha 8 de mayo 2019 por medio del cual se concedió el amparo y protección de la justicia federal al quejoso por unanimidad, sosteniendo que el procedimiento administrativo de aclaración de actas que contempla la legislación del estado de Jalisco es susceptible de ser empleado por la autoridad registral, *mutatis mutandi*, para la eficaz

tutela del derecho a la identidad de personas con base en una identidad autopercibida.

El quinto caso que conoció la 2ª sala de SCJN fue la contradicción de tesis 346/2019 bajo la ponencia del ministro José Fernando Franco González Salas,¹⁴ sustentadas por el pleno del Decimoséptimo Circuito y el Primer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Decimosexto Circuito. El tema para resolver fue determinar la inconstitucionalidad del procedimiento jurisdiccional para modificar las actas de nacimiento por reasignación sexo-genérica, habiéndose sesionado el asunto el 21 de noviembre de 2019 con el que se sostuvo el siguiente criterio jurisprudencial de fecha 9 de diciembre de 2019, que al rubro dice: “Reasignación sexo-genérica. La vía administrativa registral es la idónea para la adecuación o expedición de las actas de nacimiento por ese motivo (legislación de los estados de Chihuahua y Guanajuato)”.¹⁵

El sexto caso en estudio, actualmente, que conoce la 1ª Sala, es el derivado de la facultad de atracción 622/2019 que ejerció la ponencia del ministro Juan Luis González Alcántara Carrancá el 22 de enero de 2020 donde se pretende resolver los juicios de amparo directo 657/2019, 658/2019 y 659/2019 del índice del Octavo Tribunal en Materia Civil del Primer Circuito. En el comunicado¹⁶ número 13/2020 de la misma fecha la SCJN advirtió sobre el ejercicio de su facultad de atracción de la 1ª Sala respecto de asuntos donde personas transgéneros demandaron a diversas personas morales una indemnización por daño moral derivado de la posible comisión de actos discriminatorios en su persona por haberseles exigido una identificación para el uso de baños públicos:

Al conocer este asunto existe la posibilidad de determinar si la asignación de un género dentro de los establecimientos abiertos al público en general (como “baño de mujeres” o “baño de hombres) es —o no— una distinción que se justifique en términos del derecho humano a la igualdad y a la no discriminación. También existe la posibilidad de que el asunto defina si el Estado mexicano tiene la obligación de implementar la construcción y/o modificación de los

¹⁴ Existió otra contradicción de tesis 401/2019 bajo la ponencia del ministro Franco González que quedó sin materia, habiéndose sesionado el 4 de diciembre de 2019 por la Segunda Sala.

¹⁵ *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 75, febrero 2020, Materia Administrativa y Constitucional, 2ª/J. 173/2019 (10ª), véase p. 894.

¹⁶ Los comunicados son fuente de divulgación no oficial. La única fuente oficial es el engrose en su versión pública.

baños dentro de los establecimientos abiertos al público en general para que sean neutros, y de responderse afirmativamente, permitiría perfilar las bases constitucionales mínimas que debe prever la regulación respectiva, ello con el propósito de evitar tratos discriminatorios, prohibidos por el artículo 1 constitucional [SCJN 2020: 1].

Con los casos que ha conocido la SCJN el derecho al reconocimiento jurídico de la identidad sexo-genérica y el libre desarrollo de la personalidad ha tenido una evolución, generándose la posibilidad de la expedición de una nueva acta de nacimiento y reserva del acta primigenia bajo el derecho de privacidad. También se ha cuestionado la vía por medio de la cual las personas pueden ejercitar su derecho: judicial o administrativa, allanándose a la opinión consultiva OC-24/17 sobre la orientación sexual e identidad de género que emitió la COIDH que privilegia las no contenciosas para la resolución de conflictos sobre la materia. Actualmente está sobre la mesa el derecho a la no discriminación de personas trans en el uso de baños públicos acorde con su identidad de género. Todo este trabajo por parte de los operadores de impartición de justicia por medio de su aplicación e interpretación jurídica, pueden ayudar a establecer criterios orientadores para generar cambios legislativos sobre la materia. Sin embargo, a 12 años de distancia del primer caso sobre transexualidad todavía quedan varios derechos pendientes de las personas trans por ventilarse ante los tribunales: derechos civiles, sociales y políticos, aunque este último está en construcción. Empero, a razón de la lucha social de diversos sectores de la sociedad civil organizada, el próximo derecho que tocará la puerta de la COIDH, tarde o temprano, será: el derecho de la infancia trans.

TRABAJO LEGISLATIVO

Con base en el cambio del paradigma constitucional en derechos humanos publicado en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el 10 de junio de 2011 la construcción jurídica del derecho al reconocimiento jurídico de la identidad ha tenido un desarrollo en términos de derechos humanos que ha posibilitado a un mayor número de personas transgénero y transexuales acceder al cambio de su identidad sexo-genérica. Sin embargo, previo a esta reforma constitucional, podemos señalar el trabajo legislativo en el ámbito federal sobre la primera iniciativa que se presentó el 25 de abril de 2006 ante la LIX Legislatura del Congreso de la Unión en la que se contemplaba una reforma al artículo 4 constitucional, diversas modificaciones al Código Civil Federal y la creación de una Ley Federal de Identidad de Género para

elevarse a rango constitucional el derecho a “la identidad sexual”¹⁷ y crear una ley reglamentaria.

La segunda iniciativa fue presentada el 16 marzo y 13 de junio de 2007 en la LX Legislatura del Congreso Federal, muy parecida a la anterior, con la salvedad de contemplar reformas a la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación con el objeto de establecer como causa de discriminación específica la identidad y expresión de género.

Más adelante se presentó en el ámbito local en la Ciudad de México (CDMX) una iniciativa conjunta de la sociedad civil por medio del órgano legislativo el 31 de enero de 2008 ante la IV Legislatura de la otrora Asamblea Legislativa del Distrito Federal, que tenía como propósito reformar, modificar y adicionar diversas disposiciones al Código Civil, Código de Procedimientos Civiles, Código Penal y Ley de Salud con el propósito de obtener el reconocimiento jurídico de la identidad sexo-genérica con la expedición de una nueva acta de nacimiento y la reserva del acta primigenia, así como establecer un juicio especial para el ejercicio del derecho subjetivo. Meses después se presentó ante la misma Asamblea una segunda iniciativa por parte del poder legislativo el 28 de mayo de 2008, que sólo contemplaba reformas al Código Civil y Código de Procedimientos Civiles, ambos del Distrito Federal.

Finalmente, el producto de estas dos iniciativas locales se vio plasmado en la otrora Gaceta Oficial del Distrito Federal (GODF) el 10 octubre de 2008 con la creación del juicio especial (no contencioso) de levantamiento de nueva acta de nacimiento para la concordancia sexo-genérica y el correlativo derecho subjetivo plasmado en el Código Civil para el reconocimiento jurídico de la identidad de género, exigiéndose como requisitos de procedibilidad para el ejercicio de la acción la presentación de dos dictámenes periciales a cargo de peritos especialistas en procesos de concordancia sexo-genérica. Cabe señalar que esta reforma permitía a los menores de edad por conducto de sus representantes legales hacer valer sus derechos para el reconocimiento de su identidad.¹⁸ Entre los casos paradigmáticos de conocimiento público sobre menores de edad está el relatado por Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación (COPRED) en su pronunciamiento No. 13 del 10 de noviembre de 2015:

¹⁷ Léase “identidad sexo-genérica”.

¹⁸ COPRED reconoce el enfoque de derechos humanos con el cual TSJDF resolvió el caso de una niña transgénero. Pronunciamiento No. 13 del 10 noviembre 2015. Consultado el <<https://www.copred.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/copred-reconoce-el-enfoque-de-derechos-humanos-con-el-cual-el-tsjpgf-resolvio-el-caso-de-una-nina-transgenero>>.

El Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (COPRED) reconoce el enfoque de derechos humanos con base en el cual el Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal (TSJDF) emitió una sentencia a favor de una niña de ocho años de edad, a quien se le reconocerá legalmente su identidad genérica, la cual es distinta al sexo biológico con el que naciera. El COPRED subraya que éste es un hecho histórico que sin duda marca un avance importante en la construcción del respeto al derecho a la identidad de género y a los derechos de la infancia en nuestra ciudad, toda vez que a la niña se le elaborará un acta de nacimiento donde constará su nuevo nombre y su identidad femenina [COPRED 2015: 1].

Sin embargo, con la reforma de 5 de febrero de 2015 publicada en la GODF (hoy CDMX) en la que se crea el procedimiento administrativo¹⁹ para el levantamiento de una nueva acta por reasignación para la concordancia sexo-genérica sólo se faculta a las personas mayores de edad ejercer este derecho “auto-percibido”, dejando a interpretación jurídica la existencia de la vía jurisdiccional para el reconocimiento de la identidad legal de menores de edad [Rubio *et al.* 2015], toda vez que no se derogó el procedimiento jurisdiccional, lo que representa diversas implicaciones negativas para la integridad de éstos, ya que resulta re-victimizante y patologizante contrario al criterio en derechos humanos plasmado en la opinión consultiva OC-24/17 COIDH del 24 de noviembre de 2017.

Ante esta incertidumbre jurídica sobre los menores,²⁰ la sociedad civil organizada por conducto del poder legislativo presentó ante el Primer Parlamento de Mujeres de la CDMX el 24 de febrero de 2019 una iniciativa para ser estudiada por las Comisiones Unidas de Atención al Desarrollo a la Niñez y Derechos Humanos, las cuales elaboraron un dictamen en positivo el 24 de abril de 2019 ante el pleno. Asimismo, el 30 de abril de 2019 se exhibió una nueva iniciativa ante el I Legislatura del Congreso de la CDMX en favor del reconocimiento de las infancias trans y más adelante, el 10 de octubre de 2019, se presentó otra iniciativa²¹ por parte de la Comisión de

¹⁹ Los estados que contemplan un procedimiento administrativo son: CDMX, Coahuila, Colima, Hidalgo, Michoacán, Nayarit, Oaxaca, San Luis Potosí, Tlaxcala, Sonora, Chihuahua (vía jurisprudencia) y Quintana Roo y Jalisco (son 13 estados al 30 noviembre 2020).

²⁰ Opinión consultiva 2/2017 y 5/2018 del Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la CDMX (COPRED).

²¹ La iniciativa presentada el 10 de octubre de 2019 es la misma iniciativa que se presentó ante el Parlamento de Mujeres el 24 de febrero del mismo año.

Igualdad de Género con el objeto que los menores de edad puedan acceder al levantamiento de una nueva acta de nacimiento para el reconocimiento de su identidad de género por conducto de sus representantes legales en vía administrativa, habiéndose elaborado un dictamen en positivo por las Comisiones Unidas de Igualdad de Género y Administración y Procuración de Justicia, con fecha 14 de noviembre de 2019, que en su parte conducente dice:

Artículo 135 QUATER. Además de lo señalado en el artículo anterior, para el levantamiento del acta correspondiente, se deberá cumplir con los siguientes requisitos:

I. Ser de nacionalidad mexicana.

II. Tener al menos 18 años de edad cumplidos. Las niñas, niños y personas adolescentes, podrán solicitar el levantamiento de una nueva acta de nacimiento para el reconocimiento de identidad de género, en compañía de por lo menos alguna de las personas que ejerzan sobre éstas la patria potestad o tutela. La Juez o Juez [del registro Civil] entrevistará a la niña, niño o adolescente para que manifieste su voluntad, libre e informada. La entrevista, deberá desarrollarse en la medida de lo posible en el lugar que no represente un ambiente hostil para sus intereses sino por el contrario, donde se garantice un ambiente respetuoso y seguro para expresar libremente su voluntad.

III. Desahogar en el Juzgado del Registro Civil, la comparecencia que se detalla en el reglamento y el manual de procedimientos del Registro Civil. En el caso de niñas, niños y adolescentes, la comparecencia se llevará a cabo con la presencia de por lo menos alguna de las personas que ejerzan la patria potestad o tutela, también deberán estar presentes personas representantes de la Defensoría de los Derechos de la Infancia, de Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia en la Ciudad de México y una persona especialista en estudios de género, designada por el Juzgado del Registro Civil [Comisiones Unidas de Igualdad de Género 2019: 26].

Más adelante, en octubre de 2020, se presentó una propuesta de modificación al dictamen en positivo de las Comisiones Unidas, fijándose la edad mínima de 11 años para que el menor en compañía sólo de un progenitor o persona que ejerza la patria potestad acuda al Registro Civil a solicitar su nueva acta; mientras que los niños y niñas menores de 11 años deberán acudir con ambos progenitores para su tramitación. También, dentro de la reserva para discusión se deja incólume el procedimiento del juicio especial

de levantamiento de nueva acta por reasignación para la concordancia sexo-genérica (herencia de la reforma de 2008), permitiendo de manera facultativa al peticionario la vía judicial o administrativa para su reconocimiento legal y que en lo conducente señala:

Art 135 QUATER. Además de lo señalado en el artículo anterior, para el levantamiento del acta correspondiente, se deberá cumplir con los siguientes requisitos:

I...

II. Tener al menos 18 años de edad cumplidos Las niñas, niños y personas adolescentes, a partir de los 11 años cumplidos, podrán solicitar el levantamiento de una nueva acta de nacimiento para el reconocimiento de su identidad de género, en compañía por lo menos de una de las personas que ejerzan sobre éstas la patria potestad o tutela. En el supuesto de ser menores de los 11 años, deberán ir acompañados de ambos padres o de la persona que ejerza la patria potestad.

La Jueza o Juez [del Registro Civil] entrevistará a la niña, niño o adolescente, garantizando que manifieste su voluntad, libre e informada con el fin de evitar cualquier tipo de vicio en la decisión del menor [...] [Comisiones Unidas de Igualdad de Género 2019: 3].

Por otra parte, el pasado 29 de octubre de 2020, mediante decreto publicado por el Gobernador Constitucional del Estado de Jalisco, se realizaron una serie de modificaciones al reglamento del Registro Civil por medio del cual, en sede administrativa, posibilita la modificación de datos personales contenidas en las actas del estado civil de las personas conforme a la identidad de género auto-percibida para mayores y menores de edad trans. Este acuerdo tuvo por base, entre otras consideraciones, la ejecutoria federal de la 2ª Sala de la SCJN de fecha 8 mayo de 2019 bajo el índice 101/2019 amparo en revisión,²² con el que se establecieron los razonamientos jurídicos de fondo para que el Ejecutivo local, en usos de sus facultades, llevara a cabo las reformas al reglamento, estableciendo en su considerando x del decreto publicado:

De igual forma, la Segunda Sala, al resolver el amparo en revisión 101/2019 sobre la negativa de emitir una nueva acta por identidad de género tramitada por el Ayuntamiento de Tlajomulco de Zúñiga, Jalisco, consideró a la vía ad-

²² Véase el caso cuarto de los casos paradigmáticos de la SCJN del presente artículo.

ministrativa registral como la idónea para salvaguardar el derecho humano a la identidad, ya que era susceptible de cumplir con los estándares de: (i) privacidad; (ii) sencillez; (iii) expedites; y (iv) la adecuada protección de la identidad de género mediante la emisión de una nueva acta de nacimiento y, que si bien la legislación del Estado de Jalisco no contempla el supuesto específico de emisión de una nueva acta de nacimiento por identidad de género, en aplicación directa de la Constitución, el ejercicio integrador de un procedimiento de tal naturaleza debe realizarse en la vía administrativa [SCJN 2019; GEJ 202: sección II, 13].

Asimismo, del contenido de la reforma se observa que rescata algunos elementos del dictamen en positivo de las Comisiones Unidas de Igualdad de Género y Administración y Procuración de Justicia de la I Legislatura del Congreso de la CDMX, para establecer en el cuerpo del decreto por lo que refiere a menores de edad lo siguiente:

Artículo 40. Además de los documentos señalados en el artículo anterior, para el levantamiento del acta correspondiente se deberá cumplir con los siguientes requisitos:

I. Ser de nacionalidad mexicana; y

II. Tener acta de nacimiento registrada en cualquier estado de la República Mexicana.

Para las personas que tengan menos de 18 años de edad cumplidos al momento de iniciar el trámite, además deberán presentar escrito de quien ejerza la patria potestad o tutor en el que exprese su consentimiento para la modificación.

De esta manera, el estado de Jalisco se convierte en la primera entidad federativa en instaurar un procedimiento administrativo para el reconocimiento jurídico de la personalidad conforme a la identidad de género auto-percibida de menores de edad, en cumplimiento de estándares internacionales en materia de DDHH y acorde con criterios de interpretación constitucional del máximo Tribunal de Justicia. Así pues, el escenario legislativo y jurisprudencial de México ha evolucionado y, que a diferencia de la coyuntura política, social y jurídica que permitió el reconocimiento legal de las personas transexuales mayores de edad en el año 2008 [Flores 2010b], hoy el nuevo paradigma constitucional en DDHH abre nuevos intersticios que posibilitan criterios de interpretación jurídica de avanzada en pro de los derechos de la infancia y adolescencia trans, que en vía legislativa y, posiblemente jurisprudencial, materialicen los derechos humanos en poblaciones en situación de vulnerabilidad para brindar una mayor certeza y seguridad jurídica.

CONCLUSIONES

La identidad de género ha tenido una evolución dentro del sistema jurídico mexicano. Desde la construcción del derecho a la identidad sexual pasando por la concordancia sexo-genérica hasta llegar a la identidad de género auto percibida. Estas categorías “metajurídicas” han servido para el reconocimiento de la identidad legal de personas transgénero y transexuales, en especial, personas mayores de edad. Sin embargo, no podemos soslayar el esfuerzo de la infancia trans para resolver la aporía de la transexualidad que reivindica para sí un nuevo paradigma clínico-jurídico libre de patologización y procesos kafkianos ante el sistema hegemónico binario sexo-género que busca depositar a los sujetos sexuados dentro de la taxonomía de macho-hembra/varón-mujer. La infancia trans está ante una gran disyuntiva: generar nuevas identidades subjetivas performativas que no obedecen a la lógica del sistema sexo-género o alienarse al sistema binario dentro del nuevo paradigma: a) el biomédico que ha dejado atrás la patología mental para inscribirse en la lógica de la salud sexual y b) el jurídico que abandera la autopercepción en términos de derecho humanos como argumento principal en sus resoluciones judiciales. La participación del saber biomédico abandona lo forense para volver a la clínica a generar (posiblemente) nuevas categorías de patologización; mientras que la ciencia jurídica deja atrás el proceso jurisdiccional para inscribirse en la lógica de los Derechos Humanos al amparo de la vía administrativa sobre la autopercepción del sujeto sexuado.

Sin embargo, es necesario generar nuevos marcos de comprensión de la infancia y adolescencia trans con las disciplinas antropológicas mediante modelos bioculturales y socioculturales que hagan eficaz el uso, goce y ejercicio del derecho humano al reconocimiento y libre desarrollo de la personalidad, mediante una visión sistémica con un enfoque de género, diferencial y especializado, en alcance de las herramientas de la transversal de los derechos humanos y la interseccionalidad. De este modo se reconocerá el interés superior de los menores que reivindican para sí el género auto percibido, reduciendo obstáculos formales de observancia que impiden el reconocimiento legal. Sólo mediante la comprensión de la sexualidad con modelos diferenciales, la ciencia jurídica cumplirá la función social de regulación de conductas en apego al nuevo paradigma constitucional de DDHH desde una visión racionalista y laica que se apoye en el conocimiento científico y no dogmático. Y en el caso de la infancia trans, posibilite el ejercicio de otros derechos de diferente naturaleza como: sociales y económicos, abriendo la puerta a formas de regulación jurídica diversa e interpretación legal a través de pensamientos de avanzada.

REFERENCIAS

Asociación Americana de Psiquiatría (APA)

2013 *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5)*. APA. Arlington.

Benjamin, Harry

1966 *The transsexual phenomenon*. The Julian Press Inc. Publishers. Nueva York.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas

1968 *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.

Braunstein, Néstor

2015 *Clasificar en psiquiatría*. Siglo XXI. México.

Brayboy, Duane

2017 Two spirits, one heart, five genders. *Indian country today*. <https://indian-countrytoday.com/archive/two-spirits-one-heart-five-genders-9UH_xnbfVEWQHWkjNn0rQQ>. Consultado el 20 de julio de 2021 [PDF].

Butler, Judith

2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós. Buenos Aires.

2006 *Deshacer el género*. Paidós. Barcelona.

Chiland, Colette

1999 *Cambiar el sexo*. Biblioteca Nueva. Madrid.

Comisiones Unidas de Igualdad de Género y de Administración y Procuración de Justicia

2019 Proyecto dictamen en sentido positivo por las que se reforman y derogan diversas disposiciones para el Código Civil y del Código de Procedimientos Civiles, ambos para el Distrito Federal, 14 noviembre. I Asamblea del Congreso de la Ciudad de México. México.

Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación (COPRED)

2015 COPRED reconoce el enfoque de derechos humanos con el cual TSJDF resolvió el caso de una niña transgénero. Pronunciamento No. 13 del 10 noviembre 2015. <<https://www.copred.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/copred-reconoce-el-enfoque-de-derechos-humanos-con-el-cual-el-tsjdf-resolvio-el-caso-de-una-nina-transgenero>>. Consultado el 20 de marzo de 2021.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH)

2017 Opinión Consultiva oc-24/17 solicitada por la República de Costa Rica, consistente en la Identidad de Género e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo, 23 noviembre. Corte Interamericana de Derechos Humanos. <http://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf>. Consultado el 13 de marzo de 2021 [PDF].

Díaz Cuervo, Jorge

- 2008 Iniciativa con proyecto de decreto que reforma, modifica y adiciona diversas disposiciones del Código Civil, Código de Procedimientos Civiles, Código Penal, Ley de Salud todos del Distrito Federal, 31 de enero. IV Legislatura de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal. México.

Faure-Oppenheimer, Agnes

- 1986 *La elección del sexo. A propósito de las teorías de Robert J. Stoller.* Akal. Madrid.

Fisk, Norman

- 1973 Gender dysphoria syndrome-the conceptualization that liberalizes indications for total gender reorientation and implies a broadly based multi-dimensional rehabilitative regimen. *West J. Med*, 120: 386-391.

Flores Ramírez, Víctor Hugo

- 2009 *La situación de la transgeneridad y transexualidad en México en la legislación mexicana a la luz de los instrumentos jurídicos internacionales.* CONAPRED. México.
- 2010a El debate jurídico del cambio del sexo en cuerpo, salud y sexualidad, en *Memorias de la V Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, Yesenia Peña y Lilia Hernández (coords.). INAH. México: 113-124.
- 2010b El tridimensionalismo jurídico de la transexualidad. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1 (2): 41-50.

Foucault, Michel

- 1999 *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, vol. 1. Siglo XXI.* México.

Freud, Sigmund

- 1986 *Obras completas, tomo XII. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (caso Schreber). Trabajos sobre teorías psicoanalíticas y otras obras (1911-1913).* Editorial Amorrortu. Buenos Aires.

Frignet, Henry

- 2003 *El transexualismo.* Nueva Visión. Buenos Aires.

Gobierno del Estado de Jalisco (GEJ)

- 2020 Acuerdo del Gobernador Constitucional del Estado de Jalisco mediante el cual se modifica el reglamento del registro civil del Estado de Jalisco de fecha 27 octubre 2020, Decreto 29 octubre 2020. *Periódico Oficial del Estado de Jalisco, Tomo CCCXCIX, 22, Sección II:* 10-17.

Gómez, Águeda y Gutiérrez Natividad

- 2020 Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: apuntes etnográficos para la reflexión. *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, (2): 115-141.

Gutiérrez, Ana

- 2015 *Identidades trans femeninas. Sociabilidades, internet, narrativas y tránsitos de género en la ciudad de México.* El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos. México.

Herd, Gilbert

1994 *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*. Zone Books. Nueva York.

Hernández, Lilia y Peña Edith Y.

2011 El construccionismo social y la antropología de la sexualidad. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, primera época, 1 (3): 155-171.

Kay, Martin y Voorhies, Barbara

1978 Sexos supernumerarios, en *La mujer: un enfoque antropológico*, Martin Kay y Barbara Voorhies (eds.). Anagrama. Barcelona: 81-100.

Kenndy, Hubert

1988 Ulrichs: the life and works of Karl Heinrich Ulrichs, Pioneer of the Modern Gay Movement by Hubert Kennedy (1988-06-06). Alyson Publications Inc. Nueva York.

Lacan, Jacques

1971 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. Barcelona.

Lamas, Marta

2018 Laicidad e identidad de género. El caso de la transexualidad, en *Bioética Laica. Vida, muerte, género, reproducción y familia*, María de Jesús Medina y Pauline Capdevielle (coords.). UNAM-IIIJ. México: 117-135.

Lizárraga Cruchaga, Xabier

1987 La identidad sexo-genérica: un continuo, en *Estudios de antropología biológica (III Coloquio de Antropología Física Juan Comas, 1984)*. María Elena Sáenz y Xabier Lizárraga (eds.). UNAM. México: 383-403.

1989 En torno al concepto de sociodistonia y las preferencias sexo-eróticas, en *Estudios de antropología biológica (IV Coloquio de Antropología Física Juan Comas, 1984)*, Carlos Serrano y María. Elena Salas (eds.). UNAM. México: 703-726.

2001 El transgénero: un hipertexto. *Cuicuilco*, 8 (23): 51-66.

Malinowski, Bronislaw

1927 (1961) *Sex and Repression in Savage Society*. Routledge. London.

1929 (1975) *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*, Gregorio Marañón (pról.). Ediciones Morata. Madrid.

Mancini, Elena

2010 *Magnus hirschfeld and the quest for sexual freedom: a history of the First International Sexual Freedom Movement*. Critical, Studies in Gender, Sexuality and Culture, Palgrave Macmillan. Nueva York.

Mead, Margaret

1935 (2006) *Sexo y temperamento*. Paidós. Buenos Aires.

Mejía, Norma

2006 *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Ediciones Balleterra. Barcelona.

Miano, Marinella

2003 *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*. CONACULTA, INAH, Plaza y Valdés. México.

Money, John, Joan G. Hampson y John L. Hampson

1957 Imprinting and the establishment of gender role. *AMA Archives of Neurology and Psychiatry*, (77): 333-336.

Morrison, James

2015 *DMS-5: guía para el diagnóstico clínico*. Editorial Manual Moderno. México.

Muñoz Santini, Inti

2006 *Iniciativa que reforma el artículo 4 constitucional y diversas disposiciones del código civil federal y crea la Ley Federal de Identidad de género, 25 abril*. LIX Legislatura del H. Congreso de la Unión. México.

Nieto Piñero, José

1998 *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Tallas Ediciones. Madrid.

2008 *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Ediciones Balleterra. Barcelona.

2013 Despsiquiatrizar al transgénero, en *Transexualidad, adolescencias y educación: miradas multidisciplinares*, Octavio Moreno Cabrera y Luis Puche Cabezas (eds.). Editorial Egales. Madrid: 49-70.

Peña Sánchez, Edith Yesenia

2011a *Transexualidad: ¿patología, identidad o proceso?* *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1 (3): 68-88.

2011b *La transexualidad ¿contravalor o reforzamiento del sistema sexo-género?*, en *Mujeres: miradas interdisciplinares*, María Rodríguez-Shadow y Lilia Campos (eds.). México. Centro de Estudios Antropológicos de la Mujer: 107-124.

Peña Sánchez, Edith Yesenia y Lilia Hernández Albarrán

2011 *Las prisiones del sujeto sexuado en la transexualidad*, en *Diversidad sexual: justicia, educación y salud Memorias de la VI Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, Edith Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán (coords.). INAH. México: 195-212.

Rubio Rodríguez, Olivia y Víctor Flores Ramírez

2015 *Los claroscuros del nuevo procedimiento administrativo de la identidad jurídica de personas trans en Derecho a la diversidad sexual e identidad de género*. *Dfensor. Revista de Derechos Humanos*, (3):16-23.

Sánchez Camacho, David

2007 *Iniciativa que forma del artículo 4 constitucional sobre los derechos humanos y civiles de las personas transgénero y transexuales, 13 junio*. LX Legislatura del H. Congreso de la Unión. México.

- 2007 *Iniciativa que forma diversas disposiciones del Código Civil Federal y Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación y crea la Ley Federal de Identidad de género, 6 marzo. LX Legislatura del H. Congreso de la Unión. México.*

Secretaría de Salud (SS)

- 2019 *Protocolo para el acceso sin discriminación a la prestación de servicios de atención médica de poblaciones lésbico, gay, bisexuales, transexuales, travesti, transgénero e intersexual y guías de atención específica. DT versión IV/19. SS y CC-INSHAE. México.*

Silva Meza, Juan y Sergio Valls Hernández

- 2011 *Transexualidad y matrimonio y adopción de parejas del mismo sexo. Criterios de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Porrúa. México.*

Soto Maldonado, Paula

- 2019 *Iniciativa con proyecto de decreto por la que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones del Código Civil para el Distrito Federal y del Código de Procedimientos Civiles para el Distrito Federal, 10 octubre. I Asamblea del Congreso de la CDMX. México.*

Soto Maldonado, Paula, Temístocles Villanueva Ramos y E. Santillán Pérez

- 2020 *Reserva de ley para discusión en particular del Dictamen con proyecto de decreto por el que se reforman y derogan diversas disposiciones del código civil y código de procedimientos civiles ambos del Distrito Federal. 8 octubre 2020. México. I Asamblea del Congreso de la CDMX. México.*

Stoller Robert

- 1968 *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity. Routledge. Londres.*

Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN)

- 2008 Pleno, Amparo directo 6/2008. Ponencia del ministro Sergio Valls Hernández. Engrose de fecha 6 de enero de 2019. Secretaria Laura García Velasco. Amparo unanimidad de votos. <<http://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=100190>>. Consultado el 30 de marzo de 2021 [PDF].
- 2018 1ª Sala, amparo en revisión 1317/2017. Ponencia de la ministra Norma Lucía Piña Hernández. Engrose de fecha 17 octubre de 2018. Secretaria María Cristina Martín Escobar. Amparo por mayoría de votos. Voto en contra del ministro Jorge Pardo Mario Rebollo. <<http://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=228350>>. Consultado el 15 de febrero de 2021 [PDF].
- 2019 1ª Sala, Facultad de atracción 622/2019. Ponencia del ministro Juan Luis González Alcántara Carrancá, Engrose de fecha 22 de enero de 2020. Secretario Pablo Francisco Muñoz Díaz. <<http://www2.scjn.gob.mx/Consul>

- taTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=262779>. Consultado el 5 de abril de 2021 [PDF].
- 2019 2ª Sala, Amparo en revisión 101/2019. Ponencia del ministro Alberto Pérez Dayán, Engrose de fecha 8 mayo 2019. Secretario Isidro Muñoz Acevedo. <<https://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=250172>>. Consultado el 10 de junio de 2021 [PDF].
- 2019 2ª Sala, Contradicción de tesis 346/2019, Ponencia del ministro José Fernando Franco González-Salas, Engrose de fecha 21 de noviembre de 2019. Secretario. Salvador Alvarado López. <<http://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=259865>>. Consultado el 30 de marzo de 2021 [PDF].
- 2019 2ª Sala, Contradicción de tesis 401/2019. Ponencia del ministro José Fernando Franco González-Salas, Engrose de fecha 4 de diciembre de 2019. Secretario. Salvador Alvarado López. <<http://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=262061>>. Consultado el 5 de abril de 2021 [PDF].
- 2020 1ª Sala, Contradicción de tesis 130/2018. Ponencia del ministro Luis María Aguilar Morales. Engrose de fecha 20 de febrero de 2020. Secretaria Liliana Hernández Paniagua. Votos en contra de los ministros Alfredo Gutiérrez Ortiz Mena y Juan Luis González Alcántara Carrancá. <<http://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=235179>>. Consultado el 30 de marzo de 2021 [PDF].

Ulrichs, Karl Heinrich

- 1994 *Forschungen über dar Rätsal der manmännlinchen Liebe*. Verlag rosa Winkel. Berlín.

Uribe Olivares, Raúl

- 2018 *Fisiopatología, la ciencia del porqué y cómo*. Elsevier. España.

Vendrell Ferré, Joan

- 2009 ¿Corregir el cuerpo o cambiar el sistema? La transexualidad ante el orden de género. *Sociología*, 24 (69): 61.78.
- 2010 “Vivir en el cuerpo equivocado”: Prenociones incuestionadas en las intervenciones biomédicas y legislativas sobre la transexualidad, en *La medicina social en México, vol. V. Género, sexualidad, violencia y cultura*, Florencia Peña-Saint Martín y Beatriz León Parra (coords). ENAH, INAH, EON. México: 22-36.
- 2019 El cambio de la identidad sexo-genérica. *Inventio*, 14 (34): 45-56.

Villanueva Ramos, Temístocles

- 2019 *Iniciativa con proyecto de decreto por la que se reforman y derogan diversas disposiciones del Código Civil y del Código de Procedimientos Civiles ambos para el Distrito Federal en favor del reconocimiento de las infancias trans en la CDMX*. México.

World Professional Association for Transgender Health (WPATH)

2012 *Normas para la atención de la salud de personas trans y con variabilidad de género, versión SOC-7*. World Professional Association for Transgender Health (WPATH). <https://www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/SOC%20V7_Spanish.pdf>. Consultado el 10 de marzo 2021 [PDF].

Zubiaur, Ibon

2007 *Pioneros de la homosexualidad*. Anthropos Editorial. Barcelona.

Saber-hacer para vender. Mujeres, producción y comercio en Juchitán de Zaragoza

Verónica Itandehui Juárez-Acevedo*
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

RESUMEN: *El artículo analiza las principales estrategias que las mujeres desplegaron para reactivar el comercio y obtener ingresos ante la destrucción material motivada por el terremoto del 7 de septiembre de 2017 en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. A partir de la etnografía realizada entre 2017 y 2018 el texto desarrolla, en primer lugar, el “saber vender” como uno de los trabajos vitales de las juchitecas; posteriormente muestra el proceso de activación del comercio después del desastre, haciendo énfasis en el papel que el mercado tiene en la vida comunitaria femenina; luego se presentan los principales trabajos de producción que realizan las mujeres; y, por último, se revelan las tensiones y dificultades que surgen cuando se opta por migrar en búsqueda de ingresos.*

PALABRAS CLAVE: *Mujeres, comercio, mercado, terremoto, Juchitán de Zaragoza.*

Know-how to sell.
Women, production and trade in Juchitán de Zaragoza, Oaxaca

ABSTRACT: *The article analyzes the main strategies that women deployed to reactivate trade and obtain income, faced with the material destruction caused by the earthquake of September 7, 2017., in Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, Mexico. Based on ethnography carried out in 2017 and 2018, the text initially develops the theme of the ability of “knowing how to sell” as one of the vital jobs of Juchiteca women; subsequently, it covers the process of reactivating trade after the disaster, emphasizing the role that the public market has in female community life; thereafter, the*

* ita.juav@gmail.com

main production jobs carried out by women are presented; and, finally, the paper highlights the tensions and difficulties that arise when choosing to migrate in search of income.

KEYWORDS: *Women, commerce, market, earthquake, Juchitán de Zaragoza.*

INTRODUCCIÓN

Juchitán es prospero, Juchitán no se quedó sin comer porque su principal fuente es el comercio entre la misma gente. Y es trabajo de la mujer. La mujer es quien se encarga de transformar y vender las materias primas. Difícilmente vas a ver a un hombre que esté vendiendo, eso lo hacen las mujeres, ellas saben vender [Óscar 2018, entrevista].

El comercio es la principal fuente de ingresos en Juchitán [Miano 2002; Acosta 2007; Dalton 2010]. Las mujeres son las que se dedican a transformar y vender los productos porque, históricamente, la división sexual del trabajo local se ha construido asignando para ellas las labores relacionadas con el comercio, mientras que los hombres se encargan de obtener materia prima en el campo, el mar o la industria [Miano 2002]. Cada día las juchitecas ofrecen productos como tamalitos de elote, pescado, camarón, totopo, curados de fruta o bordados. De hecho, el comercio marca el ritmo de la vida en gran medida.

El 7 de septiembre de 2017 un terremoto de 8.2 grados en escala Richter sacudió al país e impactó gravemente a Juchitán de Zaragoza, el centro económico más importante de la región del Istmo de Tehuantepec del estado de Oaxaca. Las casas y los medios de producción quedaron destruidos; los mercados se derrumbaron y la mayoría de las personas perdieron su empleo porque sus centros de trabajo se desplomaron. En ese contexto, generar ingresos para satisfacer las necesidades básicas no era sencillo.

El objetivo de este artículo es analizar las estrategias que las mujeres desplegaron para reactivar el comercio y obtener ingresos después del terremoto. En ese sentido, busco dar cuenta de los saberes, la organización y la experiencia que toman forma y se manifiestan en la labor de comerciar y que, en un contexto de desastre, resultan vitales para sostener la existencia comunitaria.

METODOLOGÍA

Este trabajo parte de un enfoque etnográfico que busca acercarse al lenguaje, los conocimientos y la subjetividad local [Rockwell 2009]. Para cons-

truir el análisis, parto de la teoría del punto de vista y de los conocimientos situados [Haraway 1995; Harding 1998] como recursos epistemológicos, pues busco narrar desde el punto de vista de las mujeres los aprendizajes, los sentires y las dificultades a las que se enfrentan al hacerse cargo del comercio y sostener a Juchitán en condiciones de desastre.

Realicé el trabajo de campo entre 2017 y 2018, utilicé la observación participante y las entrevistas a profundidad como principales técnicas de investigación. Según Guber, la observación participante facilita el análisis crítico de los conceptos teóricos y permite anclarlos en la realidad concreta [2001], esta técnica me permitió comprender el sentido profundo que tiene el comercio en las juchitecas y dar cuenta de su continuidad temporal. Para nutrir y fortalecer mis observaciones hice uso de la entrevista a profundidad pues permite “comprender a detalle las percepciones de las entrevistadas o profundizar en el conocimiento de situaciones pasadas o presentes desde su perspectiva” [Restrepo s/f.: 2].

Con el fin de este artículo, utilizo 10 entrevistas semiestructuradas que me permitieron ahondar en las vivencias, preocupaciones y anhelos, así como en los sentidos y significados que las mujeres les dan a su trabajo y las particularidades que éste tiene en condiciones de desastre. Cabe destacar que las voces y los nombres de las mujeres que aparecen en este texto fueron plasmadas con fidelidad, como parte de un esfuerzo por visibilizar, reconocer y politizar su experiencia, saberes y sentires al hacerse cargo del trabajo que implica comerciar.

1. SABER VENDER: EL TRABAJO VITAL DE LAS JUCHITECAS

La gente juchiteca obliga más a las hijas a trabajar para ayudar en los gastos de la casa, desde chiquitas. Por ejemplo, en el mercado la mamá compra una caja de jitomate, le llena un canasto y le dice “ve a venderlo por todo el mercado y si no lo acabas ve a venderlo por el pueblo”. Y la niña trae el dinero [...]. La creencia nuestra es “vende para que tengas para comprarte unos aretes de oro y esos aretes de oro te van a servir después, cuando lo necesites, para que puedas comer” [Na¹ Lugarda 2018, entrevista].

En Juchitán las mujeres mayores enseñan a las más pequeñas a vender, les dan consejos para facilitar sus labores y lograr que su desempeño sea

¹ *Na* es una palabra en zapoteco cuyo significado es “señora” y en Juchitán se usa para referirse con respeto a las mujeres mayores.

cada vez mejor. A simple vista pareciera que vender es sencillo, un trabajo fácil en el que alguien ofrece un producto, las personas compran y a cambio se obtienen ingresos, pero no es así. Vender es un trabajo que requiere múltiples destrezas: implica tener habilidades sociales, utilizar con fluidez la palabra, hacer reír, escuchar, negociar y estar atentas a las reacciones de las y los otros.

Todo esto constituye el *habitus* de las mujeres juchitecas que, tal y como sostiene Bourdieu, se refiere al conjunto de “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes” [2007: 86]. Es decir, desde la infancia las mujeres adquieren conocimientos prácticos que despliegan para realizar su trabajo y organizar su cotidianidad, conforme crecen, ellas comparten lo aprendido a las más pequeñas y la transmisión perdura.

Para vender necesitas que no te dé vergüenza [...]. La abuela desde niña me decía “si eres amable con la gente te van a comprar, pláticale de lo que les gusta, hazlas reír, porque si vas con tu cara de amargada no te van a comprar”. Y es cierto. Cuando tú platicas y cotorreas con la gente te van a comprar, pero cuando vas con la cara de trompuda “¿vas a querer?” dices, y si dicen que no y te sales, no te van a comprar, porque no tienes gracia de vender. Cuando yo voy a vender, así, ando de cotorra y me dicen “dame una bolsa, dame otra bolsa”, cuando me doy cuenta ya acabé cinco bolsas en una casa. Esa es mi técnica [Yumi 2018, entrevista].

De esta forma las mujeres adquieren el *habitus* [Bourdieu 2007] para comerciar, heredan saberes, prácticas y habilidades que pueden ser utilizados en cualquier momento. Na Angelina tiene 81 años y se dedica a vender queso, ella explica: “vender es lo que puedes hacer siempre, hasta cuando ya estás grande. De esto me mantengo, no me gusta que mis hijas se preocupen y así no doy guerra, si vendo tengo mi ganancia” [2018, entrevista]. El saber-hacer para vender es el legado continuo que las mujeres de la familia comparten entre ellas para nutrir su autonomía, es decir, es útil no sólo para obtener ingresos sino para tener cierta independencia, satisfacer necesidades concretas e identificar cómo actuar ante una emergencia. Esta transmisión de la experiencia fue un pilar central para sostener la vida después del terremoto.

A causa de la destrucción física muchas personas perdieron su empleo y era difícil conseguir alguno en los meses posteriores. Los hombres, por ejemplo, pausaron sus labores por un tiempo y después comenzaron a trabajar como albañiles o “chalanés”, aquellos que se dedicaban a pescar o

sembrar también reanudaron poco a poco sus actividades, pero alguien tenía que encargarse de ofrecer los productos. Si ellos conseguían camarón, pescado o elote, la familia podía alimentarse, pero para obtener ingresos era necesario vender.

Aquí las mujeres son las que venden todo [...], juegan un papel muy importante, porque son las que saben que se tiene que mover el dinero. Saben que hay necesidad en la casa y se tiene que mover el producto que está almacenado, lo que hace falta. Yo creo que ellas por instinto, por naturaleza, solitas fueron saliendo adelante [Mario 2018, entrevista].

Las mujeres son quienes identifican las necesidades de la unidad de reproducción y buscan satisfacerlas, de hecho, “cuando el desempleo ataca, quienes hacen malabares para que el hogar perviva suelen ser las mujeres” [Pérez 2014: 165].

Aunque parece que las mujeres actúan “por instinto” al buscar el bienestar de la familia y la comunidad, esto no es casual: reconocen las necesidades porque han sido entrenadas desde la infancia para lograrlo. Más que un impulso “natural” o innato, las juchitecas activaron el amplio bagaje de conocimientos y prácticas que poseen, mismo que ha sido construido a lo largo de varios años de formación. Ellas movilizaron estrategias para generar ingresos a partir de los trabajos que forman parte de “su especialización”, como apunta Lagarde, “por la realización de hechos que sólo ellas pueden hacer” [2005: 155], es decir, vender.

Después del terremoto, el comercio permitió a las mujeres obtener el ingreso monetario necesario para cubrir los gastos pues, en muchas ocasiones, el dinero que el hombre conseguía por medio de su trabajo no era suficiente. Cabe destacar que, aunque las mujeres se encargan de la mayor parte del trabajo en el mundo, cuando ellas obtienen ingresos no los disponen para sí mismas, sino que los distribuyen entre otras personas [Gabe 2001]. Ante la emergencia en Juchitán esta situación fue claramente visible.

Después del temblor todo subió. Tuve que regresar a bordar en la tarde o en la noche, como no había venta pues nos pusimos a tejer los huipiles y ya de ahí nos ayudamos otro poquito. Y a vender tostadas, pollo, de todo, porque si no ¿de dónde íbamos a sostener a nuestra familia? Teníamos que buscar, nada de esperanzarnos en que el hombre trajera el dinero. La mayoría de las mujeres trabajamos para no esperar el dinero de los hombres, no alcanzaría por más que lo estires. Y menos cuando todo subió [Na Mirna 2018, entrevista].

Las mujeres vendían en puestos establecidos en los mercados o afuera de sus casas, colocaban su mercancía sobre mesas de madera o de plástico y quienes no tenían puestos fijos salían a ofrecer sus productos. En diferentes horarios, con charolas o canastas en la cabeza, ellas caminaban por las calles de Juchitán buscando clientela. Priorizaban ir al centro o a zonas poco dañadas, pues sabían que ahí encontrarían más personas dispuestas a comprar.

El comercio juchiteco genera bienestar colectivo porque ayuda al mismo tiempo a quienes ofrecen y a quienes reciben: se crean redes circulares de unidades vitales que se sostienen entre sí, el intercambio se aleja de la lógica capitalista porque no busca la acumulación, prioriza el consumo para la subsistencia local. Además, hay otro punto que es necesario tener en cuenta:

La diferencia es que las mujeres que venden tienen tiempo. Por ejemplo, si venden totopo o queso, ellas se organizan para que les dé tiempo y tengan listo todo, pero deciden a qué hora hacerlo, deciden qué tanto hacer. Pueden disponer de su tiempo, si un día no pueden trabajar por emergencia, pues no lo hacen. En cambio, si se tiene un trabajo formal cambia todo, porque entonces hay un horario y no disponen de su tiempo, no pueden estar con sus hijos, ayudar en fiestas, ni ir a las juntas o a eso de los censos [D.C.² *Na Ceci* 2018, entrevista].

El comercio fue necesario para restablecer el equilibrio de la vida. Dadas las circunstancias de desastre, este trabajo les permitió a las mujeres reactivar la economía al mismo tiempo que realizaban otras labores como cuidar a las y los niños, satisfacer necesidades familiares o cumplir con requerimientos comunitarios e institucionales al participar en proyectos de reconstrucción o dar seguimiento a procesos burocráticos.

2. REACTIVACIÓN DEL MERCADO

En Juchitán el mercado Benito Juárez³ es un lugar emblemático para cualquier habitante. A diferencia de otras ciudades en que las compras se hacen en supermercados, en Juchitán la mayoría de la fruta, las verduras y la

² Utilizaré D.C. como abreviatura para referirme a “Diario de Campo”.

³ El mercado Benito Juárez se encuentra en el centro de Juchitán, en este texto haré referencia a éste por ser un referente comunitario. Sin embargo, también existen otros mercados ubicados en diferentes zonas, por ejemplo, el mercado de mariscos y el mercado que ahora se encuentra en el parque Heliodoro Charis Castro, frente a la escuela Juchitán.

carne se adquieren en el mercado. No sólo los pobladores compran en ese espacio, también asisten personas de las agencias y de otros municipios; de ahí la importancia que este espacio tiene en la vida comunitaria.

Al respecto, Martínez explica que el mercado es un espacio para intercambiar productos que no siempre son obtenidos con el propio sudor, pero que implican el trabajo de personas de la misma comunidad. Así “no se produce para la venta desvinculada, sino para la sobrevivencia y el intercambio” [2010: 33]. Esto se observa parcialmente en Juchitán pues, al ser uno de los principales núcleos económicos de la región, alrededor del comercio se conforma “una ‘estructura dual’ constituida por dos economías con orientaciones distintas: una encaminada a la subsistencia y otra, a la acumulación de capital” [Acosta 2007: 21]. En ese sentido, ambas economías se vieron afectadas luego del terremoto.

La construcción donde se encontraba el mercado —el famoso edificio de los 30 arcos— sufrió grandes daños; más de la mitad del inmueble quedó destrozado, el techo se desplomó y las paredes o columnas que quedaron de pie estaban cuarteadas, era imposible usarlo en esas condiciones. Esto impactó a toda la población porque “el mercado de Juchitán era uno de los centros económicos más importantes del Istmo. Cuando se cae estalló una bomba porque todo mundo pensaba ¿de qué voy a vivir?” [Na Lugarda 2018, entrevista].

Tras lo ocurrido, la limpieza de los escombros comenzó al día siguiente. Aunque las personas utilizaban máquinas como retroexcavadoras y grúas para quitar los restos con facilidad, era evidente que la reconstrucción llevaría tiempo. Por eso, quienes tenían puestos ahí comenzaron a buscar alternativas para reactivar su trabajo.

A raíz del sismo sabíamos que todo iba a cambiar. Hubo un tiempo en el que la gente se mantenía en su casa con su familia, era un tiempo de luto, estábamos conscientes de que algo malo sucedió y que iba a tardar para que todo se reactivara. La economía se reactivó por la misma necesidad. Lo que tenías guardado para 15 días se acabó y tenías que comprar más. La gente que se dedica al comercio tenía guardada su mercancía y tenía que ver que no se echara a perder. Y solitos empezaron de nuevo. Si a la señora que vendía carne en el mercado se le destruyó el puesto, lo ponía afuera de su casa o llevaba su mesa al parque, ponía sus productos y ya ibas a comprar [Mario 2018, entrevista].

Reestructurar el mercado fue una iniciativa que surgió de las personas afectadas e implicó una red organizativa de recursos y trabajo, así como actividades de gestión y planeación. Las mujeres eran las principales intere-

sadas en dicha labor porque en ese espacio economizaban y colectivizaban el trabajo reproductivo, pero también debido a que, históricamente, ellas han sido las responsables de garantizar la producción y reproducción de la habitabilidad del espacio, es decir, de generar las condiciones de orden y confort necesario para vivir [Giglia 2012]. Por todo ello, un par de días después del terremoto ellas colocaron sus puestos en el parque central Benito Juárez, ubicado frente a lo que era el mercado. Tomaron ese espacio porque era el único lugar amplio y seguro donde podían estar.

Como no había solución por parte de nadie un día decidimos colocarnos aquí. Los hombres trajeron las tablas para hacer los puestos, colocamos las mesas y pusimos extensiones de luz. Los hombres nos ayudaron al principio y luego se fueron a sus trabajos también. A la semana del terremoto ya estábamos instaladas, aunque no vendíamos nada, la gente no venía, les daba miedo. No todas vendíamos igual, pero intentábamos [D.C. *Na Rita* 2018, entrevista].

El parque que utilizaron las juchitecas no tenía la infraestructura necesaria, pero ante la urgencia arreglaron el espacio con rapidez según sus necesidades. “Teníamos que buscarle, el dinero es importante, aunque digan que no. Pues claro, ni modo que comamos aire, de eso no se vive” afirma Yumi [2018, entrevista]. Con el paso del tiempo los puestos quedaron fijos y mejor establecidos, ellas lograron apropiarse de diversos espacios y los hicieron habitables, es decir, garantizaron “la producción social de la domesticidad” en el mercado [Giglia 2012: 29]. Incluso hasta finales del 2021 el mercado continuó en el parque y algunas calles aledañas.

Entrar al mercado era ingresar a una especie de espiral, algo así como un laberinto circular lleno de angostos pasillos que, por la similitud estructural de los puestos, dificultaban la ubicación espacial. Es decir, una vez dentro era difícil distinguir de qué lado quedaba el palacio municipal, la iglesia de San Vicente Ferrer o cuál era la dirección hacia Cheguigo.⁴ Por eso se percibía cierto desorden, como señala Dani: “ahora es un revoltijo, pero es como quedó también Juchitán después del terremoto, como un caos” [D.C. 2018].

Antes por lo menos estaban organizados: arriba los huaraches, los zapatos y la ropa típica; y abajo la comida, el pollo. Había un orden. Pero con el terremoto... el pollo por acá, la comida por allá, un poco por acá y otro poco por allá. Aquel

⁴ La iglesia de San Vicente Ferrer es un referente espacial significativo debido a que es la iglesia principal y Cheguigo es una de las Secciones más grandes de Juchitán.

día que fui al mercado, ya no sabía por dónde ir, me hice bolas ahí y ya no sabía por dónde salir. Está todo revuelto a pesar de que ya pasó. No se puede uno acomodar, no se puede uno organizar [Heidi 2018, entrevista].

Ruth Falcó sugiere que el espacio es un elemento básico para ordenar y construir la realidad [2003: 204-205], por lo tanto, cuando éste se transforma o se desorganiza, la vida completa se agita. Por su parte, Béatriz Nates sostiene que el espacio físico conforma el lugar en el que se sitúan las personas y “requiere ser ejercitado y tradicionalizado para que cumpla su función básica: ser un referente que produce identificación” [2010: 223]. En ambos sentidos, cuando el espacio cambia las dinámicas sociales también lo hacen. El terremoto no sólo impactó la estructura física del mercado o de las casas, también la organización, el trabajo y el tiempo de las mujeres, no sólo al comprar o vender, sino toda su cotidianidad.

Reactivar y reorganizar el intercambio monetario ha sido un gran reto. A causa del daño material las ventas disminuyeron en gran medida, hubo semanas que las personas no tenían dinero para adquirir insumos básicos, además, nadie quería visitar Juchitán porque las réplicas continuaban. Durante las visitas realizadas a *Na Irma* en su puesto de ropa, observé que mucha gente pasaba frente a nosotras, iban y venían con bolsas o morrales, y parecía que compraban algo. Sin embargo, ella me explicó:

Mira, siempre son las mismas personas las que pasan, cuando estás diario acá te das cuenta. Ahorita siguen comprando cosas para comer nada más, porque es la necesidad que quieren cubrir para su familia. Los demás puestos no se han logrado levantar. Entre menos gastes es mejor ahora. Antes venían extranjeros y compraban ropa, huaraches, joyería... hacían pedidos, les gustaba porque llamaba la atención, pero ahorita no, ya no vienen [D.C. 2018].

Las mujeres se enfrentaron a diversas dificultades para impulsar el comercio y tuvieron que emplear estrategias adaptativas como bajar al máximo sus precios, aunque las ganancias fueran mínimas y les costara más esfuerzo y tiempo recuperar su inversión. Sin embargo, aún con todos los imprevistos, poco a poco las ventas aumentaron y esto influyó positivamente en las familias y la comunidad.

3. EL MERCADO COMO MOSTRADOR LABORAL

El mercado de Juchitán es el espacio público que habitan las juchitecas, generalmente ellas son las que asisten a comprar o vender. “Aquí son las

mujeres las que venden, las que atienden el negocio. Es raro un carnicero, es raro, casi todas son carniceras” explica *Na* Lugarda [2018, entrevista]. De hecho, “el 99% de los puestos son ocupados por mujeres” [Chaca 2017] que desde la infancia pasan ahí horas y horas de su vida, el mercado se convierte en “su lugar”.⁵

Las mujeres venden una multiplicidad de productos en ese espacio, desde comida hasta calzado y joyería, “agarra ña, agarra” dicen mientras extienden sus manos sosteniendo sus productos. Durante la jornada, algunas de ellas ríen y bromean mientras otras se mantienen serias, pero también se ayudan. Cuando alguna no tiene un producto explica en qué puesto se puede conseguir y con quién. Si no tienen cambio le piden a la mujer del puesto de al lado. De esta forma, ellas generan ingresos al mismo tiempo que establecen redes de apoyo y acompañamiento.

La vida en el mercado comienza desde las siete de la mañana. Las mujeres llegan en camionetas, mototaxis o triciclos que transportan las mercancías que venden. Se bajan con morrales o cajas en las manos y caminan a sus puestos, a veces intercambian un “buenos días” y algunas palabras más, luego colocan sus mesas, levantan las lonas y poco a poco el mercado va tomando forma.

A lo largo del día hay distintos ritmos de trabajo, pero es claramente visible que a la una y media de la tarde, aproximadamente, el espacio comienza a ser habitado por más mujeres. Por una parte, las niñas y adolescentes que terminaron sus clases comienzan a trabajar en los puestos a esa hora, por otro lado, las adultas llegan a comprar para tener todo fresco para la comida. Por eso, para las juchitecas el mercado es el principal “centro de comunicación, interacción y comercio” [Dalton 2010: 111].

Mientras ellas venden también cuidan a las y los niños, los abrazan o los cargan con un rebozo, los amamantan o les dan fruta para comer y cuando se duermen los acuestan sobre alguna colchoneta o cobija colocada en una esquina del puesto. De esta manera, tal y como señala Falcó, las mujeres priorizan el orden del espacio en función de sus actividades y roles, de tal forma que les permita vender y al mismo tiempo brindar afectos [2003: 205]. Así, el mercado es un claro ejemplo de que “lograr un segundo empleo nunca nos ha liberado del primero” [Federici 2013: 56].

⁵ Varias autoras y autores sostienen que las mujeres son quienes atienden el mercado y se convierten en “las reinas indiscutibles del lugar” [Covarrubias 1946; Bennholdt-Thomsen 1997; Miano 2002: 75]. Sin embargo, estas visiones muestran sólo una parte de la realidad que viven las mujeres y al exaltar la visión folclorizada de ellas contribuyen a sostener el imaginario que hay alrededor del matriarcado.

Por eso, para los ojos atentos, ese espacio llega a parecer un “mostrador laboral”, pues en él se tejen múltiples trabajos reproductivos que realizan las mujeres: para generar ingresos; de crianza y de cuidados; de contención emocional; doméstico; y comunitario. Todos realizados en el mismo lugar, en un mismo día, por un mismo cuerpo. Todos sosteniendo la vida y reforzando la trama comunitaria.

Quizá es por este escenario lleno de colores, mujeres y trabajo, que se ha llegado a creer en la aparente existencia del matriarcado en Juchitán. Sin embargo, aunque el mercado es un espacio deslumbrante, la mayoría femenina no está presente de esta manera en otros lugares. De hecho, si se camina unas cuantas cuadras alejadas del centro puede observarse que la presencia de las mujeres en las calles es casi nula, a menos que tengan algún puesto que atender.

Las mujeres nada más están en el mercado. Ahí no más es el trabajo, ahí llegan a vender. No como los hombres que tienen terreno, tienen que trabajar, hacer. Pero la mujer no, ahí nada más en el mercado o en su casa es que trabaja. Los hombres sí, van a pescar, a vender, van a su terreno, a hacer milpa ¿no? Van a sembrar maíz, a sembrar sorgo o ajonjolí, a sembrar... a ver cualquier cosa. Más tiene el hombre lugar para estar [Na Lucila 2018, entrevista].

Para las mujeres el comercio se presenta como una potente alternativa para generar ingresos y subsistir ante la dificultad de poseer tierras o tener un empleo remunerado. Vender es el saber-hacer que nutre de posibilidades a las juchitecas. Mientras el espacio público, como las calles, las canchas o los parques suele ser ocupado por los hombres, el mercado es el único lugar comunitario donde se encuentran más mujeres, algunas de ellas vendiendo y otras realizando parte del trabajo doméstico, como comprar alimentos para preparar la comida.

A pesar del imaginario que existe, el mercado llega a ser una extensión del espacio doméstico porque en él se ejecutan actividades y labores que forman parte del trabajo para la satisfacción de necesidades primarias de la familia, también es el principal espacio colectivo femenino por medio del cual las mujeres sostienen la economía comunitaria y los lazos de solidaridad.

4. “SE HACE PARA VENDER”. PRINCIPALES TRABAJOS DE PRODUCCIÓN

Antes hacía tortillas. Haciendo tortillas compraba calabaza, ponía mi horno, lo llenaba y luego preparaba dulce de calabaza mientras se cocía mi tortilla. Cuan-

do terminaba de hacer el dulce ya sacaba la tortilla, cuidaba que no se quemara. Cuando los dos estaban listos salía a vender. Terminando de vender me venía a hacer mi comida y mi bordado. En realidad, tenía dos trabajos porque bordaba y hacía totopo, y el de ama de casa pues... ese ya, ya es trabajo de uno, pues no se paga [...]. Ahorita ya no tengo mi horno, pero ya empecé a bordar. Eso es lo bueno de saber hacer varias cosas [Heidi 2018, entrevista].

En Juchitán las mujeres “hacen para vender”; por ejemplo, como dice *Na Elsa*, “compran pescado, lo preparan y salen a venderlo. Las mujeres buscan qué vender, así no va a faltar comida” [2018, entrevista]. Años de entrenamiento y experiencia les han bastado para especializarse, desde la infancia, en transformar las materias primas para vender algo más elaborado. Las abuelas les enseñaron a las madres y las madres a las hijas que, a su vez, les transmitirán a otras el saber-hacer.

El *habitus* se constituye por medio de la práctica pues “no existe otra manera de adquirir los principios fundamentales de una práctica [...] como no sea practicándola con la ayuda de algún guía o entrenador, quien asegure y tranquilice, quien dé el ejemplo y corrija enunciando” [Bourdieu *et al.* 1995: 163]. El legado femenino del saber-hacer para vender es una de las herencias más importantes para las juchitecas, pues las dota de un conjunto de conocimientos que ponen en práctica y les permiten nutrir su autonomía.

Aquí puede observarse “un permanente intercambio: una alumna-maestra⁶ que cotidianamente ha de reproducir nuestras facultades intelectuales y materiales, no separadas, sino entendidas en su unidad” [Martínez 2015: 107]. Al realizar las labores para transformar las materias primas, las mujeres no sólo conforman y transmiten el *habitus*, también comprenden el sentido profundo que tienen.

En un sentido concreto, estos trabajos tienen tres objetivos principales: 1) orientarse al autoconsumo; 2) obtener ingresos por medio de la venta y 3) facilitar el estar en casa para realizar otras labores al mismo tiempo. El saber-hacer para vender nutre su autonomía porque les permite construir las condiciones de posibilidad para decidir sobre su tiempo, la forma de realizar sus labores y la forma en que habitarán el espacio.

Ante el terremoto, los principales trabajos de producción —pero no los únicos— que realizaron y que les permitieron sobrevivir fueron: 1) elaborar totopos y tortillas; 2) bordar trajes o huipiles y 3) preparar comida.

⁶ Originalmente, la cita apunta “alumno-maestro”, yo utilizo el femenino.

Totopos

Uno de los alimentos básicos en la alimentación juchiteca es el totopo. Las personas lo consumen a la hora de la comida, pero también como botana o colación. Por eso, saber hacer totopos es vital y es un trabajo, casi exclusivo, de las mujeres. Desde la infancia se les enseña a las niñas cómo usar el comixcal,⁷ la temperatura exacta que éste debe tener y la textura adecuada de la masa para que pueda cocerse bien. “Mi abuela me enseñó [...], me decía que la gente de acá es gente que muele, que haciendo totopos iba a vender bonito y ganar dinero” explica Yumi [2018, entrevista].

La venta de totopos juega un papel importante en la economía de muchas unidades de reproducción porque, a diferencia de otros trabajos, el ingreso que las juchitecas generan al venderlos es constante y cotidiano, como señala Heidi: “hacer totopo es al día, tienes dinero, todos los días trabajas y ganas tu dinero, no tienes que esperar más tiempo” [2018, entrevista]. Y esto genera fluidez monetaria en la comunidad también.

En 2017, luego del movimiento telúrico, la mayoría de los comixcales se rompieron y quedaron destruidos: las mujeres perdieron sus medios de producción. Esto fue un hecho que marcó una diferencia significativa en la forma de vida que ellas tenían, en sus tiempos, ritmos y formas de trabajo.

Con el terremoto la vida cambió mucho. Dejé de hacer totopo un tiempo porque se rompió mi comixcal y no pude conseguir uno luego [...]. Pero a mi vecina no se le cayó su horno y [como no había maíz] me decía “aunque sea con ese de Maseca se pueden hacer las tortillas”. cuando ella acababa me decía “ya terminé, ahora puedes echar tu tortilla”. Yo ponía Maseca y hacía para dos o tres días. Después fue que agarré un tambo de fierro, lo acomodé y ahí los hago ahora, ahí estoy cociendo, aunque da más lata porque no cuece igual [Na Martha 2018, entrevista].

Aunque los comixcales eran sumamente importantes para la vida juchiteca fue difícil instalarlos de nuevo, las réplicas no permitían que se mantuvieran en buenas condiciones porque con el movimiento constante el barro se cuarteaba. Aun así, las mujeres seguían cociendo. Como Na Martha muchas mujeres hacían uso creativo de los medios y recursos con los que contaban, como ollas o tambos de fierro que convirtieron en hornos. El bagaje intelectual y práctico que ellas poseen les permitió hallar soluciones

⁷ El comixcal es el horno tradicional, hecho de barro y con fondo hueco, que las mujeres usan para cocer totopos y diferentes alimentos.

con mayor facilidad y rapidez, no podían esperar a encontrarse en condiciones adecuadas para rehacer sus diferentes trabajos.

Bordados

Pensar en Juchitán es pensar en las coloridas y grandes flores bordadas en los trajes, los huipiles o las guayaberas. Los bordados son parte fundamental de la identidad, las tradiciones y los simbolismos comunitarios, son creaciones elaboradas principalmente por mujeres. Para bordar se requiere una gran cantidad de tiempo, dedicación y paciencia, pues es uno de los trabajos que implica más atención, cuidado y delicadeza.

Esta labor se enseña y se aprende generacionalmente, nutre los vínculos y arraiga un significado concreto. “Mi mamá borda. La veía hacer eso [...] y poco a poco me senté a ayudarle. Mi hermana y mi tía también se sentaban a bordar, las tres juntas en el bastidor, después las cuatro” narraba Heidi mientras me explicaba que la mayoría de las mujeres saben bordar porque “todo lleva bordado, y como lo hacen se lo ponen, por eso lo usan mucho. Además, también se vende bien” [Heidi 2018, entrevista].

El bastidor es un espacio de encuentro femenino: los bordados reúnen la fuerza, el trabajo y el tiempo de varias mujeres. Al usarlos para vestir, las personas portan en el cuerpo elementos simbólicos de Juchitán que son creados por manos femeninas.

La ropa tiene el trabajo de muchas mujeres, de muchas manos. Por ejemplo, un huipil, desde la que vende la tela, la que lo forra, la que lo pinta y la que lo borda. Y estos bordados van con la identidad de la mujer juchiteca, eso nos caracteriza en todo el mundo. Yo siempre digo que estos lienzos no sólo son puntadas, no sólo son colores, son pedacitos de vida que va dejando una en cada puntada, aquí está plasmado el pedacito de vida de una, aunque no mucha gente lo valora [Na Asunción 2018, entrevista].

Cuando los comixcales se destruyeron a casusa del movimiento telúrico, los bastidores tomaron un lugar importante como medios de producción. Bordar fue uno de los trabajos más viables para reactivar y reforzar la generación de ingresos de las mujeres. Ellas tomaron sus hilos y agujas, colocaron sus lienzos con trazos sobre el bastidor y comenzaron a crear. Así, ellas obtuvieron recursos para posibilitar las condiciones materiales concretas para vivir en momentos de crisis.

Venta de comida

Las mujeres preparan empanadas, tamales de elote, garnachas, caldo de iguana, pollo garnachero o cualquier otro platillo para vender. Desde pequeñas aprenden a cocinar cuando trabajan junto con su mamá en la cocina o el fogón. Producir la comida les permite tener solvencia económica, como explica *Na Mirna*, “a eso es a lo que nos dedicamos y eso mismo vamos enseñando a nuestras hijas para que no se pierda la costumbre, porque si ya no hay economía para que sigan estudiando pues ya sepan trabajar” [2018, entrevista].

Semanas después del sismo, para generar ingresos las mujeres prepararon alimentos y los comercializaron en diferentes espacios, en las calles, en el mercado o en sus patios. Ese fue el caso de *Na Petronila*, una mujer de 72 años que perdió su comixcal y comenzó a vender comida en una calle céntrica, donde tres grandes tiendas estaban en proceso de reconstrucción. Ella organizaba su día en función de sus ventas, pero trataba de no descuidar a *Ta Gabriel*, su esposo. Se levantaba a las cinco de la mañana, preparaba el desayuno y el *lunch* para él. Luego hacía la comida para vender y, en cuanto tenía todo listo, salía a la calle con sus ollas y cacerolas para instalar su puesto. Los albañiles, arquitectos y demás empleados que trabajaban en las construcciones, hombres todos, le compraban. En la tarde, en cuanto ella terminaba, volvía a su casa y alistaba las materias primas que utilizaría el siguiente día.

Para preparar la comida las mujeres utilizaban todo lo que tenían al alcance de sus manos con el fin de reducir los costos de producción. Por ejemplo, como en Juchitán hay grandes y frondosos almendros, ellas recolectaban los frutos para prepararlos en dulce, con chamoy o en curados. Hacían lo mismo con las milpas y utilizaban el maíz para elaborar tamalitos, pan o atole. Usaban el ingenio y la creatividad para cocinar diferentes alimentos.

Mi trabajo es vender pescado crudo o al horno. Y si no hay pescado pues tengo que hacer mi totopo. Cuando no estoy haciendo totopo y hay elote, pues hago tamales y los vendo. Tomo cualquier trabajo que encuentro, a veces hago empanadas o quesadillas. Así tengo para el gasto de mis hijos o para comprar lo que se necesite en la casa [*Na Lucila* 2018, entrevista].

Las mujeres vendían todo lo que sabían cocinar. En ese sentido, los saberes culinarios que poseían fueron básicos, no sólo para satisfacer el hambre de la familia sino como una estrategia clave ante la necesidad de cubrir los gastos cotidianos. De hecho, es necesario destacar que en los días poste-

riores al terremoto fue el trabajo de las mujeres en las cocinas comunitarias lo que posibilitó la vida colectiva [Juárez-Acevedo 2020]. Haciendo uso de su energía, su tiempo y sus saberes ellas satisfacían una de las necesidades básicas fundamentales: el hambre.

5. LA MIGRACIÓN CUANDO YA NO HAY OTRA SALIDA

Para quienes tenían empleos “formales”, con un contrato y remuneración de por medio, la situación después del terremoto fue distinta. Cuando los centros de trabajo se derrumbaron las mujeres perdieron sus empleos porque no había lugares adecuados para continuar laborando ni dinero para pagar sueldos. La mayoría de ellas eran jóvenes, algunas de las cuales ya no adquirieron el saber-hacer para vender o no tenían sus propios medios de producción.

Ante la pérdida de empleos las mujeres buscaban nuevos lugares de trabajo. Esto no era tarea menor: las condiciones físicas y económicas de Juchitán no facilitaban el proceso; por eso muchas tuvieron que migrar, se mudaron a municipios cercanos o a la Ciudad de Oaxaca. Al respecto, Pérez, Paiewonsky y García sostienen que en los últimos años ha aumentado la cantidad de mujeres que “migran de forma independiente en búsqueda de empleo”, pues no lo hacen sólo como parte de la migración familiar o como dependientes de alguien más [2008: 36]. Por otro lado, Elaine Acosta refiere que una de las motivaciones principales por las que las mujeres migran es la necesidad económica que surge de manera urgente [2013]. Ese fue el caso de Rosa y Ana.

Rosa tiene dos hijos: Pedrito y Diego, de cinco y nueve años respectivamente. *Na* Petronila es su suegra y es quien me cuenta la historia: Rosa perdió su empleo después del terremoto porque la tienda donde laboraba se derrumbó, por eso tuvo que mudarse a Oaxaca para buscar trabajo. No podía llevarse a sus hijos porque no tenía quién los cuidara en la ciudad, así que decidió dejarlos con su abuela. Ahora *Na* Petronila tiene que hacerse cargo de sus nietos, los lleva a la escuela, les prepara de comer y los cuida. Ella dice que “eso es muy difícil cuando ya no está una acostumbrada a tener niños chiquitos. Yo ya no tengo la misma paciencia ni las mismas ganas de cuidarlos, aunque son mis nietos. No reniego de ellos pero me canso” [D.C. 2018].

La migración de Rosa para buscar empleo en Oaxaca implicó que dejara a sus hijos con la abuela, esto cambió las dinámicas de la unidad de reproducción aumentando la carga laboral de *Na* Petronila. Una situación similar es la que vive *Na* Elsa, la madre de Ana, una mujer de 30 años que

trabajaba en una tienda de ropa cuyo local se derrumbó y su reconstrucción llevó mucho tiempo.

Ana buscó un nuevo empleo, pero no encontró. La familia necesitaba ingresos porque, aunque las ganancias de las ventas de *Na Elsa* cubrían los gastos del día a día, no eran suficientes para cubrir los costos de medicamentos o de alguna emergencia; por ello, pasado un par de meses, Ana decidió que lo mejor era viajar a Oaxaca. Así lo hizo y dejó a Jesús, su hijo, con su abuela. Esta reestructuración familiar también cambió la rutina y las responsabilidades de *Na Elsa*.

En ese momento mi esposo no tenía trabajo, por eso dejé que ella se fuera. Pero me arrepiento porque se quedó el niño., y aunque estemos amolados ahorita mi marido está trabajando, yo me encargo de mis viejitos y medio pasamos el día. Yo quisiera que Ana estuviera con su hijo porque a veces mi mamá o mi papá están enfermos y tengo que llevarlos al doctor, luego no está mi marido y no hay con quién se quede o quién lo lleve a la escuela. Pues parece nada, pero me hago fuerte, me quiebro también, porque es mucho trabajo para mí. Por eso le digo, si ella estuviera aquí, en la noche o en la tarde por lo menos ya viera a su hijo y yo descansara [*Na Elsa* 2018, entrevista].

El trabajo de las mujeres migrantes es indispensable para sostener monetariamente la unidad de reproducción, lo paradójico es que cuando ellas se van el trabajo doméstico y de cuidados aumenta para las que se quedan. Así se forman las “cadenas globales de cuidados” pues “las mujeres que migran dejan un lugar vacío en sus hogares que es ocupado por otras mujeres todavía más pobres o por mujeres de la misma familia, y así sucesivamente” [Gil 2011: 296].⁸ Cuando las y los niños se quedaban, había más ropa que lavar, más comida que hacer y más atención que dar, es decir, más trabajo para las cuidadoras.

Aquí es necesario destacar un punto nodal: el problema no es que las mujeres migren, sino que los trabajos de cuidados no son redistribuidos equitativamente. Mientras otras mujeres se hacen cargo de cuidar, los hombres suelen permanecer al margen de las labores, sin asumir responsabilidad alguna e incluso sin notar la sobrecarga de aquellas que los rodean.

Por otro lado, la migración también es complicada para las mujeres que se van. Abandonar su territorio no es una cuestión menor, éste articula la conexión comunitaria y dota de significado la vida, de hecho, “el sentido

⁸ Para analizar los debates y propuestas actuales en torno a la migración y las cadenas globales de cuidado revisar Acosta [2013].

de los territorios de origen (...) es la idea de ‘lugar de sus ancestros’; es eso lo que les da un sentido territorial y una manera bien particular de territorializar el lugar a donde llegan” [Nates 2010: 215].

Migrar implica abandonar el territorio que se habita para desplazarse hacia un espacio muchas veces desconocido, esto no es sencillo; separarse de sus hijas e hijos y ser tachadas como “malas madres” tampoco lo es. El costo al que se enfrentan en el intento de generar ingresos para el bienestar familiar es alto.

Como acá no se vendía porque la gente tenía menos dinero, empecé a salir a otros lados, iba a Tehua, a Xadani, a Oaxaca también. Llevaba totopo, camarón o pescadito, y cuando salía todo lo vendía, la gente me compraba. Pero luego dejé de hacerlo porque Florencio [su hijo] se quejaba de que ya no lo atendía, me decía que si ya no lo quería o por qué ya no estaba en la casa. No entendía que no teníamos dinero [Na Lucila 2018, entrevista].

A pesar de los múltiples trabajos que las juchitecas realizaban, se les exigía, tanto dentro como fuera de la familia, que no abandonaran el rol de “buena esposa” o “buena madre”, ni las atenciones, cuidados y tiempos que éstos exigían. La construcción social de la madre que está pendiente de sus hijas e hijos es un peso cotidiano, que se muestra de manera concreta y contundente a la hora de tomar decisiones.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El movimiento telúrico del 7 de septiembre de 2017 causó graves afectaciones materiales en Juchitán de Zaragoza. La mayoría de los espacios familiares y comunitarios se derrumbaron; los medios de producción quedaron destruidos y las personas perdieron sus empleos porque las instalaciones donde laboraban se desplomaron. Satisfacer las necesidades básicas y, en la medida de lo posible, reconstruir un hogar resultaba sumamente difícil.

El análisis fue construido alrededor de este contexto de desastre y muestra cómo el trabajo de las mujeres que se basa en el saber-hacer para vender fue vital. Haciendo uso de una gran multiplicidad de conocimientos, destrezas y habilidades, ellas desplegaron creativas estrategias para gestionar, organizar y hacerse cargo de la reactivación del comercio, principalmente por medio del mercado local, al producir y vender diferentes productos, como totopos, comida y bordados, las juchitecas lograron movilizar el flujo monetario y generar bienestar colectivo.

El saber-hacer concreto fue central para cubrir las necesidades de las personas, sin embargo, cuando esto no fue suficiente para garantizar las condiciones materiales necesarias para reproducir la vida, la migración se presentó como alternativa en la búsqueda de empleo. Esta estrategia permitía a las mujeres obtener ingresos, pero al mismo tiempo dejaba más trabajo para aquellas que se quedaban al cuidado de la familia.

En ese sentido, ante la emergencia fue posible observar, con profundidad y nitidez, el papel que históricamente las mujeres han tenido en el sostenimiento comunitario: ellas con su cuerpo, energía, tiempo y saberes nutren el trabajo que permite restablecer el equilibrio de la vida continuamente. El saber-hacer concreto dota a las mujeres de posibilidades ante la continua desposesión de tierras, medios de producción o espacios.

Cuando ellas movilizan su energía y ponen en el centro sus creaciones, se apropian de ellas y pueden decidir cómo quieren continuar su transitar; de ahí que la transmisión del saber-hacer para vender, es decir, el enseñar y aprender a comerciar forme parte de las estrategias femeninas de cuidado y autodefensa ante la precariedad y las dificultades económicas.

REFERENCIAS

Acosta, Eliana

2007 *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. CDI. México.

Acosta, Elaine

2013 Mujeres migrantes cuidadoras en flujos migratorios sur-sur y sur-norte: expectativas, experiencias y valoraciones. *Polis. Revista Latinoamericana*: 1-20.

Bennholdt-Thomsen, Veronika

1997 *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Consejo Estatal para el Desarrollo de la Cultura y las Artes. México.

Bourdieu, Pierre

2007 *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores. Argentina.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc

1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México.

Chaca, Roselia

2017 Juchitán, capital comercial del Istmo, Oaxaca. *NVI Noticias*, 12 de julio. <<https://www.nvinoticias.com/nota/64089/juchitan-capital-comercial-del-istmo-oaxaca>>. Consultado el 10 de julio de 2021.

Covarrubias, Miguel

1946 *México south, the Isthmus of Tehuantepec*. Alfred A. Knopf. Nueva York.

Dalton, Margarita

2010 *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. CISAS. México.

Falcó, Ruth

2003 *La arqueología del género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*. Universidad de Alicante, Centro de Estudios sobre la Mujer. España.

Federici, Silvia

2013 *Revolución punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños. Madrid.

Gabe, Mugarik

2001 *Las mujeres mueven el mundo*. Gobierno de Navarra, Instituto de estudios sobre desarrollo y cooperación internacional, Universidad del País Vasco. España.

Giglia, Ángela

2012 *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. Anthropos Editorial, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa. Barcelona, México.

Gil, Silvia

2011 *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectoria y rupturas en el Estado español*. Traficantes de Sueños. Madrid.

Guber, Rosana

2001 *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma. Bogotá.

Haraway, Donna

1995 Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial, en *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Donna Haraway. Cátedra. Madrid: 313-146.

Harding, Sandra

1998 ¿Existe un método feminista?, en *Debates en torno a una metodología feminista*, Eli Bartra. UAM. México: 9-34.

Juárez-Acevedo, Itandehui

2020 Cocinas comunitarias en Juchitán de Zaragoza: el trabajo de las mujeres en la base de la vida. *Cuadernos del Sur*, (49): 87-106.

Lagarde, Marcela

2005 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Martínez Luna, Jaime

2010 *Eso que llaman comunalidad*. Culturas Populares, CONACULTA, Secretaría de la Cultura, Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca A.C. México.

2015 Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán* 15 [23]: 99-112. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473006>>. Consultado el 1 de agosto de 2021.

Miano, Marinella

2002 *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*. INAH, Plaza y Valdés. México.

Nates, Béatriz

2010 Soporte teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Co-herencia* 8[14]. 209-229. <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-58872011000100009&lang=es>. Consultado el 22 de abril de 2022.

Pérez, Amaia

2014 *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños. Madrid.

Pérez, Amaia, Denise Paiewonsky y Mar García

2008 *Cruzando fronteras II: Migración y desarrollo desde una perspectiva de género*. Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer [UN-INSTRAW]. Madrid.

Restrepo, Eduardo

s/f *La entrevista como técnica de investigación social: Notas para los jóvenes investigadores*. Universidad ICESI, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Colombia.

Rockwell, Elsie

2019 *La experiencia etnográfica*. Paidós. Barcelona.

¿Existe una cosmovisión ranchera? Aproximación a la herencia del pensamiento evangelizador colonial

Juan José Atilano Flores*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. INAH

RESUMEN: *Con base en una revisión bibliográfica y la consulta de fuentes coloniales, en el presente artículo se presenta un estado de la cuestión sobre la sociedad ranchera. Partiendo del análisis sobre las aproximaciones históricas, sociológicas y antropológicas sobre este sector de la comunidad mexicana; surge el planteamiento en resolver si ¿existe una cosmovisión ranchera?, la base de dicho sistema de pensamiento es explorada en los principios teológicos que orientaron la evangelización de los agustinos y franciscanos en el siglo XVI. La propuesta es que el ethos ranchero se construye a partir de las nociones de propiedad / domesticación heredada del pensamiento colonial.*

PALABRAS CLAVE: *mestizos, pensamiento, ganadería, propiedad / domesticación*

Is there a ranchero worldview?
Approach to the heritage of colonial evangelizing thought

ABSTRACT: *Based on a bibliographic review combined with the consultation of colonial resources, this article presents a state of play regarding the ranchera society. Starting from the analysis of the historical, sociological and anthropological approaches to this sector of the Mexican community, the question arises as to whether the ranchera society has a specific worldview. The basis of the said system of thought is explored through the theological principles that guided the evangelization, by the Augustinians and Franciscans, in the 16th Century. The proposal is that the ranchero ethos was founded on the notions of property/ domestication, which were inherited from colonial thought.*

* atilanojf@yahoo.com.mx

KEYWORDS: *Mestizos, thought, livestock, property/domestication.*

INTRODUCCIÓN

“Sólo Dios es caporal, los demás son...¡bueyes!”
[Chávez 1993: 110].

En la primera mitad del siglo xx, la antropología mexicana perfiló los derroteros de su campo de estudio, el “indio” y las comunidades rurales constituyeron el sujeto y espacio de los estudios sobre temas como el cambio cultural, la organización social y las cosmovisiones. En particular, el Proyecto Harvard, desarrollado entre las décadas de 1950 y 1960, consolidó el estudio de las relaciones hombre y naturaleza, mismas que se enmarcaron en el ámbito de las religiones nativas y agruparon un abanico de variables analíticas como las formas de ordenamiento del mundo, los sistemas simbólicos nativos y la lógica de las prácticas rituales. Los pueblos indios se erigieron en los laboratorios etnográficos para el estudio de las cosmovisiones.

En el otro extremo de la sociedad nacional aparece la figura del mestizo, como el ideal de ciudadano y la cultura mexicana; Gamio [2006] y Vasconcelos [1925] expresaron estas ideas en sus postulados sobre la “cultura típica” y la “raza cósmica”, construcciones que implicaban procesos de aculturación en los que predominaban los preceptos del mundo occidental regido por el racionalismo y el pensamiento científico.

Indio y mestizo se constituyeron en los componentes de la sociedad mexicana y la antropología dirigía sus esfuerzos al estudio de los primeros, con el fin de promover un cambio cultural planeado;¹ mientras que en los primeros dominaba un mundo de creencias y prácticas calificadas como residuos del pasado colonial, entre los segundos, la educación y el mundo

¹ El concepto de “cambio cultural dirigido o planeado” constituye el paradigma de la antropología aplicada. George M. Foster sostiene que el “cambio cultural dirigido” es una herramienta estratégica para el diseño y aplicación de los programas estatales e internacionales que, en la década de 1960 buscan realizar innovaciones en el medio y la conducta de las sociedades tradicionales [Foster [1976: 16-18]]. En México, Julio de la Fuente hace referencia a éste desde la aplicación del conocimiento antropológico para diseñar estrategias de educación indígena y promover el tránsito de la casta a la clase social (De la Fuente *apud* Báez-Jorge 1980: 115].

urbano modelaba un ciudadano, moderno y racional; pero el mestizaje cultural, aún dirigido por las políticas educativas, no se movía en una sola dirección, pues en los distintos ámbitos del territorio nacional, el proceso de mestizaje, iniciado desde el siglo xvi, se caracterizó por configurar *sociedades rancheras* singulares en cada región del país, cuya forma de pensamiento y estilo de vida se encontraron muy lejos de la llamada raza cósmica o de expresiones de la “cultura típica mexicana”, que en los términos de Gamio se definió como un sistema cultural derivado del mestizaje entre españoles e indígenas que adquiere características únicas, expresadas en: la industria, indumentaria, literatura, artes plásticas, gráfica, música, los conceptos morales y religiosos, que aunque se derivan de la relación españoles e indios, conforman una cultura distinta “típica del mexicano” [Gamio 2006: 104].

El abandono antropológico de los mestizos *rancheros* y la emergencia de los estereotipos elaborados por el cine nacional, en particular de la llamada “época de oro” colocaron a las *sociedades rancheras* como una construcción idílica, sólo explorada desde el mundo literario por autores como Luis G. Inclán, *Astucia. Los hermanos de la hoja* [1945]; Juan Rulfo, *Pedro Páramo* [2011]; Mariano Azuela, *Los de abajo* [1944]; Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frio* [2016]; Ignacio Manuel Altamirano, *El Zarco* [2001], entre otros. No obstante, a finales del siglo xx un grupo de historiadores y sociólogos entre los que se encuentran Luis González [1984], Esteban Barragán [1982], Eric Léonard [1985] y José de Jesús Montoya [2003], entre otros, desarrollaron esfuerzos más sistemáticos para estudiar las *sociedades rancheras*. Siguiendo los planteamientos de estos autores, en el presente artículo “reconstruimos el estado de la cuestión” sobre el tema para poder dilucidar si es posible hablar de una cosmovisión *ranchera*, “cuyos principios de pensamiento se ubican en la herencia colonial, especialmente en el discurso evangelizador del siglo xvi”.

Asumo que el estudio del *ethos ranchero* es un campo prácticamente inexplorado por la antropología, salvo contados casos como el de Ana Cristina Ramírez [2015], quien pone en el centro de su análisis las analogías entre las relaciones hombre —animal y mujer— hombre o bien Paulina Rocío del Moral González [2013], que estudia la cosmología *ranchera* del Centro Norte de México, tomando como punto de partida sus relaciones con la naturaleza, no conozco investigaciones que exploren el pensamiento mestizo *ranchero*, como un campo específico que explique la lógica de las relaciones entre el hombre de acaballo y su entorno natural o bien su vínculo con el monte, el pueblo, los seres sobrenaturales, los animales domesticados, fundamentalmente ganado, etcétera.

Propongo, como hipótesis, que “la cosmovisión *ranchera* es una configuración de origen colonial que soporta sus relaciones con la naturaleza en la oposición domesticado / salvaje y en la noción de propiedad-ganado”. Esta dualidad encuentra su lógica en el pensamiento evangelizador de franciscanos y agustinos del siglo xvi, postulado que he podido documentar con base en el análisis histórico que hago de la lírica popular, expresada en el género de “San Agustín Victorioso”, para el caso de los *rancheros* de la Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán [Atilano 2015].

Con este antecedente me propongo hacer una revisión de la bibliografía relacionada con las *sociedades rancheras*, su vínculo con la ganadería, así como de los principios teológicos cristianos que configuran un sistema ideológico, que se reproduce más allá del trópico seco que he estudiado. Asumiendo que este tema es atravesado por la construcción de estereotipos nacionalistas, que generalizan la imagen de lo *ranchero* en el charro. Pero “busco demostrar que el mestizo *ranchero*, ordena el mundo a partir de las categorías de propiedad, domesticación, control y dominio de su entorno natural y social”. Para demostrar lo anterior hago uso de fuentes documentales como las “relaciones coloniales de siglo xvi” y la propia información histórica y etnográfica que se ha generado para regiones como la Tierra Caliente, la Huasteca, los Altos de Jalisco, Zacatecas, el Altiplano Central, el Sur de México y la Península de Yucatán.

La exposición de los argumentos se organiza en cinco apartados, el primero de ellos destinado a explicar por qué la antropología centró su atención en lo indígena; el segundo se inclina en definir ¿quiénes son los *rancheros*?; mientras que el tercero se ocupa de explorar los principios del pensamiento *ranchero* heredados de la evangelización del nuevo mundo. Una vez expuestos estos elementos asociados a la noción de propiedad, la herencia y la domesticación, en el cuarto apartado se argumenta, cómo dichos principios se proyectan a sus relaciones sociales en el ámbito familiar; finalmente, el artículo cierra en sus conclusiones con un esbozo de los elementos que configuran el *ethos* o cosmovisión *ranchera*.



1. Lorenzo Flores, Poncitlán, Jalisco (1900). Dibujo a lápiz autor Adolfo Flores Anaya

UN ESTADO DE LA CUESTIÓN. ¿QUIÉNES SON LOS RANCHEROS?

En la literatura de las humanidades —historia, sociología y antropología—, la definición de lo *ranchero* como especificidad cultural o bien los *rancheros* como grupo social, ha seguido tres vertientes, una de ellas es la relación histórica que este sector de criollos y mestizos han tenido con la “pequeña y mediana

propiedad privada rústica”, denominada genéricamente como *rancho*.² La segunda hace énfasis en un conjunto de “rasgos culturales e identitarios” asociados a la relación con el ganado, la propiedad, el individualismo, la autosuficiencia, las formas de división social para el trabajo basadas en los sexos y la especialización en producción, la herencia, el patriarcado, la familia y el abolengo, la virilidad y hombría, la jerarquía del culto católico, así como el imaginario de un mundo sobrenatural dominado por el bien y el mal, cuyas figuras dominantes son el demonio, los muertos y el aparicionismo.

La tercera posición cuestiona las dos anteriores posturas señalando que tanto la definición del *ranchero*, a partir de su posición social como propietario o su estatus, como aquella que alude a su cultura e identidad, enfrentan limitaciones analíticas; mientras que la posición social coloca al *ranchero* como un estrato social poco preciso, ya que puede ser desde un terrateniente mediano, un campesino acomodado, un hacendado frustrado, en suma un pequeño burgués; la segunda postura se enfrenta a un relativismo cultural que multiplica los estudios regionales y micro históricos, una suerte de nihilismo que sólo es posible superar si se abandona la perspectiva de sujetos o personajes aislados, cuya cultura encuentra su lógica en el conjunto de las relaciones sociales diversificadas y densas. Desde esta perspectiva los *rancheros* son parte de un complejo mayor, el de la *sociedad ranchera*, articulada en el devenir nacional [Barragán *et al.* 1994: 57-58].

Sobre la primer vertiente Andrés Molina Enríquez [1909], con su obra *Los Grandes problemas nacionales*, puede ser considerado precursor del estudio del sector *ranchero* en el agro mexicano. Desde una perspectiva evolutiva de la propiedad de la tierra, Molina considera que las comunidades *rancheras* son unidades mestizas que se encuentran en un proceso de transición entre la posición comunal y la propiedad individual, que se constituye en el ideal del autor, pues en ella reside el sentido de producción para el mercado [Molina 1909: 134-135]. Así, intelectuales como Molina colocan a los *rancheros* como el sector progresista de la sociedad nacional. En general, la mayor parte de los estudiosos de las *sociedades rancheras* coinciden en señalar que la propiedad privada de la tierra es un rasgo característico de la misma, por ejemplo, Luis González afirma para el caso de San José de Gracia que uno de los procesos constitutivos de la *sociedad ranchera* de *Pueblo en viño* fue

² Herón Pérez Martínez señala que la palabra rancho constituye una reminiscencia de un vocablo militar que designaba reunión de personas o campamento. Hasta hoy el vocablo designa una choza, un abrigo más o menos provisional, una cabaña o majada de pastores, etc.; “rancho” es también modesta explotación independiente; finalmente, “rancho” es una habitación anexa a una hacienda [Chavalier *apud* Pérez 1994: 41].

consolidar la propiedad privada en el quinquenio 1867 a 1883, cuando un conjunto de aparceros y vecindados pudieron adquirir tierras de la extinta Hacienda de Cojumatlán [Luis González 1984: 22].

En el mismo sentido Barragán coloca como una de las características de las *sociedades rancheras* la pequeña propiedad, cuando señala que “en el nuevo mundo se fueron repartiendo pequeñas y medianas propiedades en las que se combinaban producciones para auto consumo y para el mercado. Los hombres de acaballo, aludiendo a los *rancheros*, accedieron a dichas unidades de propiedad, casi siempre en disputa con grandes explotaciones y las comunidades indígenas [Barragán 1982: 126]. Desde esta perspectiva, si bien la propiedad no es el único rasgo que defina lo *ranchero*, sí se revela como un elemento que singulariza a esta sociedad y que, como lo veremos más adelante, se erige como referente del pensamiento *ranchero* o de su ordenamiento del mundo, no sólo con respecto a la tierra, también con el ganado. Si se reduce como el único factor social, nos topamos con la dificultad de omitir las variaciones en los tipos de propietarios o de posesión —ejidatarios, comuneros, arrendatarios— que más allá de la posesión, la renta o la propiedad de la tierra comparten lo que se ha denominado un estilo de vida o identidad *ranchera*.

El llamado “modo de vida *ranchero*” es una propuesta elaborada por el antropólogo José de Jesús Montoya Briones, ante la dificultad de identificar una especificidad cultural de lo *ranchero* que reúna características étnicas como la lengua, el territorio, la organización social y una cosmovisión, en tanto forma de ordenamiento del mundo. A partir de una historia de vida registrada en un rancho de Jerez, Zacatecas, Montoya, concluye que el “estilo de vida regional *ranchero*”, constituye una reunión de rasgos entre los que se encuentran: la rudeza e impulsividad de los actores, capacidad de adaptación al medio y al trato difícil con las bestias domesticadas, sin olvidar las actividades del agro, gusto por los rodeos, carreras de caballos, jaripeos, una rígida división entre sexos, institución familiar integrada, reglas de honor definidas, apego a la tradición y al individualismo; valoración de las celebraciones y ritos religiosos católicos, fuerte dominio del hombre hacia la mujer y los hijos, culto a lo femenino visible en el ámbito religioso decantado en la Virgen y en la figura de la madre, educación autoritaria y represiva, etcétera [Montoya 2003: 31-32, 33].

Siguiendo a Luis González en su microhistoria de San José de Gracia, Briones logra un ejercicio etnográfico sobre la cultura *Ranchera*, sin embargo, su trabajo enfrenta la limitación de la sistematización etnológica, pues no fructifica en un modelo analítico que permita aproximarse de manera general a las *sociedades rancheras*. Los rasgos enunciados constituyen varia-

bles comprobadas con evidencias etnográficas sobre las que no se construye una teorización antropológica sobre la cultura *ranchera*.

Otros autores, como José Lameiras [1994] argumentan la existencia de una identidad *ranchera*, soportada en la historia de las *sociedades rancheras*, marcada por la ascendencia y la pertenencia a linajes por descendencia ancestral, pero dicha memoria generalmente alcanza una profundidad de tres generaciones antes de *ego* y lejos de estar soportada en la memoria colectiva, el conocimiento y reconocimiento de la pertenencia y legitimidad se basaba en la tradición familiar que adquiere un estatus de verdad. El argumento de Lameiras ampara una adscripción a lo criollo-mestizo que constituye el referente de alteridad con lo indio [Lameiras 1994: 92]. Esta adscripción a la patria chica —pueblo o rancho— asociada a la relación ancestral familiar soporta la idea de abolengo, de aquí que, en las agrupaciones de charros, quienes reivindican sus antepasados criollos, clasifiquen a los practicantes del deporte de *charraría* en *charros nuevos* y *charros de abolengo*, en una ortodoxia característica.

Quizá el esfuerzo más consistente para estudiar las *sociedades rancheras* es el realizado por Esteban Barragán quien en 1982 publica un interesante ensayo titulado *Sociedades en movimiento, anónima y de capital variable*, donde logra dibujar, no sólo el proceso de formación de estas sociedades, cuyo origen se ubica en el siglo xvi, sino traza un modelo de análisis que se extiende de norte a sur por el continente americano, desde el sur de los Estados Unidos hasta la Pampa argentina y la Tierra del Fuego chilena. El cowboy, el charro, el gaucho y el huaso son resultado del proceso de Conquista y colonización en América. Las *sociedades rancheras* son “un tipo de poblamiento y de socialización peculiar que se dio en *zonas de frontera* a lo largo del proceso [...] de conquista, *poblamiento e integración de territorios nacionales* de América desde su descubrimiento” [Barragán 1982: 123].

En estos procesos de integración las *sociedades rancheras* abren las rutas de colonización al ocupar de manera permanente los territorios conquistados. En este sentido Barragán clasifica a los *rancheros* como “poblamientos bisagra”, en la medida que tienden los puentes entre la sociedad mestiza, a la que pertenecen, los pueblo o haciendas de criollos y las comunidades indígenas [Barragán 1982: 124].

Desde la época colonial los ranchos, fueron “pequeñas o medianas propiedades”, que se constituyeron en alojamientos provisionales, viviendas rurales que se asociaban a una apropiación de tierra de labranza o de agostadero, convirtiendo el rancho en una pequeña explotación independiente en la que se criaba ganado, casi siempre anexas a los latifundios de haciendas [Barragán 1982: 129].



2. Sabina Díaz, Ocotlán Jalisco (1910) Dibujo a lápiz autor Adolfo Flores Anaya

En el proceso de colonización la instalación de ranchos, la introducción de la ganadería y por supuesto la minería forman una triada de ocupación territorial, tanto en el norte como en el sur de México, ejemplos de esta relación se multiplican en la Nueva Vizcaya que se extendía por Zacatecas, Guanajuato e Hidalgo; El Obispado de México y de Michoacán, que cubría los valles de Matlatzingo, la Sierra de Monte Alto y las Cruces, los pueblos de Real de Minas en Temascaltepec, la depresión del Balsas y los Placeres del

Oro, hasta llegar a las planicies costeras del Pacífico extendiéndose por todo el occidente en los actuales estado de Jalisco, Colima, Michoacán y Guerrero.

En estas amplias extensiones de tierra, la minería y la ganadería constituyeron una estrategia de ocupación territorial que se articuló a la política de congregar a los nativos en pueblos; también se sumaba la actividad evangelizadora de los órdenes mendicantes jesuita, franciscana, dominica y agustina. La expansión de la ganadería novohispana, a partir de 1545, señala Barragán, invadió las llanuras del norte de México, las costeras y lomeríos del occidente [Barragán 1982: 134]. No sólo como una actividad vinculada a los grandes latifundios y la minería, también asociada a las actividades económicas de monasterios, hospitales, hermandades y cofradías de negros e indios, que en el siglo XVIII tuvieron auge.

La confluencia de población de indios y negros en estas regiones de frontera y de tierras flacas, escasamente controladas por la administración colonial, donde floreció la minería y la ganadería, son los espacios donde emergen los *rancheros*, en este sentido Barragán sostiene que:

Su origen se caracterizó por la reunión de individuos de distintas extracciones étnicas y de castas que huían de la violencia social colonial: africanos que no querían ser esclavos, indios, mestizos y mulatos jurídicamente libres que no aceptaban la cultura occidental; blancos, criollos recién llegados del viejo continente, refractarios a la moral [...] se refugiaron en santuarios, en lugares más o menos recónditos, donde escapaban de la represión [Barragán 1982: 125-126].

Así los *rancheros* son esencialmente “población amestizada que ocuparon una posición periférica” en la administración colonial, se establecieron como “terragueros, medieros, avcindados y vaqueros” en los márgenes de las minas, los monasterios en zonas indígenas, las haciendas y plantaciones, cuya economía se soportaba en la actividad ganadera y agrícola; su fuerza de trabajo y soporte social fueron la familia y las relaciones de parentesco. El aislamiento y posición liminal en la sociedad nacional configuraron una mentalidad independiente de autosuficiencia, desconfianza de los agentes de gobierno y los “catrines” o ciudadanos, así como respeto y humildad a los designios de la Iglesia católica [Barragán 1982: 131].

Siguiendo el esquema analítico de Barragán los *rancheros* serían un sector de población mexicana esencialmente mestiza que ocupó regiones de frontera,³ asentado como mediero o propietario, entre los pueblos de

³ Las “regiones de frontera” se caracterizan por ser áreas geográficas que en tiempos prehispánicos fueron zonas de conflicto o de transición cultural, por ejemplo, la

españoles y las comunidades indígenas; su economía se soportó en la ganadería novohispana y el trabajo familiar. Los *rancheros* cumplieron así un papel fundamental en la integración del territorio nacional erigiéndose como puente o unión entre el mundo occidental de criollos y españoles, así como en el mundo indígena, marcado por su cosmovisión y religión nativa.

Si asumimos esta posición liminal del *ranchero* entre el mundo de los grandes hacendados, párrocos, frailes españoles o criollos y las comunidades indígenas, ¿qué tipo de cultura se configuró en la *sociedad ranchera*, más allá de la suma de rasgos a los que aluden los autores aquí revisados?, ¿es posible, en este contexto hablar de una cosmovisión *ranchera*, en los términos que la ha estudiado Alfredo López Austin?, como “un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que los individuos en un determinado momento histórico pretenden aprehender el universo [López Austin 2012: 20].

En este artículo asumimos que lo *ranchero* sí configura una cultura, por lo tanto, es posible estudiar sus distintas manifestaciones o variaciones regionales. Dada la amplitud del tema, centro la atención en los aspectos del *ethos* y “propongo que el pensamiento *ranchero* se forjó en la idea de dominar y controlar la naturaleza, una suerte de domesticación del mundo que se encuentra implícito en el discurso evangelizador de siglo *xvi*, en particular el de la orden agustina y en la que la ganadería juega un papel sustancial, pues en ella se decanta el sentido de propiedad, de amansamiento y dominio”. Es también en la ganadería donde se condensa un conjunto de entrelazamientos mitológicos que asimilan al toro con el mundo de los antiguos dueños de las cosmovisiones nativas.

HERENCIA COLONIAL

LAS NOCIONES DE PROPIEDAD Y SUJETO PROPIETARIO

La llegada del ganado al nuevo mundo en el siglo *xvi* generó un proceso de transformación en las relaciones que las comunidades indígenas establecían con su entorno ecológico, marcado por un principio horizontal de reciprocidad entre hombres y los dueños del monte y los animales silvestres. Distintos autores, entre ellos Rodolfo Pastor [1987], María de los Ángeles Romero [1990], Frédéric Saumade [2001], Rosa Brambila [2006], Danièle Dehouve [1994] y Juan Atilano (2015), han señalado el impacto, económico

frontera chichimeca o hacia el sur, en la Tierra Caliente Oztuma, donde mexicas y tarascos se disputaban el control del territorio.

y cultural de la ganadería novohispana en el mundo indígena y mestizo colonial.

Para el caso de la Mixteca de Oaxaca, Romero Frizzi señala que a mediados del siglo XVII la ganadería generó dos procesos relevantes, en primera instancia se convirtió en una actividad económica central de las comunidades mixtecas; por medio de instituciones, como las cofradías y hospitales, se desarrolló una importante actividad ganadera, pueblos como Tlaxiaco y Huamelulpan adquirieron estancias de ganado para explotarlas. Así, las mejores tierras las dedicaban a las milpas y a los ganados de sus cofradías, mientras que las más pobres eran arrendadas a particulares como agostaderos. En un inicio aquellos arrendamientos no representaron problemas para los mixtecos, sin embargo, implicó una profunda modificación en el concepto de tierra.

Para el mixteco antiguo [la tierra] era una unidad [una continuidad del mundo social]. De ella y de la intersección del *yya* (especialista ritual) entre los poderes divinos dependía [...] la cosecha. Ni las importantes funciones del *yya* ni el uso de los terrenos por los macehuales proporcionaban la propiedad de la tierra. [...] la presencia española (*en especial de los ganaderos*)⁴ introdujo nuevos conceptos sobre ella [...], la tierra se fue convirtiendo en una mercancía [...] El concepto de propiedad rápidamente fue asimilado por poblados y cacique” [Romero 1990: 191-193].

Roberto Pastor señala que la institucionalización del dominio colonial se fundamentó en los principios teológicos de la utopía de Santo Tomás Moro, en especial en la defensa de la propiedad social. El reparto de encomiendas, el reconocimiento de las repúblicas de indios y la fundación de hospitales y cofradías, fueron las instituciones coloniales que consolidaron la administración de la tierra, el comercio y la actividad ganadera. En la figura de los caciques —indígenas— se concentró la propiedad, en su situación privilegiada se les concedió licencia para vestir a la usanza española, portar armas defensivas y montar con silla y freno. También se les otorgaron mercedes de tierra y privilegios económicos, generando una élite indígena [Pastor 1987: 77-78].

En opinión de Pastor el escaso desarrollo de las haciendas españolas en la Mixteca, excepción de las instaladas por los monasterios y conventos de dominicos y agustinos, permitió que los caciques mixtecos se integraran

⁴ Las cursivas son mías.

a la economía mercantil europea, a partir de licencias de la Corona para ejercer el comercio de bienes de Castilla y la ganadería mayor; a finales del siglo xvii tenían suficientes tierras y ganado para donar a los conventos y las primeras cofradías [Pastor 1987: 83]. Así la producción, que en tiempos prehispánicos, se concebía como una colaboración con los espíritus de la naturaleza, cede el paso a la noción cristiana, expresada en el *Génesis*, que establece el derecho divino de los hombres para apropiarse y servirse de la naturaleza (*Génesis* 1: 23-2:13).



3. Ezequiel Flores Anaya, Rancho los Tuseros, Tecolapa, Estado de México (1974).
Dibujo a lápiz Adolfo Flores Anaya

Esta transformación ha sido documentada también por la etnohistoriadora Rosa Brambila, para el caso de los otomís de la región Centro Norte de México. A partir de 1526, cuando se comienza a introducir en México las primeras yeguas y, a pesar de la prohibición a los indios de común para usar armas y el caballo, la crianza de ganado generó profundos cambios en la cosmovisión indígena. Mientras que las poblaciones originarias de Mesoamérica consideraban como parte de una misma historia al hombre y a la naturaleza, las tradiciones occidentales se basaban en la creencia de que los recursos naturales son ilimitados y puestos a servicio de los hombres. Los indígenas incorporaron a su vida cotidiana el ganado, generando una configuración cosmológica distinta, cuyo soporte fue un sistema económico agropecuario que desplazó a la antigua agricultura. Es en este contexto que aparece el concepto de *sujeto propietario* [Brambila 2006: 60-62, 66].

La noción de *sujeto propietario* se decantó en distintas figuras, como lo hemos visto, en los encomenderos, hacendados españoles, en los caciques indígenas, pero también en los santos patrones de los pueblos. Una de las instituciones coloniales que concentró la actividad ganadera fue la cofradía. Dagmar Bechtloff en su estudio de *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial* [1996], señala que en la decadencia de la nobleza indígena de las Repúblicas de Indios en el siglo XVIII, sobrevino el afianzamiento de las cofradías.

Esta institución de carácter laico se extendió por el territorio de la Nueva España gracias a sus funciones evangelizadoras y su importante papel financiero, pues a partir de ellas se costeara el culto católico, las fiestas a los santos patrones y de Semana Santa, además de otorgar servicios de crédito a sus asociados [Bechtloff 1996: 132, 144].

Según el análisis estadístico del censo de 1789, donde se indica el origen étnico de las cofradías en Michoacán, como su capital fundacional, Bechtloff sostiene que mientras las cofradías de españoles, radicadas fundamentalmente en Morelia, basaban su capital en bienes raíces y dinero, las de negros e indios se fundaron sobre la base de donaciones de ganado, caballar, mular y bovino. Por razones de la inserción específica en la economía colonial, los negros, pardos e indios fundamentalmente dedicados a la arriería, la minería y el comercio, se inclinaron por la cría de mulas y ganado bobino. La ganadería implicaba una inversión baja y flexible [Bechtloff 1996: 221, 202].

Con certeza podemos asegurar que la cofradía fue la institucional colonial sobre la cual la ganadería novohispana se desarrolló en regiones como la Huasteca, la Tierra Caliente en el occidente de México, así como en el sur y sureste en las tierras mixtecas de Oaxaca y mayas de Yucatán. La fun-

dación de cofradías en estas regiones se realizó con ayuda de donaciones de ganado que fueron consagradas a los santos, erigiendo a éstos como propietarios de los rebaños. En la Tierra Caliente, por ejemplo, en especial, el pueblo de Ajuchitlán, se fundaron 10 cofradías por parte de los indios e indias Cuitlatecas, quienes contribuyeron unos con una cabeza de ganado y otros con el sobrante anual de la hacienda o milpa de comunidad a la cual estaban sujetas dichas cofradías [Dehouve 1994: 133].

En Totolapan, hombres, mujeres y niños participaron en la fundación de la cofradía de las Ánimas: los niños con un real o medio real para comprar becerras, los hombres con una becerro cada uno y las mujeres tejiendo mantas que vendieron para comprar más becerras. Un arrendatario de los terrenos comunales pago con 100 cabezas por la renta de nueve años. En el mismo pueblo los danzantes de San Miguel donaron una becerro cada uno y otra dedicada a la Virgen de los Dolores por las mujeres con el producto de sus mantas tejidas [...] en Ajuchitlán la cofradía de las Ánimas fue fundada hacia 1747 a solicitud de un indio principal Agustín Mendoza. Éste al morir en 1777, dejó 216 cabezas [Dehouve 1994: 133].

En la región de la Huasteca, especialmente en Tantoyuca la ganadería de los pueblos-misión solían financiar misas, procesiones y diversas fiestas, en especial al santo tutelar. Para 1796 las cofradías de la región solían realizar préstamos en especie a particulares; es el caso de la cofradía de las Benditas Ánimas que de 1796 a 1808 le prestó a don José Antonio Avilés 40 vacas a rédito con un interés de 5% anual [Cruz 2011: 188-189]. En Ate-nango del Río Zacango y Comala, Guerrero, las cofradías prestaban sus rebaños a rédito, cobrando por ellos un interés; quienes pedían prestado eran hacendados españoles que ofrecían al ganado de la cofradía las tierras de pastos en las que pastaba su propio ganado. El pago se realizaba conservando para ellos las crías y el producto de la venta de la leche y de las bestias; a cambio se comprometían a tomar por su cuenta una parte de los gastos rituales de la cofradía, pagando las misas y comprando cera [Dehouve 1994: 132].

En Yucatán, a finales del siglo xvii, las estancias de cofradías eran para los mayas un modo de salvar los años de hambre y de malas cosechas [Boc-cara 1990: 56]. Las estancias constituían empresas destinadas al servicio de intereses corporativos de la comunidad. La mayor parte de ganado de esas cofradías representó el ingreso más importante para los mayas [Farriss y Solís *apud* Cruz 2011: 193].

En la medida que el capital fundacional de las cofradías se consagraba a los santos, éstos se erigieron en propietarios de los rebaños. El carácter sagrado de sus bienes los puso a salvo de la voracidad de la administración colonial y permitió configurar formas de organización y de financiamiento en torno a la economía ganadera. La organización de una estructura de cargos entre la que se encontraban mayordomos, fiscales, diputados y escribanos, se estructuraba con base en la administración de los bienes del santo.

La idea de propiedad decantada en los santos ganaderos, cuyo soporte es la cofradía, la he documentado, en particular, con el análisis que realizo a la lírica popular de la Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán. Con base en los versos de San Agustín “victorioso”, un género lírico musical, cuya estructura literaria es la ensalada, he propuesto que los conceptos de bien, propiedad y herencia de los santos, son una evidencia del pensamiento ganadero colonial, ejemplos, son las siguientes décimas de San Agustín:

San Agustín Victorioso
 San Vicente y San Joaquín;
 hablaron de un herradero
 y dijo San Agustín: mediante Dios lo primeros
 tengo pensada una cosa:
 de hacer un buen herradero,
 una fiesta primorosa.

San Agustín Victorioso
 dueño de una cofradía
 cuatro ranchos y tres huertas
 por propiedades tenía.
 En lo más alto del viento
 voy a hacer mi testamento
 señores de tal manera
 para cuando yo me muera
 no tenga que averiguar;
 todo lo voy a arreglar...
 El mundo está satisfecho
 de todo mi capital...
 [Atilano 2015: 123, 124].

Aunada a esta idea de capital, el calificativo de San Agustín “victorioso” supone una idea de dominio y domesticación de los territorios, concepto que es evidente en la teología cristiana colonial que veía en el paisaje y

en los nativos de Tierra Caliente seres controlados por el demonio. Así, en el proceso de evangelización de los agustinos la ganadería funcionó no sólo como una estrategia económica, fue también un medio de domesticación de la naturaleza [Atilano 2014, 2015].



4. Ranchero, tipos de siglo XIX. Dibujo a lápiz Adolfo Flores Anaya

LA IDEA DE DOMESTICAR ANÁLOGA A LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

La domesticación como forma de control y dominio se declara en el *Génesis*, de las *Sagradas Escrituras*, en ellas se asigna al hombre, hecho a semejanza de Dios, la sujeción de animales y plantas para que de ellos se sirvan y se alimente (*Génesis* 1:23-2:13). Este derecho divino se asocia al principio teológico de San Agustín, plasmado en la *Ciudad de Dios* donde se asume, por las “declaraciones y confesiones de los hechiceros [...] la realidad de las intervenciones diabólicas...” [De Olmos 1990: x-xi]. Los textos sagrados son el argumento de la intervención evangelizadora en el Nuevo Mundo que aparece ante los ojos de los frailes como un territorio controlado por el diablo. En su *Historia General de la América Septentrional* [1746], Lorenzo de Boturini describía las deidades prehispánicas como una evidencia del olvido de la verdadera religión de sus antepasados, “descendientes de Noe, nuestros indios, imaginaron diferentes naturalezas de Dioses, compuestas de unos cuerpos superiores a las fuerzas humanas, las que reverenciaban en sumisión y sacrificios [...] de idolatría” [Boturini 1999: 8-9].

Fray Diego de Basalenque en su *Historia de la Provincia de San Nicolás Hidalgo de Michoacán* [1673] describe la Tierra Caliente que se extiende por la depresión del río Balsas como un territorio muy caliente y carente de agua, porque, aunque tiene grandes ríos van muy hocinados y la tierra es doblada de grandes sierras sin árboles, llenas de sabandijas y mosquitos, tierra para quien no ha nacido en ella inhabitable y para los nacidos insufrible, cuyos caminos espantan y atemorizan. Complementa su relato señalando que, en estas tierras de Nocupétaro, Ajuchitlán, la Huacana y Tzinahua habitaba el demonio en compañía de sus habitantes, que entre ellos vivía quieto y pacífico, en lugares ásperos, fortificado en la dificultad de los montes secos [Basalenque 1673: 85].

Este control demoníaco se extendía a los naturales de las tierras cuyas creencias y prácticas de idolatría los hacían gente de malas inclinaciones y maliciosos, mentirosos, torpes y tardos para el bien, muy hábiles y solícitos para el mal [Garcés *apud* Acuña 1987: 30-31]. Ante los ojos de los administradores y los frailes las costumbres de los naturales aparecían como evidencias del control maligno, la conversión religiosa era una batalla épica entre Dios y sus soldados, contra el demonio, designado en las crónicas con el término de búho. Así escribía Fray Juan de la Concepción, carmelita descalzo un romance a la obra de Boturini, que se trazó la meta de conocer los dioses de los naturales para impulsar su evangelización:

De tanto gasto, de fatiga tanta
 En copioso Museo logró el fruto;
 Dónde adiestrase dulces cisnes,
 A confusiones de agoreros búhos
 [Boturini 1999: Ni].

La batalla contra el mal se libraba con las armas de los sacramentos, Fray Andrés de Olmos afirmaba que:

El verdadero Dios, el salvador del universo, nuestro señor Jesús Cristo. Él vino a reclinarse sobre ustedes, cuando su corazón murmuraba tristeza, por ello habrá que conocerlo bien, compréndelo, amarlo, obedecerlo [...] para ser bien salvado en su santa Iglesia [*sic*] en que dios concede los santos sacramentos [...] y cuando la guerra sobrevenga, destruiré [...] las bestias feroces, los Diablos [De Olmos 1990: 7-9].

El paisaje y las prácticas idolátricas aparecen como manifestaciones del engaño maligno, los frailes asumen la tarea de la conversión como una suerte de domesticación de las cosas de la naturaleza, los milagros en la empresa se consideran señales de victoria, es la interpretación que Basalénque le otorga a Fray Juan de Moya, quien fue capaz de cruzar el río Balsaque sobre el lomo de un lagarto o bien de levitar al caer a un barranco en un camino sinuoso [Basalénque 1673: 88-89].

Pero la empresa evangelizadora va acompañada de la fundación de pueblos espacios de congregación para el culto católico; la iglesia y fundamentalmente las cofradías serían las instituciones coloniales en las que se decantaría la parafernalia del culto en la Pascua y las fiestas patronales; los santos no sólo fundan pueblos, también son el vínculo de la población indígena y mulata con la ganadería, pues los santos serán los hacendados y sus devotos sus vaqueros y caporales.

Finalmente, la administración de los sacramentos como el bautizo, la penitencia, el matrimonio, comunión y unción a los enfermos fueron los indicadores de la conversión análoga a la domesticación de la naturaleza. Esta idea de amansamiento y control es descrita de manera sucinta por Luis González para los *rancheros* de San José de Gracia:

La primera generación [siglo XIX] cumplió valientemente con su doble cometido de repoblar la porción montañosa de la hacienda de Cojumatlán y de combatir a lo bárbaro la barbarie zoológica. Fue aquella generación de patriarcas la que devolvió a la domesticidad los vacunos y equinos salvajes, la que ahondo

loberas, trampas donde quedaron sepultados muchas alimañas la que limpió de malas hierbas los terrenos [González 1984: 39].

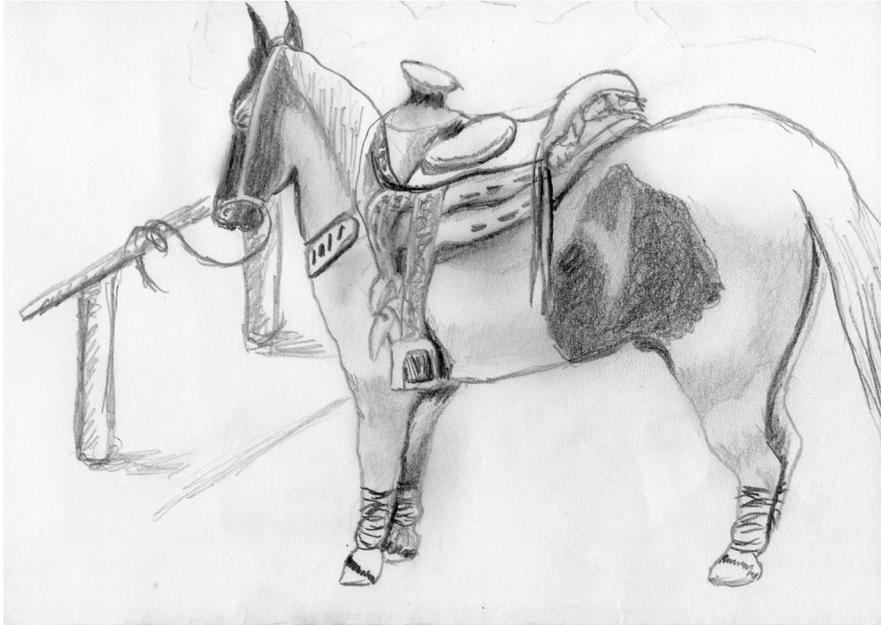
EL APARICIONISMO Y LA MITOLOGÍA

Este proceso de dominio y de apropiación de la naturaleza configuró en el imaginario *ranchero* un mundo sobrenatural asociado con la riqueza fácil, sin esfuerzo de trabajo y la vida licenciosa. El diablo, entidad de origen cristiano arraigó en el pensamiento de indios, negros, mulatos y mestizos quienes pueden establecer contacto con él para solicitarle favores. Los antecedentes de estos principios de pensamiento se encuentran de nuevo en el discurso de Fray Andrés de Olmos:

El Diablo engaña a aquellos que quieren saber, aquellos que quieren conocer las cosas ocultas o lo que ocurre a lo lejos (en el monte), los engaña muchísimo porque les promete muchas riquezas [...] y les promete también la vida alegre con las mujeres para que sean de su partido. Por fin el Diablo se transforma a veces en varón para alcanzar acceso carnal con su mujer y a veces se hace mujer para dormir con un buen barón. Aquellos que han perdido humanidad por el pecado les aparece el Diablo a veces sólo bajo forma de bestia [...] así se apareció a la primera mujer Eva en forma de serpiente [De Olmo 1990: 17, 31].

Es este el discurso en el que se ancla el sistema de creencias: *ranchero* del aparicionismo, las brujas, la riqueza en ganado o dinero, las virtudes en el amor, el juego de azar y la música o las habilidades ecuestres. Mientras que, en las zonas del Bajío, los Altos de Jalisco y el occidente de México, entre los *rancheros* criollos o mestizos, estas creencias se asocian al pecado y la vida licenciosa cuestionadas por los devotos y la jerarquía de clero secular, en otras regiones del sureste se articularon al pensamiento nativo. Al respecto de la primera tendencia, Luis González señala:

La falta de sujeción a la ley y a la autoridad civil contrastaban con la entrega al gobierno eclesiástico y a los mandamientos religiosos. Con poca instrucción, sin culto público y no exenta de supersticiones, la vida religiosa conservó su exuberancia. Una parte sobresaliente de ella la constituía el trato directo, físico, con seres del más allá. Nadie dudaba de las apariciones del diablo y las ánimas del purgatorio; nadie dejó de toparse alguna vez con seres sobrenaturales, con fantasmas de varia índole [González 1984: 33].



5. Cabalgadura. Dibujo a lápiz Adolfo Flores Anaya.

La tradición oral en los Altos de Jalisco es rica en la narración de historias de espantos y muertos relacionados con la riqueza. En pueblos como Encarnación de Díaz, Jalisco, bastión de la Guerra Cristera, los abuelos narraban historias de aparecidos y dinero oculto:

Ahí donde alumbra, donde aparece la lumbre se encuentra la olla con dinero. En la hacienda de Ojuelos sonaba un reloj todas las noches. Era un *tic tac* en la pared del cuarto donde dormía. Era una señal de que si escarbabas encontrabas dinero. Pero estas cosas eran del diablo, de muertos, así que una noche, cuando el reloj sonó solté maldiciones a aquello y nunca sonó de nuevo [Antonio Atilano Ávalos, transmisión oral].

En el sur y centro de México la relación con el Diablo, también conocido como “El amigo”, adquiere distintos matices, al grado de ser el personaje principal de una mitología asociada a la ganadería y la riqueza. En Tierra

Caliente estar “empautado”,⁵ significa haber establecido un acuerdo o pacto con “El amigo”. El diablo dispone de sus ayudantes los *chanes* o *chaneques*, antiguos dueños de los cuerpos de agua que mediante ofrendas pueden otorgar virtudes a los hombres (*enchanechado*) o pueden causarle daño y enfermedad.

En la tradición oral de la Tierra Caliente se narran historias de “empautados” que adquirieron las destrezas para montar y manejar la reata o de aquellos que pidieron suerte en el amor con las mujeres. Los *enchanecados* son generalmente músicos que han solicitado el encanto de sus instrumentos —violín, guitarra o tamborita— para adquirir el virtuosismo al interpretar sones y gustos de la región. Estas historias aderezaban la fama de vaqueros, caporales y músicos.⁶

En la península de Yucatán el sentido de propiedad y control del ganado se ajusta a la antigua entidad de los dueños, configurando una mitología asociada a la riqueza y el valor. Las figuras de *H-wan tul* (dueño del ganado) y *Kisin* (toro mítico) que otorga el valor y las habilidades taurinas del torero son los personajes centrales de estas relaciones entre hombres, ganado y riqueza.

H-wan tul es el hijo no deseado de los amores entre un ganadero y la hija de un vaquero. Al darse cuenta que el ganadero no se hará responsable del niño la abuela materna lo abandona en un potrero; el niño es rescatado por una vaca quien se encarga de alimentarlo y cuidarlo. El niño regresa al rancho en forma de *pixan* (espíritu) a buscar a su abuelo para ayudarlo a llamar al ganado y meterlo al corral [Boccaro 1990: 13-15]. Por su parte *Kisin* es un ser habitante de los hormigueros que otorga, a quien se lo pide, la virtud de lidiar a los toros, por añadidura el dinero y la fama; esta entidad se asocia al mal y quienes acuerdan con ella lo hacen sabiendo que *Kisin* regresará por ellos para que paguen su deuda [Boccaro 1990: 35-37].

Esta mitología es una evidencia de las variaciones en los sistemas de pensamiento de las *sociedades rancheras* vinculadas a la ganadería. Por una parte los *rancheros* criollos del occidente jalisciense y los de Zacatecas, cuyo sistema ideológico es sancionado por el clero regular, un catolicismo ortodoxo que los lleva a participar decididamente en la lucha Cristera de 1926 a 1930 y en contraparte una *sociedad ranchera* mulata o mestiza del centro sur de México, que se caracteriza por una práctica católica laica, cuyo eje fueron las cofradías de barrios con un sentido comunitario importante, sin

⁵ Corrupción del español del término *pacto* con el diablo.

⁶ Ver la novela de Celedonio Serrano Martínez (1980). *El empautado*. Colección Letras. México.

dejar de reconocer el sentido de jerarquía que introduce la propiedad del ganado y la tierra.

PROPIEDAD Y AMANSAMIENTO COMO PRINCIPIOS DE LAS RELACIONES SOCIALES RANCHERAS

La relación histórica de los *rancheros* con una naturaleza agreste y con los animales, basada en los principios de propiedad y domesticación, se proyectan en sus relaciones sociales, tanto en el ámbito familiar como en la sociedad nacional. El pensamiento *ranchero* opera a partir de analogías que se trasladan del control, amansamiento y propiedad del ganado, sin olvidar el medio rural con las relaciones amorosas, de familia y con los agentes que representan al gobierno.

Para el *ranchero*, la familia es un patrimonio, un valor que se ha heredado, que se preserva. La idea de honor deriva de la historia familiar, la mujer y los hijos se miran como una propiedad a la que hay que cuidar y defender, la severidad y la violencia son recursos de esta visión del mundo que proviene de sus relaciones con el caballo y el ganado. Ana Cristina Ramírez advierte, para el caso de los valores charros que:

La virtud y la virilidad hacen del vaquero una fuente de masculinidad. La hombría se construye a partir de sus relaciones de dominio y amistad con las bestias del campo, potros cerreros y novillos bravos. El trato constante con el caballo configura una psicología de control, nobleza y lealtad. La hombría de bien se liga al *ethos* rustico y la convivencia con el ganado mayor bruto o amañado [Ramírez 2015: 328-329].

Es importante observar que el charro, vaquero o *ranchero* atribuye a la relación de domesticación del caballo un referente que norma su personalidad, el dominio de sí mismo y del animal se proyecta al dominio que el padre debe tener sobre su mujer y sus hijos, a quienes, como en el caso de su caballo, hay que educar o domesticar. Esta lógica, en la que las pautas de lo social la determinan la relación con los animales, es un rasgo de la cosmovisión *ranchera*. En términos comparativos con el pensamiento indígena, mientras que el nativo ve en el animal un dueño del monte, el *ranchero* encuentra en los animales un recurso, que al ser domesticado se sirve de él; mientras que entre los primeros opera un principio de reciprocidad, en los segundos impera la dominación, protección y la propiedad.

En la cosmovisión *ranchera* las relaciones hombre naturaleza, marido y mujer, madre e hijos son desiguales, su forma general es jerárquica, de dominación, el sometimiento por medio de la violencia es legítimo. Es precisamente la doma del caballo y del ganado que prevalece como una forma

de educación jerarquizada; doma y educación del caballo se hace a rienda para que obedezca [Ramírez 2015: 330], es el referente del control que un *ranchero* debe lograr sobre los integrantes de su familia.

Más allá del carácter lúdico que tiene el jaripeo, como una afición de los *rancheros* la monta de toros y potros, adquiere proporciones de analogía con las relaciones de pareja o amorosas. La presencia del Toro de once, jaripeo tradicional que se celebra en el contexto de las fiestas patronales de los pueblos del sur de Jalisco, la Tierra Caliente y la Meseta Purépecha, constituye un ejemplo de cómo opera la doma como una analogía de la conquista amorosa. La expresión de dominio y control por excelencia del jaripeo, el desafío al peligro de ser cornado por un burel o el riesgo de morir en el intento de dominar al toro al montarlo, son elementos que refuerzan la virilidad, lo masculino. Al enfrentar y vencer o controlar la fuerza salvaje o bruta que representa el toro, el *ranchero* reproduce un código de significación que les trae prestigio ante el género femenino, desafío que con la muerte es el cetro de gravedad de la hombría [Atilano 2015: 111].

En el pasado, parte de las actividades del jaripeo en Ajuchitlán era el obsequiar a los asistentes fruta o pan con forma de pene y vulva. El juego abiertamente sexual generaba risas entre hombres y mujeres que llegaban a atrapar el pan con forma de viril, pues el pan era lanzado desde el centro del corral hacia el público [Francisco Cambrón *apud* Atilano 2015: 110]. El segundo elemento del Toro de once refuerza la idea de la analogía entre las actividades ecuestres y las relaciones amorosas construyendo un código de opuestos estructurales entre lo masculino y lo femenino.

Cristinamares Palomares aporta una reflexión interesante entre patria, mujer y caballo de los charros, que en mi opinión aporta elementos a la comprensión del pensamiento *ranchero* asociado a su relación con el caballo y la monta de toros; señala que la patria es un ideal, que, si bien pretende referirse al cuerpo de la nación, éste se asocia directamente con lo que Luis González denominó como *matria* o patria chica, el terruño, es el que le da sentido e identidad al *ranchero*. La mujer aparece despojada de todo referente erótico, investida de beatitud y maternidad —sólo para el caso de la ortodoxia charra—, mientras que el caballo sintetiza el dominio del jinete sobre el animal; finalmente el juego de fuerza entre el charro y el animal, que tiene lugar en todas las suertes —de la charrería: cala, coleadero, monta de toros y yeguas, piales—, remite a una lucha entre valores masculinos y femeninos, idea refrendada por la autora cuando se pregunta: “¿Qué tanto podría decirse que el animal simboliza las fuerzas femeninas que el charro debe amansar, dominar, inmovilizar, vencer?”, ella misma responde con dos hipótesis:

Una que el charro es retado a mostrar, a través del dominio del animal su capacidad de control sobre lo femenino y con ello reafirmar su identidad de género. La otra hipótesis más arriesgada es que, en los animales el charro actúa lo que en su relación con las mujeres [Palomares 2000: 42, 45, 48, 49].

Aunque palomares descarta la segunda respuesta, argumentando que no es posible por el respeto que le inspira la preponderancia social de la mujer al charro, en nuestra opinión el pensamiento *ranchero* se encuentra regulado por los principios de propiedad y domesticación que ya hemos analizado líneas arriba. Otras evidencias de esta analogía y del respeto al clero las encontramos en la lírica popular, donde la conquista amorosa aparece como una suerte de riesgo y dominación. En opinión de Ana Cristina Ramírez el refranero charro muestra un discurso racial étnicamente ofensivo y sexista:

A la mujer y a la mula, a palos se ha de vencer.
 A mal caballo pega la espuela y a mala mujer palo que duela.
 A mujer y mula, dar duro si no recula
 El caballo para el caballero, la mula para el mulato y el asno para el indio
 [Ramírez 2015: 322].

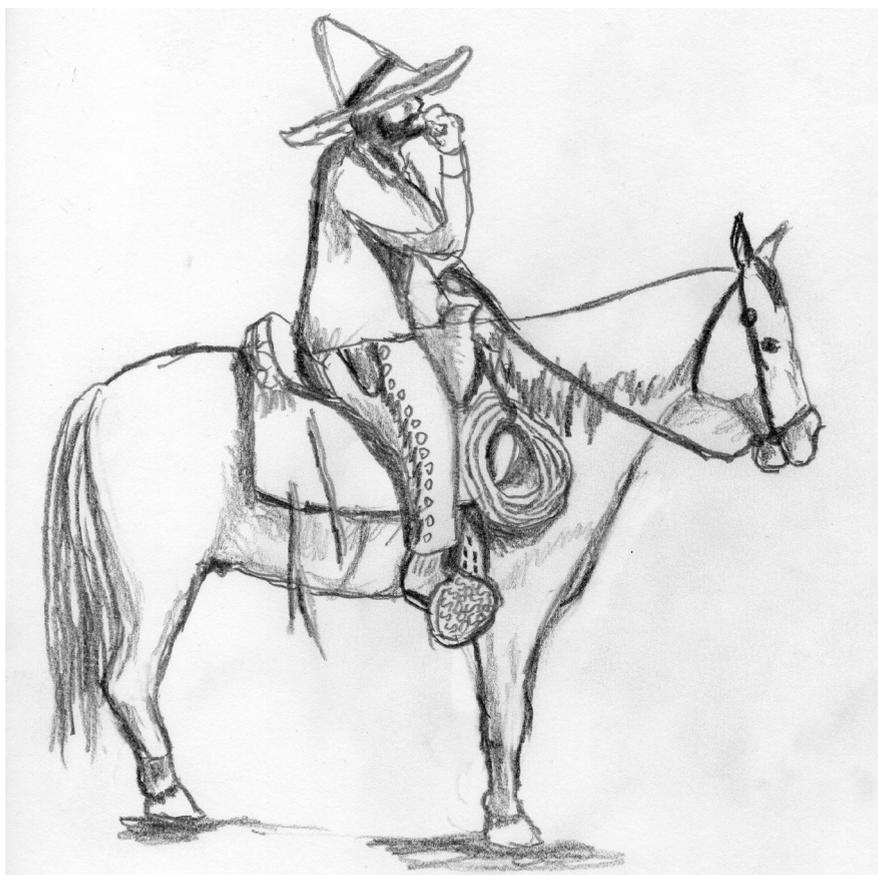
Otros ejemplos del respeto al clero y las analogías entre mujer y ganado los encontramos en el cancionero popular:

En un viernes de Dolores
 voy a curarme una cruda
 ya me voy a confesar
 a ver qué me dice el cura
 [Becerrero, Tradición oral, *apud* Raúl González 2009: 263].

Ellas son las que no quieren
 yo la lucha les hago
 esas de la frente china
 son como el ganado bravo
 (Discos pentagrama *apud* Raúl González 2009: 256).

La muchacha de la jiricua
 es una muchacha muy fea
 parece ganado prieto
 a lo lejos azulea
 [Tradición oral *apud* Raúl González 2009: 341].

Si bien la lírica popular puede desestimarse en cuanto a metáfora, me parece que el pensamiento *ranchero* es ante todo un pensamiento analógico que ordena el mundo a partir de las comparaciones entre su relación con la naturaleza y los animales. Dichas comparaciones tienen como unidad el sentido de propiedad y control o dominio del salvaje, este código opera también en las relaciones amorosas que implicaría que seducir y enamorar es una suerte de conquista sobre la voluntad de la mujer pretendida. La victoria amorosa del *ranchero* es domesticar la resistencia a ceder de la mujer ante los deseos de propiedad y control del pretendiente.



6. Chinaco tipos de siglo XIX. Dibujo a lápiz Adolfo Flores Anaya.

CONCLUSIÓN

La hipótesis que guio esta reflexión, en cuanto al origen colonial del *ethos ranchero*, estructurado con el sentido de propiedad y domesticación, como una forma de victoria sobre la naturaleza, se demuestra en razón de los principios teológicos que justificaron y orientaron la colonización y conversión religiosa de los naturales. Siguiendo esta idea, la respuesta a la pregunta inicial de si existe una cosmovisión *ranchera*, entendida como un sistema ideológico que se basa en el derecho divino para servirse de la naturaleza, para lo cual el hombre tiene que domesticarla, es positiva.

La propiedad y la domesticación son principios axiomáticos de un “estilo de vida” que históricamente se ha caracterizado por una acción de ocupación, de colonización, entendiéndola como una condición civilizadora, en términos del cristianismo, cuyo salvajismo se decanta en la figura del diablo como controlador del mundo del monte y sus habitantes salvajes. Colonizar es domesticar, pacificar, cristianizar animales, plantas y hombres.

En ésta última empresa el *ranchero* es, al mismo tiempo, un resultado de esa domesticación y un soldado al servicio de la iglesia. La génesis de las *sociedades rancheras* y su pensamiento se encuentra en nuestro pasado colonial, en tanto la función de apropiación de territorios y su domesticación, como una conversión a la vida productiva orientada a la ganadería y la agricultura.

Finalmente, la cosmovisión *ranchera* tiene como principios de clasificación el de *sujeto propietario*; la propiedad supone dominio y control de los bienes que son la expresión concreta de la *domesticación*, que supone conquistas, proteger y servirse de lo domesticado. La propiedad y control sobre la tierra y los animales es la base de la idea de herencia y patrimonio propio, mismo que se puede expresar en cuanto a bienes como el ganado, que también engloba la idea de abolengo, de pertenecía a la patria chica y a un linaje familiar.

Las *sociedades rancheras*, también son depositarias de un sistema de creencias que ha construido su mundo sobrenatural y un *corpus* de mitología asociada con las figuras del mal cristianas como el diablo y los muertos, el acceso a la riqueza material y al éxito en las empresas individuales. El aparicionismo es el resultado de la demonización cristiana sancionada por la Iglesia, basada en la descalificación de los antiguos dueños del monte que permitían al hombre acceder a la riqueza del mundo animal y vegetal.

El principio de reciprocidad del mundo nativo con su multiplicidad de existentes es demonizado, articulando un sistema de creencias donde los *chanes* y los *piksan* proporcionan dones y requisas mal habidas, ya que estos

personajes se ubican como ayudantes o soldados del demonio. En oposición, toda riqueza bien habida es aquella que se genera con el trabajo físico, la explotación de la tierra, la cría de ganados y en general la transformación de los recursos en bienes para la vida del *ranchero* y su familia, hecho que obligaría a la antropología, como lo ha señalado ya Paulina Rocío Del Moral González, invertir los términos de la ecuación, explorando las contribuciones del pensamiento nativo mesoamericano al del mestizo *ranchero* [Del Moral 2013: 22].

Finalmente, el pensamiento *ranchero* se singulariza por su carácter análogo, un principio de comparación entre las relaciones de propiedad, control y dominio que supone la domesticación del mundo natural, del ganado y que se traslada a las relaciones amorosas o de reproducción. La conquista amorosa supone una victoria sobre la voluntad femenina y al mismo tiempo el principio de la formación de una familia, cuyo valor se encuentra en la posibilidad de trascender generacionalmente, a partir del prestigio o el abolengo del nombre y heredando un patrimonio a la descendencia del patriarca. Siguiendo este orden de ideas, los estudios sobre cosmovisiones *rancheras* necesariamente tienen que reconocer como unidades de análisis las relaciones hombre-animal / hombre-naturaleza, la noción de propiedad, así como su relación análoga con la domesticación y el control.

Si bien propongo que éstos son principios generales que comparten las culturas *rancheras*, reconozco también que su aplicación a cada caso estudiado trae como resultado explorar las singularidades regionales o locales, de los *rancheros*. Estas particularidades me parecen se explicarán por los posesos históricos propios en cada región y por el conjunto de interacciones que generaron el proceso de mestizaje biológico y cultural. La diversidad étnica en este proceso tendría mucho que decir.

REFERENCIAS

Acuña, Rene (ed.)

1978 (1578) *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. IIA, UNAM. México.

Altamirano, Ignacio Manuel

2001 (1901) *El zarco*. Editorial Época. México.

Atilano Flores, Juan José

2014 San Agustín victorioso: cantares y coplas de los santos ganaderos en la Tierra Caliente. *Dimensión Antropológica* 21 (61), mayo-agosto: 73-96.

2015 *Los Santos de Valor: huellas del pensamiento ganadero en la lírica de Tierra Caliente*. Etnología y Antropología Social, Fundamentos, INAH, H. Ayuntamiento Municipal de Teloloapa. México.

Azuela, Mariano

1944 *Los de abajo*. Ediciones Botas, México.

Báez-Jorge, Félix

1980 La antropología aplicada desde la perspectiva teórico-práctica de Julio de la Fuente, en *Pensamiento antropológico e indigenismo de Julio de Fuente*, Gonzalo Aguirre Beltrán, et. al. INI. México: 93-139.

Basalenque, Diego

1673 (1886) *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*. Balsas editores, Morelia, Michoacán. México.

Barragán López, Esteban

1982 Sociedades en movimiento, anónima y de capital variable, en *Relaciones*. El colegio de Michoacán. México: 122-161.

Barragán López, Esteban y Thierry Linck

1994 Los rincones rancheros de México. Cartografía de sociedades relegadas, en *Rancheros y sociedades rancheras*, Esteban Barragán López, Odile Hoffmann, Thierry Linck y David Skerritt (coords.). CEMCA, El Colegio de Michoacán, ORSTOM. México: 57-58.

Bechtloff, Dagmar

1996 *Las cofradías en Michoacán durante la etapa colonia. La región y su relación política y económica en una sociedad intercultural*. El colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense. México.

Brambila Paz, Rosa

2006 El ganado en la gráfica colonial del centro norte de México, en *Caleidoscopio de alternativas. Estudios culturales desde la antropología y la historia*, Ana María Crespo y Rosa Brambila Paz (coords). INAH, Colección Científica, 485. México: 59-78.

Boccaro, Michel

1990 H-wan tul. *Dueño del metnal. Mitología del ganado y del dinero. Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la mitología yucateca*, tomo 4. Editions Ductus & Psychanalyse et pratiques sociales (CNRS-Universités de Picardies et de Paris 7).

Boturini, Lorenzo

1999 (1746) *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* CONACULTA, INAH. México.

Chávez, Octavio

1993 *La charrería: tradición mexicana*. Casa Pedro Domecq. México.

Cruz Peralta, Clemente

2011 *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*. CIESAS, Secretaría de Cultura, El Colegio de San Luis. México.

De Olmos, Fray Andrés

1990 *Tratado de hechicerías y sortilegios 1553*. George Baudot (ed.). UNAM, CEMCA. México.

Dehouve, Daniéle

1994 *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indígenas de Guerrero*. CIESAS, INI. México.

Del Moral González, Paulina Rocío

2013 *El camino del tiempo. Una cosmología ranchera del norte centro de México*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. UAM. México.

Foster, George M.

1976 (1969) *Antropología aplicada*. Fondo de Cultura Económica, Breviarios 232. México.

Gamio, Manuel

2006 (1916) *Forjando patria*. Porrúa, Sepan cuantos, 368. México.

González, Luis

1984 *Pueblo en vilo*. Fondo de Cultura Económica, Lecturas Mexicanas, 59. México.

González, Raúl Eduardo

2009 *Cancionero tradicional de la Tierra Caliente de Michoacán*. COLMICH. México.

Inclán, Luis G.

1945 *Astucia. Los hermanos de la hoja*, tomo I. Editorial Hispano Mexicana. México.

Lameiras Olvera, José

1994 *Identidad en las montañas, en Rancheros y sociedades rancheras*, Esteban Barragán López, Odile Hoffmann, Thierry Linck y David Skerritt (coords.). CEMCA, El Colegio de Michoacán, ORSTOM. México: 81- 98.

Léonard, Eric

1995 *Una historia de vacas y golondrinas. Ganaderos y campesinos temporaleros del*

Trópico Seco Mexicano. El Colegio de Michoacán, IFRSDC, Fondo de Cultura Económica. México.

López Austin, Alfredo

2012 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I. UNAM-IIA. México.

Molina Enríquez, Andrés

1909 (1984) *Los grandes problemas nacionales*. CREA, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México. México.

Montoya Briones, José de Jesús

2003 *Auge y ocaso de un modo de vida ranchero en Zacatecas*. INAH, Colección Regiones de México. México.

Payno, Manuel

2016 (1889-1891) *Los bandidos del Río Frío*. Grupo Editorial Tomo. México.

Palomares Vera, Cristinamares

2000 *Patria, mujer y caballo*. *Artes de México*, 50: 42-49.

Pastor, Rodolfo

1987 *Campesinos y reformas: La Mixteca 1700-1856*. El Colegio de México. México.

Pérez Martínez, Herón

1994 El vocablo rancho y sus derivados: génesis, evolución y usos, en *Rancheros y sociedades rancheras*, Esteban Barragán López, Odile Hoffmann, Thiery Linck y David Skerritt (coords.). CEMCA, El Colegio de Michoacán, ORSTOM. México: 33-55.

Ramírez Barreto, Ana Cristina

2015 Folklore charro y segundas antropologías. La investigación in/tolerable, en *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanas y reflexiones históricas*, Andrés Medina Hernández y Mechthild Ruchthild (coords.). INAH, UNAM-IIA. México.

Romero Frizzi, María de los Ángeles

1990 *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*. Colección regiones de México, INAH, Gobierno del Estado de Oaxaca. México.

Rulfo, Juan

2011 (1955) *Obras. El llano en llamas, Pedro páramo Castillo de Teayo*. Editorial RM, Fundación Juan Rulfo. México.

Saumadf, Frédéric

2001 Du taureau au dindon. Domestication du métissage dans le Nouveau Monde mexicain. *Études rurales*, enero-junio : 107-140.

Serrano Martínez, Celedonio

1980 *El empautado*. Colección Letras. México.

Vasconcelos, José

1925 *La raza cósmica. Misión de la raza Iberoamericana*. Barcelona.

La disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas

Luvia Magdalena Sánchez Martínez *

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

Manuel Roberto Parra Vázquez**

EL COLEGIO DE LA FRONTERA SUR

Carla Beatriz Zamora Lomelí***

EL COLEGIO DE LA FRONTERA SUR

RESUMEN: *En este artículo se analiza la complejidad y el conflicto que impera en la disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas. Se reflexiona que, además de los factores exógenos, la falta de concreción de la propuesta autonómica obedece a una dinámica interna en la que se han acentuado los conflictos intraétnicos, conflictos que son observados desde dos escalas: 1) cismas entre simpatizantes y no simpatizantes del proyecto autonómico y 2) cismas entre el grupo de postulantes del Gobierno Comunitario. El enfoque para explicar esa complejidad es el de cismogénesis de Gregory Bateson. La estrategia metodológica empleada consiste en una perspectiva cualitativa y reflexiva que incorpora el discurso de los actores y las posturas de las partes en conflicto, que evidencian cómo se desdibuja el objetivo común, pero que, a su vez, supone un impulso para evaluar y avanzar en el proceso.*

PALABRAS CLAVE: *conflicto, cismogénesis, Gobierno Comunitario, Chilón*

* luriasanchez11@gmail.com

** mparra@ecosur.mx

*** czamora@ecosur.mx

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2021 • Fecha de aprobación: 11 de noviembre de 2021

The dispute over the Community Government in Chilon, Chiapas

ABSTRACT: *This article analyzes the complexity and the conflict that prevails in the dispute over the Community Government in Chilon, Chiapas. It is argued that, in addition to exogenous factors, the lack of specificity of the regional proposal is due to an internal dynamic in which intra-ethnic conflicts have been exacerbated. These conflicts can be observed from two scales: 1) schisms between sympathizers and non-sympathizers of the autonomous project, and 2) schisms between the group of applicants for the Community Government. This complexity can be explained with Gregory Bateson's schismogenesis approach. The methodological strategy used for this study relies in a qualitative and reflective perspective that considers the actors' discourse and the positions of the parties to the dispute, that show how the common objective is blurred, but which, at the same time, provide an impetus to evaluate and move forward in the process.*

KEYWORDS: *Conflict, schismogenesis, community government, Chilon*

INTRODUCCIÓN

En 2017, cuando la iniciativa de Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas, se hizo pública, su complejidad¹ fue tan sorprendente como esperanzadora la propuesta de acción colectiva. Los trabajos académicos que se han realizado sobre esta temática sostienen la idea de que los partidos políticos rompen con la armonía comunitaria e impiden la concreción de la propuesta autonómica (factores exógenos), tal como lo han señalado sus promotores. En específico, el libro *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo tseltal de Chilón y Sitalá*, coordinado por Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells y Júnia Lima [2021], aborda la génesis, el desarrollo y el funcionamiento de los sistemas y prácticas tseltales, sin embargo, hay un sesgo en el reconocimiento de otros factores (endógenos) que también obstaculizan su implementación.

La disputa por el Gobierno Comunitario deja ver que, más allá de los desafíos externos, la falta de concreción de la propuesta autonómica obedece a una dinámica interna en la que se han acentuado los conflictos intraétnicos².

¹ En un estudio predecesor, Luvia Sánchez, Manuel Parra y Carla Zamora [2022] dan cuenta de la complejidad del proyecto autonómico en Chilón.

² En el contexto intraétnico emergen las diferencias entre el grupo que interactúa en un ambiente donde se presenta el conflicto (contradicciones). Como lo expresa Bari [2002], es una esfera no homogénea que hace referencia al orden de lo familiar, de clase, de género, de lo religioso, de lo político, etcétera.

Estos conflictos pueden ser observados desde dos escalas: 1) cismas entre simpatizantes y no simpatizantes del proyecto autonómico y 2) cismas entre el propio grupo de postulantes del Gobierno Comunitario.

Para este estudio se adopta una perspectiva cualitativa y reflexiva que incorpora el discurso de los actores. La investigación se basa en la teoría fundamentada y se sustenta en trabajo de campo realizado en Chilón durante el primer semestre del 2021, que consistió en observación, conversaciones informales y 10 entrevistas semiestructuradas con personas que se adscriben como postulantes del Gobierno Comunitario.

Para el análisis de la información se hizo una codificación de la información utilizando el *software* Atlas Ti®, finalmente, este estudio de caso se interpretó como resultado de procesos de cismogénesis.³ Desde el enfoque de cismogénesis, Bateson [1990] muestra la tendencia que las culturas tienen de promover conflictos y divisiones (cismas) en su interior. La propuesta distingue dos tipos de relaciones cismogénicas: la cismogénesis simétrica, que se caracteriza como un tipo de interacción en la cual los participantes responden en igualdad y en función de la respuesta del otro, y la cismogénesis complementaria, donde las respuestas no están determinadas por la igualdad, sino por la influencia de relaciones de dominio-sumisión.

La estructura del documento es la siguiente: el primer apartado da cuenta de los actores y el contexto en el que se presenta la propuesta de Gobierno Comunitario; el segundo apartado aborda los procesos de cismogénesis complementaria entre simpatizantes y no simpatizantes del Gobierno Comunitario, así como los procesos de cismogénesis simétrica entre el grupo de postulantes del Gobierno Comunitario. Finalmente, se señala que, además de los factores exógenos, los conflictos internos limitan la concreción de la propuesta autonómica.

LOS ACTORES Y EL CONTEXTO

Chilón es un municipio indígena, localizado en la Selva Norte de Chiapas que, según el último censo gubernamental, está poblado por 137 262 habitantes distribuidos en 606 localidades [INEGI 2020]. El 98% de su población es hablante de tseltal [INEGI 2020], aunque la gran mayoría entiende

³ El concepto cismogénesis deviene etimológicamente de *cisma* (división) y *génesis* (origen o causa). Si bien la propuesta de Bateson fue desarrollada en 1930 para el estudio de la cultura de una tribu en Nueva Guinea en 1930, actualmente sigue siendo útil para dar cuenta de ciertas formas de comportamiento social entre los grupos.

el español, y sólo el 2% se adscribe como mestizo o ladino.⁴ Antes de 1994, mestizos y caciques conservaron el control político y económico de este territorio [Bobrow-Strain 2015].

Al igual que en otros municipios de la región, la historia política local ha configurado las relaciones inter e intraétnicas y de poder local. En las últimas décadas, las discrepancias se deben, entre otros factores, al pluralismo político, la diversidad religiosa, los proyectos autonómicos —como la experiencia zapatista y la propuesta de Gobierno Comunitario—, los grupos de autodefensas y el crimen organizado.

Entre los acontecimientos principales y los actores determinantes en la vida política municipal encontramos una larga historia de lucha por la tierra [García 2006], el Partido Revolucionario Institucional (PRI) como partido hegemónico en el ámbito nacional, la fundación de la Misión Jesuita en Bachajón en 1958 y su presencia en el territorio tseltal durante más de seis décadas.

En 2017, en el contexto del impulso de las luchas por el autogobierno indígena en el ámbito nacional, en particular, al retomar la experiencia de Oxchuc,⁵ se optó por demandar el cambio de régimen para la renovación del ayuntamiento municipal y desplazar a los partidos políticos.

El 20 de abril de 2018, en el poblado de Bachajón, del municipio de Chilón, el movimiento MODEVITE⁶ presentó el Concejo de Voceros del Gobierno Comunitario de Chilón; la ubicación del Concejo fue el resultado de un largo proceso de organización comunitaria que asumen como una propuesta alternativa para defender el territorio y ejercer la libre determinación.

De acuerdo con Lotte [2021], el Gobierno Comunitario tiene como objetivo recuperar la arena política para concretar iniciativas orientadas al bienestar de la población. El modelo que se plantea es un autogobierno que funcione en el ámbito municipal “es una alternativa que se relaciona con el sistema político mexicano y que reclama su espacio dentro de él al construir

⁴ Mestizos o ladinos, como se autodenominan en la mayor parte de la región maya, son resultado de una mezcla cultural y racial de los indios con los españoles y suele verse en ellos a los representantes locales de la cultura occidental. En varias lenguas mayas existe la categoría *kaxlan*, término derivado de “castellano”, que en un principio se empleó para referirse exclusivamente a los extranjeros españoles, pero que con el tiempo se ha extendido para incluir a los mestizos y ladinos [León *et al.* 1992: 171].

⁵ Un cambio de régimen en la elección de autoridades municipales sin la intervención de los partidos políticos, tal como ahora se lleva a cabo —no sin problemas—, en el municipio de Oxchuc, Chiapas y en el pueblo de Cherán, Michoacán.

⁶ El MODEVITE es un movimiento de tseltales, tsotsiles y ch’oles que surgió en 2014 en conjunto con 11 municipios de la zona Altos y Selva de Chiapas.

En la figura 1 se observa la relación de apoyo que existe en torno al proyecto de Gobierno Comunitario por parte de la Iglesia católica y el sector académico, así como los vínculos con otros grupos y movimientos sociales, el respaldo de los Centros de Derecho Humanos, entre otros. Sin embargo, cuando se exhibe al Concejo del Gobierno Comunitario como los principales representantes de la propuesta, es posible apreciar a los actores que están en desacuerdo, que vigilan y frenan sus acciones.

En Chilón se revela un campo de poder multidimensional que se expresa en dimensiones políticas (partidos políticos), sociales (movimientos sociales), religiosas (iglesias), económicas (fundaciones), académicas (universidades), entre otras. La posición de los actores determina la toma de decisiones, la participación y el conflicto.

Para entender el conflicto en Chilón, en este artículo se retoma la definición de Rubin, Pruitt y Kim [1994] quienes definen el conflicto como la divergencia percibida de intereses (aparentemente incompatibles) o una creencia de que las aspiraciones actuales de las partes no pueden ser alcanzadas simultáneamente.

Como se verá más adelante, la propuesta de Gobierno Comunitario, visto como un sistema, ha creado subgrupos que reaccionan negativamente frente al cambio (cismogénesis complementaria), al generar, por un lado, relaciones conflictivas en el ámbito municipal, por otro lado, discrepancias internas entre sus postulantes. Esos procesos de cismogénesis, como lo señala Bateson, pueden llevar a la escisión entre los grupos, al colapso del sistema o hacia un nuevo equilibrio.

RESULTADOS

1.- Conflicto y cismogénesis complementaria entre los “partidistas”⁷ y los postulantes del Gobierno Comunitario

La cismogénesis de tipo complementaria aparece en este contexto donde dos partes enfrentadas reaccionan a las acciones y discursos de uno contra el otro. En este primer caso, como se muestra en la figura 2, la dinámica aparece como un círculo de acción/reacción en donde cada acción de los promoventes del Gobierno Comunitario causa una reacción del grupo con-

⁷ Partidista es el término que usan los postulantes del Gobierno Comunitario para referirse a las personas que están en favor del régimen de elección de autoridades por medio de partidos políticos.

trario —autoridades del ayuntamiento municipal— mientras el conflicto se agrava, ambos bandos se niegan a asumir un rol subalterno.



Fuente: Elaboración propia con información de campo.

En este caso, los intereses que persiguen los promoventes del Gobierno Comunitario son incompatibles con los intereses de los partidistas. Durante el proceso de lucha autonómica, los partidistas han hecho todo lo posible por anular los esfuerzos del cambio de régimen en la elección de autoridades municipales.

La Constitución Política del estado de Chiapas [2021] señala que la base de la división territorial y de la organización política y administrativa es el municipio libre, donde cada uno es gobernado por un ayuntamiento de elección popular (artículo 58 y 59. decreto No. 176, Periódico Oficial No. 044, de fecha 20 de junio de 2001).

Las autoridades del ayuntamiento constitucional —presidente municipal, síndico y regidores— se eligen cada tres años por medio de votaciones electorales y se legitiman en observancia a lo establecido por la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales (artículo 217). Debemos anotar que, en la actividad político-electoral, el presupuesto anual de 816

millones de pesos⁸ que recibe el gobierno en ese municipio tiene un peso importante. De manera que el ayuntamiento municipal es el espacio de poder de primer orden, pues entre sus atribuciones están la atención de asuntos de seguridad pública, servicios públicos, asuntos políticos, jurídicos, financieros y administrativos.

Como se muestra en el cuadro 1, comparando las últimas tres elecciones municipales, es notorio el incremento de la actividad política de los partidos y el porcentaje de sufragistas que acudieron a las urnas.

Cuadro 1
Elecciones y participación ciudadana en Chilón

ELECCIONES MUNICIPALES	2015	%	2018	%	2021	%
LISTA NOMINAL	64 855		71 900		69 538	
PARTICIPACIÓN CIUDADANA	35 219	54.30	43 180	60.05	54 196	77.93

Fuente: Elaboración propia con base en los resultados del IEPC, 2021.

Para explicar por qué, a pesar del llamado al voto nulo por parte de los postulantes del Gobierno Comunitario, la participación electoral reflejó un aumento considerable, una de las candidatas por la presidencia municipal refiere:

Se me presentó la oportunidad para ser candidata, pueden pensar que es contradictorio porque toda mi familia está con Gobierno Comunitario, pero yo no lo veo así. ¿Por qué participé? Porque, si yo no lo hago, otro lo va a hacer. Si mi familia no sale a votar, va a ganar el candidato que no queremos. [Candidata por la presidencia municipal de Chilón, 2021].

La consecuencia de este hecho se puede ver en las acciones para excluir del grupo a las personas que se afiliaron a un partido político, sin embargo, hay un reacomodo y reuniones de evaluación para valorar el camino a seguir como promotores del Gobierno Comunitario. Ese trabajo para realinear las facciones que existen dentro del grupo implica un replantea-

⁸ Cifra registrada en el proyecto de egresos 2020, H. Ayuntamiento de Chilón, Chiapas.

miento de la propuesta de Gobierno Comunitario, de la toma de decisiones consensuadas y lograr acuerdos.

Otros factores que inciden en la participación electoral son la dependencia a los apoyos gubernamentales (compra de votos) que afecta la participación comprometida en el movimiento autonomista; las acciones violentas⁹ que los grupos delictivos realizan para atemorizar y forzar a la población a inclinarse por un candidato; pero, también, las votaciones para la reelección del actual presidente municipal se deben a una valoración positiva de su periodo de gobierno.

Durante el proceso electoral de 2021, 13 candidatos de partidos políticos disputaron la presidencia municipal. La votación contó con la participación del 78 % de la lista nominal y culminó con la reelección del candidato por el Movimiento Regeneración Nacional (MORENA), Carlos Jiménez Trujillo, quien gobernó de 2018 al 2021 y ahora gobernará hasta el 2024.

Como modelo cultural de comportamiento, desde la escala municipal, las autoridades del ayuntamiento constitucional procuran asegurar el poder político y administrativo al hacer uso de la fuerza como una forma de dominio, también, estratégicamente ha creado una nueva figura: los delegados comunitarios, quienes fungen como enlace para hacer llegar la información a las comunidades.

El comportamiento del grupo de los partidistas se fomenta y se respalda por las autoridades del ayuntamiento municipal, es decir, el comportamiento organizativo jerárquico desde la presidencia municipal da mayor dominio al grupo coercitivo y causa temor al resto de la población.

Al respecto, el sector de la población que rechaza un cambio de régimen en la elección de autoridades locales argumenta que ese modelo representa un atraso y que está lejos de ser una vía para mejorar las condiciones de vida en el municipio. Desde su perspectiva, esa propuesta genera divisionismo comunitario y confrontación.

En este contexto —y de acuerdo con lo presentado en la figura 2— encontramos que, a partir del comportamiento de un grupo, el contrario responde con más alarde. Desde la solicitud de los postulantes y el posterior inicio del dictamen antropológico en 2019, los partidistas señalaron que no se estaba considerando a todos los actores locales. Para frenar el proceso, partidistas y autoridades del ayuntamiento municipal reaccionaron

⁹ Desde disparos al aire hasta asesinatos como el ocurrido 17 de marzo de 2021, cuando el precandidato de MORENA a la alcaldía de Chilón, Pedro Gutiérrez, excomisariado ejidal de Bachajón, fue emboscado y asesinado por un grupo armado. Este hecho se dio a conocer en diversos medios periodísticos estatales y nacionales.

con prácticas represivas en contra de los postulantes del Gobierno Comunitario, condicionaron los apoyos sociales, atemorizaron a la población e impidieron la realización del estudio antropológico,¹⁰

La consulta consistiría en realizar dos asambleas en cada una de las localidades [comunidades] del municipio y celebrar la “asamblea de resultados” recuperando los votos de cada asamblea comunitaria, y si el pronunciamiento era a favor del cambio de régimen hacia sistemas normativos indígenas, proceder a la elección sin partidos políticos. El peritaje no pudo realizarse en terreno, en virtud que los opositores recibieron a los antropólogos con violencia e impidieron el desarrollo de la investigación [Burguete, 2021: 278].

Los postulantes del Gobierno Comunitario han hecho pública una serie de acontecimientos adversos que sucedieron en Chilón de 2019-2021: la intimidación y extorsión a sus compañeros (marzo de 2019); la difamación e incitación a la violencia por parte de las autoridades ejidales y municipales (junio de 2019); la retención de los funcionarios del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y del Instituto Electoral de Participación Ciudadana (IEPC), quienes realizaban el estudio cultural (agosto de 2019); la retención de 28 de sus compañeros en el ejido San Antonio Bulujib (septiembre de 2019); la privación del derecho a la educación de 14 alumnos de la comunidad La Palma porque sus padres no apoyaban al gobierno municipal y la constante intimidación, hostigamiento y amenazas a los miembros del Gobierno Comunitario.

En el discurso de los postulantes del Gobierno Comunitario se identifican afirmaciones e historias en forma de contraste, *nosotros* (los postulantes del Gobierno Comunitario) y *ellos* (las autoridades municipales y partidistas). Marcar fronteras entre *nosotros* y *ellos* es una manera distintiva de los actores sociales que se articula en torno a la autoconcepción del grupo y se configura y define en colectivos diversos como el pueblo, la nación, el partido, etcétera [Beriain 1996].

Se puede afirmar que construir una memoria dota de identidad al grupo y define el sentido para la acción colectiva, así como la diferenciación de los actores respecto de los otros, como consecuencia, se crea un sentido de pertenencia, una diferenciación entre *nosotros* y quiénes no son como *nosotros*. Con base en esa marcada oposición es posible identificar algunos elementos culturales que los tseltales de Chilón consideran como propios

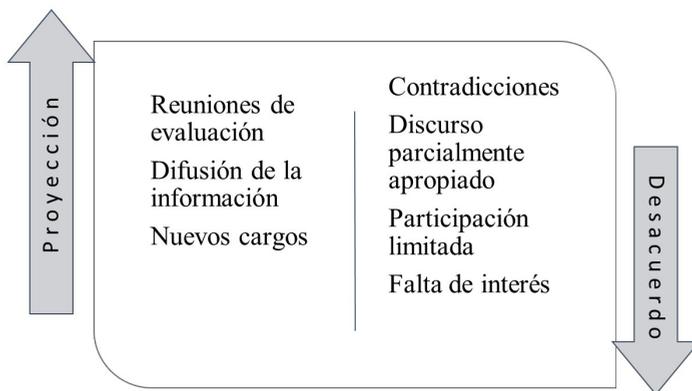
¹⁰ Sobre la interrupción del estudio cultural y el secuestro de los antropólogos del INAH, ver a Mendoza [2021].

o apropiados, por ejemplo, el sistema tradicional en la elección de autoridades comunitarias, la figura de autoridad y la idea del *servir*.

2.- Cismogénesis simétrica entre los postulantes del Gobierno Comunitario

En este contexto, el conflicto se aprecia como un proceso de cismogénesis simétrica entre los promoventes del Gobierno Comunitario que se ilustra de la siguiente manera:

Figura 3
Cismogénesis simétrica



Fuente: Elaboración propia con datos de campo.

Como se ilustra en la figura 3, al interior del grupo de promoventes se expresan desacuerdos, contradicciones e incertidumbre por la manera en cómo se está llevando a cabo el proceso para el cambio de régimen en la elección de autoridades. Entre los principales señalamientos está la falta de apropiación del discurso autonómico, que a su vez es causa de desinterés y limita la participación. Como consecuencia, el conflicto es percibido, es confrontado, pero también está dando como resultado una valoración del proyecto autonómico.

Como antecedente, se puede mencionar que, con una presencia de más de 60 años en la región, los jesuitas¹¹ acompañan a los pueblos indígenas católicos de los municipios de Chilón, Sitalá y algunas comunidades de los municipios de Yajalón, Ocosingo, Simojovel, Pantelhó y Salto de Agua. En Chilón, la Misión cuenta con 569 ermitas (pequeñas capillas) que se organizan en 59 zonas y 22 interzonas. Esa organización territorial es reconocida y aceptada por la población católica; no así por el resto de la población.

Las Iglesias cristianas no católicas tienen una importante presencia a pesar de los 60 años del trabajo pastoral de los jesuitas en Chilón. De acuerdo con datos del INEGI [2020], la Iglesia católica supera con el 4.02% de fieles a las Iglesias cristianas no católicas, es decir, con 2 089 creyentes tseltales.¹²

En este segundo caso de cismogénesis, las diferencias son de tipo simétrico, se trata de dos perspectivas con posiciones iguales, donde una de las partes reconoce los errores que deben superarse. De manera que los desacuerdos se manifiestan con expresiones como “¿para qué buscar el reconocimiento legal de los usos y costumbres, si entre los tseltales lo hemos reconocido siempre?”, “¿cómo hacer que se asimile esta propuesta?”, “¿cómo incluir a quienes no son católicos?”, entre otras.

Una observación importante que hacen algunos postulantes es la referente a la creación de nuevos cargos en la estructura organizativa del Gobierno Comunitario. Regidos de acuerdo con normas y procedimientos propios los cargos se atribuyen a ciertas características propias y se reconocen, incluso tácitamente, por consenso y por la posición que ocupan. De manera que los cargos de *bah tijawetik* (coordinadores regionales), *xchebal tijawetik* (coordinadores comunitarios) y los concejales del Concejo de Gobierno Comunitario no siempre son aceptados por la mayoría del grupo.

La elección de los concejales se hizo en cada centro y se tomó en cuenta el tamaño de los centros, de modo que en Chilón están representados por 12 jóvenes concejales, de los cuales seis son mujeres y seis son hombres. Desde entonces, los concejales representan a las comunidades tseltales participantes en la propuesta y, mediante sus discursos, divulgan el ideario de ese movimiento para transmitir la información a las bases.

¹¹ Pertenecientes a la Compañía de Jesús, orden religiosa de la iglesia católica.

¹² Esta situación nos puede explicar el intenso trabajo de los agentes de pastoral de la Misión de Bachajón en la creación de una amplia red de diáconos, catequistas —a la que han sumado la participación de las mujeres— y laicos que están en el proyecto de la Iglesia autóctona y que acompañan el proceso del Gobierno Comunitario.

A pesar que hubo una apertura de espacios de participación a mujeres y a jóvenes, el varón que ocupa un cargo siempre ha sido acompañado por su esposa, además, los jóvenes que ocupan ese cargo no gozan de reconocimiento, por lo tanto, no tienen autoridad.

Para el sector de la población tseltal de Bachajón que promueve el Gobierno Comunitario, la esencia de la autoridad tiene su fundamento en el principio de *servir*, un servicio comunitario gratuito. Como lo indica claramente la expresión *a'tel tuunel ku'untik* (nuestros servidores), todos los habitantes están obligados a servir a la comunidad para la organización comunitaria.

Al igual que en otros municipios indígenas de Chiapas, este sistema de servicios que alcanza hasta la localidad más lejana ha creado una élite o cuerpo de gobierno: los Principales —concejo de ancianos— [Iribarren 2016]. Los Principales representan la autoridad suprema de la vida civil y religiosa comunitaria; su labor es velar por la tranquilidad, armonía y buena vida [Moreno 2021]; su autoridad moral se funda en el respeto y reconocimiento de la persona por su trayectoria, además, es uno de los elementos más importantes de estimación social.

Maurer ha señalado que “el que supo servir, sabrá también gobernar la comunidad ya que conoce las necesidades de todos aquellos que estarán bajo su autoridad. La experiencia les ha enseñado que es lo bueno para la comunidad” [1984:80]. En ese sentido, quien aspira a ser autoridad no puede postularse a sí mismo, sino que será designado por los Principales¹³ [Moreno 2021].

Desde el punto de vista civil, los Principales, en trabajo conjunto con los comisariados, “rigen el orden del ejido y resuelven de forma colegiada los asuntos importantes” [entrevista a Principal de Bachajón, diciembre, 2021]. Desde la perspectiva religiosa, los pontífices supremos del poblado son los encargados de las relaciones con el mundo superior (espiritual) [Maurer 1984: 81].

Señala Cubells [2021] que en la estructura y función de cargos existen normas consuetudinarias que confirman la existencia de un proceso vivo de autodeterminación. Sin embargo, no ha estado exenta de cambios culturales. De éstos se pueden identificar, al menos, tres factores importantes: las dinámicas económicas actuales, la diversidad religiosa y el nombramiento de nuevos cargos por parte de la Misión de Bachajón.

¹³ Los voluntarios deben presentarse con anticipación ante el Principal de su *Calpul* para participarle el deseo de tomar un cargo de capitán. El Principal por su parte le dice qué cargo está vacante.

En cuanto al primer factor, en la esfera económica, las condiciones actuales de crisis económica han incentivado la migración de los jóvenes y el desplazamiento de la producción de cultivos básicos por la producción de mariguana, que induce a una falta de participación e interés en los cargos [entrevista a habitante de Chilón, enero, 2021]. Respecto al segundo factor, la participación en las festividades tradicionales disminuyó con la llegada de otras denominaciones religiosas,¹⁴ lo que a su vez rompió con el interés de ocupar los cargos.

Lo anterior puede analizarse con el Carnaval de Bachajón:

La fiesta de Carnaval es celebrada por los ejidatarios de San Sebastián. Su nombre en tselal es *lo'ilqu'in* (fiesta de burla), los encargados de preparar esta fiesta son los Capitanes, asesorados por sus Principales. El cargo de Capitán dura un año, la ceremonia de toma y retirada del juramento se realiza en la iglesia, pero antiguamente se realizaba en el *yaxnah* (enramada) ya sea saliente o entrante ante la vista del público. Pero es importante mencionar que el *Calpul Lacma'* ha comenzado nuevamente este rito de la toma y retirada de juramento en la casa del capitán, es decir en el *yaxnah*, (enramada).

El carnaval de Bachajón es la fiesta social-política del pueblo, que se ha venido transmitiendo de padres a hijos para recordar la fundación del pueblo y la batalla que hubo entre tseltales y lacandones provenientes de la selva por el año de 1521. Por lo tanto, cada año se conmemora, se renueva la fundación del pueblo haciendo su reaparición los lacandones representados por un grupo de seis hombres denominados *caribios* y que en los discursos rituales se les nombra como los: *waqueb j'atinej lum*, *waqueb j'atinej c'apal* (seis que se cubrirán de tierra, seis que se cubrirán de basura) guiados por el *sbah jcabinal* (jefe *caribio*). Por lo tanto, no es solamente una diversión popular, sino un recordatorio de hechos históricos y legendarios que, por medio de la realización de los diferentes ritos y mitos, se reconstruye el pueblo [entrevista a Principal de Bachajón, marzo, 2021].

El significado que el Principal de Bachajón detalla del Carnaval es pertinente en la medida en que muestra cómo la organización del Carnaval depende de las instancias tradicionales del poder —Capitanes y Principales. La responsabilidad recae en dos Capitanes *kajwaltik-Dios*, (Nuestro gran Dios): un *bankil*, un *ijtis'in* (hermano mayor/hermano menor) y dos Capitanes juez o *xiwes*: un *bankil*, un *ijtis'in* (hermano mayor/hermano menor).

¹⁴ Según cifras del INEGI [2020], el 47% de la población total es población católica y el 53% se adscribe a otra religión mayoritariamente como protestantes y evangélicos.

Becquelin-Monod y Bretón [1979] señalaron la influencia de la Iglesia católica en el reemplazo de elementos tradicionales, como el *yaxnah*, (enramada), por ceremonias dentro de la Iglesia. Otro factor de cambio en el desarrollo del Carnaval es origen de los gastos económicos que antes recaía por completo en el Capitán y ahora un porcentaje es financiado por el ayuntamiento constitucional.

Ahora bien, Gasparello [2021] señala que la Misión de Bachajón, en trabajo con el Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC), ha impulsado la revitalización del sistema de cargos comunitario mediante la figura del Principal en conjunto con los *jmeltsa'anwanejetik* (arregladores de conflictos), cuya función es arreglar los conflictos comunitarios y facilitar la negociación entre las partes en disputa, en calidad de mediadores.

Los *jmeltsa'anwanejetik* son un cargo nuevo, que recupera algunas atribuciones de los cargos tradicionales refuncionalizadas en una estructura novedosa [...] Sin embargo, la función de los *jmeltsa'anwanejetik* no es reconocida por todos los habitantes de la zona, pues es un cargo marcado por la adscripción religiosa [Gasparello 2021: 128 y 132].

En efecto, los cargos nuevos operan dentro de la demarcación territorial precisada por la Misión. El hecho de que tengan presencia no significa que sea aceptada por los habitantes, por el contrario, el nombramiento de nuevos cargos comunitarios ha desestimado a los tradicionalmente reconocidos por los tseltales, lo cual es visto con desaprobación.

Culturalmente, los cargos son importantes en la organización de los pueblos porque tienen la función de “guiar al pueblo”, de ahí la relevancia de considerar la edad y la experiencia. Son tradiciones al interior que, una vez que se cambian, rompen con la cultura y vienen a complicar de manera significativa el proceso de Gobierno Comunitario.

Una de las principales críticas que algunos promoventes del Gobierno Comunitario subrayan es el traslape de funciones entre Principales tradicionales y Principales designados por los jesuitas;¹⁵ se refieren a los primeros como personas importantes de la comunidad, *Ja' ya sna* (el que sabe);

¹⁵ Desde hace cuatro décadas, Maurer [1984] señalaba que los sacerdotes han contribuido a disminuir la autoridad de los Principales una vez que han nombrado cargos — como presidente de la iglesia y catequistas— que no proceden de esa autoridad suprema.

sabe sembrar cargos y sabe hacer el *pat o'tan*¹⁶ (ritual del saludo); los segundos son identificados como dirigentes espirituales de la comunidad o guías religiosos que van a dar solución a asuntos importantes de la comunidad. Al igual que los principales tradicionales, se ubican en la jerarquía más alta dentro del sistema de cargos.

Lo anterior pone de manifiesto una rivalidad entre el sistema de cargos tradicionales¹⁷ y los cargos religiosos contemporáneos¹⁸ frente a los cargos constitucionales. Es decir, evidencia cambios en el sistema que son resultantes de la interacción conflictiva de individuos con patrones comportamentales distintos y que son expuestos como procesos de cismogénesis de acuerdo con el modelo de Bateson. No obstante, si bien el sistema tradicional de cargos en Chilón —el cual persiste hasta la actualidad— no ha sufrido cambios estructurales, éste sí se ha visto alterado en cuanto a sus funciones debido a que han sido sustituidas por nuevos tipos de autoridad municipal.

En resumen, la reinención de los cargos tradicionales ha ocasionado conflictos que transitan de lo religioso a lo político. En los procesos de cismogénesis simétrica se muestra una relación de equivalencia, por lo cual el conflicto tiende a minimizarse; en los procesos de cismogénesis complementaria, la polarización tiende a ser más agresiva porque cada una de las partes se acusa mutuamente y busca posicionarse. Resalta aquí el *nosotros/ellos* en donde cada grupo maximiza sus aciertos y cualidades, además minimiza los aciertos y argumentaciones que maneja la otra parte.

Villafuerte y García sostienen que, en Chiapas, la conflictividad es una síntesis de la complejidad; que las comunidades chiapanecas son espacios “con repetidos conflictos interétnicos” [2021:213] e intraétnicos —desde la perspectiva de Bastian [2008]— pues prevalecen los conflictos por divisiones al interior de las comunidades.

En un estudio reciente, Villalobos [2020] señala que el clima de violencia, miedo e inseguridad que permea en el municipio de Chilón en los últimos años¹⁹ está relacionado con el crimen organizado y con las acciones

¹⁶ Para Silvano [2018], el *pat o'tan* es la expresión de la palabra que sale del corazón; implica sentimientos y emociones para la familia y el agradecimiento con la naturaleza.

¹⁷ Constituido por un número de oficios religiosos y civiles definidos por la comunidad, ordenados jerárquicamente y con asignación rotativa entre los miembros de ésta por un periodo específico de tiempo [Rodríguez 2020].

¹⁸ Se refiere a los cargos asignados por los religiosos de la Misión de Bachajón.

¹⁹ Por su localización geográfica, Chilón es un punto estratégico que conecta a los municipios de los Altos con los municipios de la Selva Norte y funciona como ruta alterna de Chiapas hacia Villahermosa, Tabasco y Campeche.

de los grupos armados de tipo paramilitar —grupos de choque y/o auto-defensas.

La propuesta de suprimir el esquema partidista amenaza con romper el control social que los grupos de poder local mantienen con la estructura del gobierno municipal, así que se genera un tipo de relación conflictual: cismogénesis complementaria con lucha por el poder, la cual genera violencia.

CONCLUSIONES

En este estudio resaltamos dos ideas importantes. La primera tiene que ver con la prevalencia de una idealización de la autonomía, no sólo desde las investigaciones académicas, sino más concretamente en los discursos constitucionales sobre el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la autonomía, pero que en la práctica está lejos de materializarse. Discursos que se muestran bellos pero inoperantes. La segunda es la complejidad política, social y cultural que, sin duda, atraviesan los municipios indígenas para consolidar su proceso autonómico.

De modo que hemos evidenciado el clima, el contexto y contenido de la arena política en el que se mueve la propuesta de Gobierno Comunitario en Chilón, en especial, la correlación de fuerzas entre los diversos actores y las contradicciones internas aunado a la confrontación entre los distintos sistemas de gobierno que converge en relaciones de poder, conflicto y violencia. Para lo cual fue preciso un enfoque teórico que no minimizara los factores externos, pero que acentuara en los factores endógenos o internos que generan desacuerdos y fragmentación.

El abordaje desde el enfoque de cismogénesis resultó oportuno para la comprensión de los distintos niveles de conflicto, los discursos y las posturas de los grupos. Por un lado, en la escala municipal, se producen conflictos con grupos que expresan intereses antagónicos. En esa relación conflictiva de lucha por el poder (cismogénesis complementaria), cada grupo quiere imponer sus reglas y puntos de vista, por lo tanto, es difícil negociar; no hay diálogos ni acuerdos. Por otro lado, en la relación simétrica, los desacuerdos que se evidencian en el interior del grupo son la imposibilidad de establecer una lucha de mayor alcance; la falta de inclusión de la población no católica y el cambio cultural en la ocupación de cargos. Sobre este último punto, la complejidad social evidenció una rivalidad entre el sistema de cargos tradicionales con los cargos religiosos contemporáneos, en particular, con el cargo de Principal.

En ese sentido, la ruptura que se produce en el seno de la organización desdibuja el objetivo común y evidencia una fase de estancamiento, que es

el punto, de acuerdo con Rubin, Pruitt y Kim, donde la situación no empeora, sino que puede seguir igual o puede ser un paso para mejorar ante los cambios que han de venir.

Finalmente, afirmamos que el municipio de Chilón es en la actualidad un nudo de conflictos, por lo que el proceso de reconocimiento de Gobierno Comunitario está lejos de su concreción, no sólo por las redes de poder externas opuestas, sino también por su débil organización y conflictos internos en la propia comunidad. Tomando en cuenta los desafíos para el establecimiento de Gobiernos Comunitarios, es preciso reflexionar en la autonomía en general y a establecer otras líneas de análisis, por ejemplo, qué es la autonomía desde la percepción de los pueblos indígenas.

REFERENCIAS

Bari, María Cristina

2002 La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, 16: 149-163.

Bastian, Jean-Pierre

2008 Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas. *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, 54: 19-30.

Bateson, Gregory

1990 *Naven "Un ceremonial Iatmul"*. Júcar, Universidad. Barcelona. España.

Becquelin-Monod, Aurore y Alain Breton

1979 El Carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal. *Estudios de Cultura Maya*, XII: 191-239.

Beriain, Josetxo

1996 La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas, en *Identidades culturales*, Josetxo Beriain y Lanceros (comps.). Universidad de Deusto. Bilbao, España.

Bobrow-Strain, Aaron

2015 *Enemigos íntimos. Terratenientes, Poder y Violencia en Chiapas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

Burguete, Araceli

2021 La reconstitución de la asamblea en Oxhuc, Chiapas. Elecciones por Sistemas Normativos Indígenas (2015-2019), en *Autonomías y autogobierno en la América Diversa*, Miguel González, Araceli Burguete et al. Universidad Politécnica Salesiana. Ecuador: 255-284.

Cámara de diputados del H. Congreso de la Unión

2014 Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGIPE_130420.pdf>. Consultado el 27 de febrero de 2022.

Constitución Política del Estado de Chiapas

2001 Gobierno de Chiapas. <<https://www.haciendachiapas.gob.mx/marcojuridico/Estatal/informacion/Leyes/constitucion.pdf>>. Consultado el 27 de febrero de 2022 [PDF].

Cubells, Lola

2021 El “derecho que nace del pueblo” Tzeltal, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tzeltal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 135-144.

García A., Miguel Ángel y Gildardo Mendoza

2006 *El impacto del PROCEDE en los recursos naturales, la vida comunitaria y el tejido social de comunidades indígenas tseltales en la región selva norte de Chiapas*. Maderas del Pueblo del Sureste A.C. y Foro para el Desarrollo Sustentable, A.C. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Gaspardo, Giovanna

2021 Conciliación y construcción de la paz en contextos de violencia: la experiencia de los jmeltsa'anwanejetik en la región de Bachajón, Chiapas, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tzeltal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 123-134.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2020 Censo de Población y Vivienda 2020. <https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=Poblacion_Poblacion01>. Consultado el 11 de junio de 2022.

Iribarren, Pablo

2016 Misión Chamula, Chiapas. Experiencia de un trabajo pastoral 1969-1977. Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A.C. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos

1992 *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Lotte, Roulund

2021 Autogobierno indígena local en el sistema político mexicano, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tzeltal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 197-208.

Maurer, Eugenio

1984 *Los tseltales*. Centro de Estudios Educativos. México.

Mendoza, Gabriel

2021 La lucha por el reconocimiento del derecho a la libre determinación y autonomía de las comunidades Tseltales de Chilón y Sitalá, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tsetal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 197-208.

Moreno, Gilberto

2021 El Pueblo de San Sebastián Bachajón y los kalpuletik, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tsetal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 147-159.

Rodríguez, Lidia

2020 “El poder se viste de costumbre”. Sistema de cargos en comunidades originarias en Mesoamérica y los andes. *Boletín antropológico*, 38 (99): 7-27.

Rubin, Jeffrey Z., Pruitt, Dean G. y Kim, Sung Hee

1994 *Social conflict: Escalation, stalemate, and settlement*. McGraw-Hill. Nueva York.

Sánchez, Luvia, Manuel Parra y Carla Zamora

2022 Autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos. Estudios de caso comparativo entre Chilón (México) y Charagua (Bolivia). *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 75.

Silvano, Anselmo

2018 Pat o'tan: *el ritual de la “pedida de la mujer” en los Tsetaletik de Yulubmax, Chiapas*, tesis de maestría en Estudios Culturales. Facultad de humanidades. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México.

Villafuerte, Daniel y María del Carmen García

2021 *Los avatares de Chiapas. Proyectos, conflictos, esperanzas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Juan Pablos Editor. México.

Villalobos, Teresa

2020 *Subjetividades políticas y procesos organizativos en el municipio de Chilón. Acercamiento desde el caso de los tseltales organizados y vinculados a la Misión de Bachajón*, tesis de doctorado en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

El imperio en una caja.

La economía de las ofrendas del Templo Mayor

Miguel Ángel Báez Pérez*

PROYECTO TEMPLO MAYOR, INAH

RESUMEN: *Los bienes ofrendados en el edificio del Templo Mayor de Tenochtitlan provenían de todos los rincones del imperio. Mucho es lo que se ha aprendido sobre el significado de estos actos rituales, pero poco es lo que se ha escrito al respecto desde la perspectiva de la economía mexicana. El mercado, los regalos, las empresas específicas para extraer bienes y el tributo eran factores que interactuaban al mismo tiempo, promoviendo el traslado de miles de productos, materias primas, animales y materiales exóticos que posteriormente serían transformados y ofrendados en fastuosas ceremonias. Bienes suntuosos como el oro y las plumas se tributaban y comerciaban por todo el imperio, pero al llegar a la capital eran transformados por las manos especializadas de los artesanos asociados al gobierno. Por su parte, los animales, plantas y bienes exóticos eran transportados hacia Tenochtitlan para ser utilizados durante rituales asociados al emperador y a los aparatos burocrático y religioso. Todos estos bienes nos hablan de una historia de organización y logística pocas veces vista en Mesoamérica.*

PALABRAS CLAVE: *tributo, ofrenda, logística, Tenochtitlan, mercado.*

*The empire in a box.
The economy of offerings of the Templo Mayor*

ABSTRACT: *The goods offered in the Templo Mayor of Tenochtitlan came from all corners of the empire. Much has been learned about the meaning of these ritual acts, but little has been written about it from the perspective of the Mexica economy. The market, the gifts, the specific companies that extracted resources, and the tributes, were all factors that interacted simultaneously, promoting the transfer of thousands of products, raw materials, animals and exotic materials, which would*

*76baezmiguel@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de junio de 2021 • Fecha de aprobación: 8 de diciembre de 2021

later be transformed and offered in lavish ceremonies. Sumptuous goods, such as gold and feathers were taxed and traded throughout the empire, but upon arrival in the capital they were transformed by the specialized hands of artisans associated with the government. For their part, animals, plants, and exotic goods were transported to Tenochtitlan to be used during rituals associated with the Emperor and the bureaucratic and religious apparatus. All these goods inform us about a history of organization and logistics which was rarely seen in Mesoamerica.

KEYWORDS: *Tribute, offering, logistics, Tenochtitlan, market.*

INTRODUCCIÓN

Una de las preguntas más recurrentes durante la exploración de contextos de ofrenda en el Templo Mayor se refiere al momento de su deposición. Poco es lo que sabemos con certeza sobre el momento mismo en el que los sacerdotes mexicas depositaban cientos o miles de bienes en pequeñas cajas de piedra que rodeaban al edificio principal de los mexicas. La logística¹ detrás de la colocación de estos depósitos parece haber jugado un factor importante, coordinando el arribo de materias primas, recursos naturales y artefactos que posteriormente serían colocados bajo la tierra en ostentosos rituales.

Etimológicamente, logística² podría ser traducido como el arte del cálculo con pinturas [Tepic *et al.* 2011: 379]. De hecho, nace como una herramienta auxiliar en la aplicación de conceptos y cálculos relacionados con diversos avances científicos como la adopción de los sistemas de numeración y sus aplicaciones a la vida cotidiana: la contabilidad, el cálculo o la geometría, entre otros. La adopción generalizada de estos sistemas permitió el crecimiento de otras actividades y, de manera notable, del comercio.

Hassig ya introducía el término de la logística en su estudio sobre la operatividad del Imperio mexica [1988: 20-21]; consideraba que la continuidad espacial no era de gran importancia en la integración del imperio, sin embargo, las restricciones logísticas sí lo eran, al fomentar el fortalecimiento y la creación de arreglos espaciales más eficientes, así como la determinación de áreas de bajo interés, pero de utilidad para el movimiento hacia la capital imperial. En esta perspectiva, la logística y la cadena de suministros hacia la capital dependían de gran sincronización, lo que se presume impli-

¹ La logística se refiere a todos los procesos de coordinación y de gestión para hacer llegar un producto al usuario correcto en el momento adecuado. En su acción se incluyen, entre otros, los procesos de almacenamiento, inventario, venta y transporte.

² De los vocablos griegos *logos* (contabilidad) e *icon* (pintura).

ca el control sobre las rutas, los tiempos y los recursos necesarios para hacer llegar los productos. Vistos desde esta perspectiva, los materiales ofrendados en el Templo Mayor responden a un dinámico sistema económico que conjugaba varios instrumentos, tanto políticos como comerciales.

López Luján [1993] considera que cada ofrenda debe ser conceptualizada como una compleja expresión material destinada específicamente al ritual que, además, se efectúa en un espacio sagrado. La deposición de materiales de forma ritual es comprendida como una serie de actos de naturaleza simbólica, codificados y cargados de elementos emotivos, cuya efectividad no puede ser vista como útil dentro de la sociedad al implicar el expendio de recursos valiosos. La ubicación, así como la disposición interna de los componentes de las ofrendas, son entendidas como parte del orden del universo y de la forma en la que los mexicas lo interpretaban; por lo tanto, la posición de cada objeto es resultado de una actividad ritual particular, ligada a la vida religiosa y a sus actores. Cada ofrenda cuenta con un patrón de distribución y contenido distinto, sin embargo, la deposición muestra la existencia de diversos estándares o patrones repetitivos [López: 87]. Sobre el momento de la deposición se distingue la existencia de dos tipos de eventos: los programados con repetitividad calendárica y eventos específicos, como entronizaciones, alianzas o funerales.

El contenido es de gran variabilidad; objetos de rica manufactura, materias primas, alimentos, animales y plantas eran depositados en complejas y significativas agrupaciones. Es notable que buena parte de los bienes usados como ofrendas no eran endémicos de la Cuenca de México [Matos 1988: 115], implicando la existencia de mecanismos de importación de materias primas, bienes terminados, especies y productos exóticos.

Las ofrendas, además de pertenecer a un sistema de creencias muy estricto, al mismo tiempo forman parte fundamental del sistema económico. De la misma forma en la que se han podido explicar diversos comportamientos rituales y simbólicos, nuestra propuesta pretende avanzar hacia su explicación desde un punto de vista económico al entender a la ofrenda, también, como una expresión de la forma en la que operaban las instituciones económicas del Imperio mexica.

TRIBUTO Y MERCADO: LOS MOTORES DE LA ECONOMÍA

Los mexicas se liberaron del control político y administrativo de Azcapotzalco en 1428, dando paso a un rápido crecimiento económico y a la conformación de un imperio [Hassig 1988; Smith *et al.* 2001]. Los imperios son organizaciones caracterizadas por Barfield [2001: 13] como estados es-

tablecidos por medio de la Conquista, con soberanía sobre territorios continentales o subcontinentales y bajo un sistema administrativo unificado y centralizado en el que se incorporan millones de personas a. La administración es sustentada mediante un sistema de tributos o con base en la aplicación de impuestos directos, reforzados por una fuerza militar permanente encargada de cumplir con la ley y el orden internos y la defensa de amenazas externas. La organización política mexicana cumple con todos estos preceptos poco después de su independencia, lo que permitió dar paso a un modelo agresivo de expansión. El imperio mexicano ha sido categorizado de corte hegemónico [Hassig 1988; Smith 1996] en donde el control físico de los territorios es ejecutado de manera indirecta y se aplican bajos niveles de inversión en materia de infraestructura provincial. Sin embargo, cada caso era distinto, por lo que la administración imperial debía mantenerse flexible y abierta a la negociación. La imposición de una nueva administración a las provincias³ representaba más gasto y una mayor necesidad de fuerza para implementar la nueva organización. Sin embargo, en aquellas regiones donde se negociaba una suave transición hacia el nuevo orden mexicano se experimentaba una menor extracción de recursos y una mayor disposición hacia la diplomacia.

Al dominar nuevos territorios, la estrategia imperial se centró en pocos objetivos: la expansión política sin el control directo del territorio y el mantenimiento de la seguridad en el interior del imperio para controlar un limitado grupo de actividades subordinadas al comercio. Así, los mexicanos se colocaban por encima de las autoridades locales solamente en algunos temas, permitiendo que la dinámica interna de cada región no se viera totalmente trastocada. Las poblaciones locales, a su vez, veían la llegada del nuevo orden como una ocasión u oportunidad para afianzar o mejorar sus propias condiciones.

Para Smith y Berdan [2003: 4] la acción expansiva mexicana generó la creación de una estrategia fronteriza, en donde existen alianzas con regiones de gran valor para el imperio, pero que en la realidad eran políticamente complejas para dominar. Generalmente se ubican en las zonas de frontera, en las inmediaciones de las rutas de comercio o asociadas con recursos clave

³ Las provincias tributarias son unidades territoriales cuya mayor responsabilidad era el proveer de pagos regulares a la Triple Alianza. Por su parte, las provincias estratégicas estaban bajo control mexicano, pero mantenían una relación diferente con el imperio. Tendían a cumplir con roles militares y de defensa, además sus pagos en agradecimiento al imperio eran menos regulares y tendían a ser consideradas como “regalos” [Berdan *et al.* 1997; Smith 1990].

[Smith 1996: 137-139]. Esta estrategia permitió a los mexicas crecer rápidamente a un bajo costo administrativo y militar.

Cada anexión de territorios (figura 1) generaba nuevas capacidades de operación para el gobierno y los mercaderes mexicas que, al mismo tiempo, abría rutas comerciales favoreciendo el arribo de nuevos productos y materias primas a Tenochtitlan. Bienes manufacturados —ropa, trajes de guerreros, sartas y mosaicos de piedras preciosas, objetos de oro y vasijas— y materias primas —comestibles, materiales constructivos y algunos bienes suntuarios, como pieles, oro o plumas— eran enviadas desde todo el imperio. Durán [1994: 202-207], al hacer su relatoría sobre la variedad de productos que recibía la capital por la vía del tributo, menciona que los bienes incluyen “todas las cosas creadas bajo el cielo”.

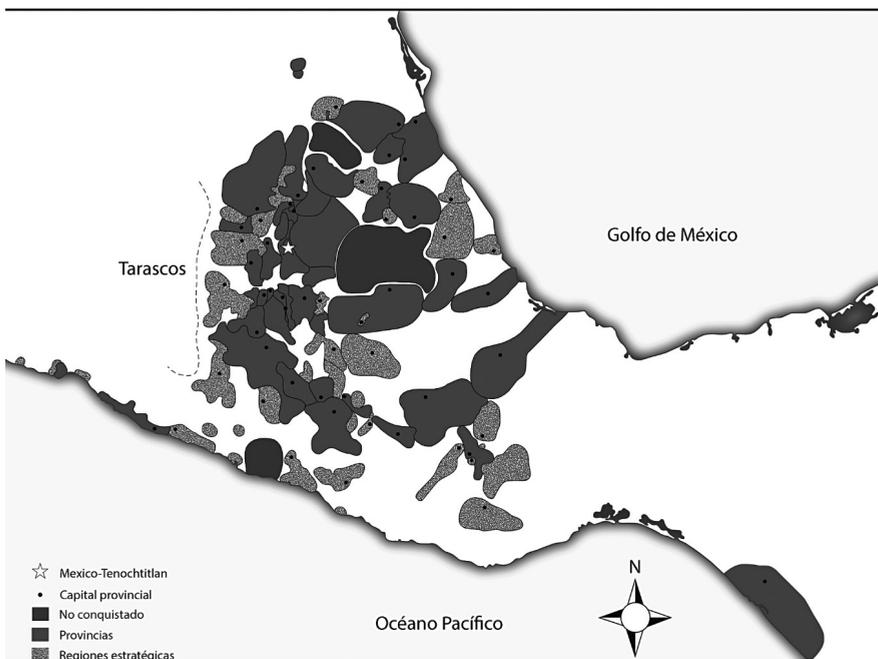


Figura 1. El Imperio Mexica ca. 1521. A partir de Berdan [2017: fig. 5.5].
Dibujo de Samara Velázquez.

Los bienes recaudados eran redistribuidos en los altos niveles de la Triple Alianza; la mayor parte eran destinados a cubrir los gastos del aparato administrativo y las campañas militares. Además, parte del tributo era des-

tinado a las casas reales de las tres capitales de la alianza: Tlacopan, Texcoco y Tenochtitlan. Algunos de los bienes, particularmente los numerosos trajes de guerreros (figura 2) eran redistribuidos entre la nobleza guerrera en forma de regalos o premios por acciones específicas [Olko 2006: 81-82].



Figura 2. Guerrero jaguar (*ocelotl*), lám. 9, *Matrícula de Tributos*.
Dibujo de Samara Velázquez.

Varios autores [Schulze *et al.* 2019; King 2015] se han pronunciado en relación con el papel económico que jugaron las conquistas de algunos gobernantes. Tal es el caso de Moctezuma Ilhuicamina hacia la costa del Golfo de México, o las de Ahuízotl, cuyas conquistas hacia el Pacífico afectaron de manera positiva el abasto de productos exóticos y la producción artesanal ligada al imperio. Cada victoria hacía crecer al sistema tributario, abriendo regiones al comercio y consiguiendo acceso constante y seguro de recursos.

La ruta de las regiones y provincias anexadas por medio del uso de la fuerza y la diplomacia parece haber estado ligada de manera estrecha con las principales actividades productivas de cada una de las provincias [Ber-

dan *et al.* 1997]. Así, el imperio impulsaba al comercio y las rutas de intercambio hacia nuevas provincias de la mano del ejército, que también quedaba a cargo de las relaciones emergentes las cuales surgían con la mano de las conquistas [Bueno 2012: 136-138].

Si bien muchos productos eran tributados en exclusiva hacia Tenochtitlan, las cuentas sobre la actividad en los mercados —principalmente el de Tlatelolco— nos hace pensar que ahí era posible encontrar también productos similares a los que cada provincia tributaba de manera oficial [Sahagún 1997].

Una de las formas en las que la Triple Alianza anexaba provincias era por medio de embajadas comerciales fallidas, ya que el comercio figuraba como una actividad estrictamente regulada por clase dirigente mexica, los atentados en contra de sus caravanas eran considerados motivo para la declaración de guerra formal. Se pueden destacar diversos ejemplos, como la anexión de Cuertlaxtlan por parte de Moctezuma Ilhuicamina o la del Xoconochco, realizada por Ahuízotl.

La provincia de Cuertlaxtlan cayó en manos de Moctezuma I en 1451. La anexión de este territorio —bajo influencia tlaxcalteca— fue beneficiosa ya que era rica en recursos tropicales y costeros, poco disponibles en la capital mexica. Después de un ataque a un grupo de *pochtecas*, el emperador lanzó la guerra contra esta región. A su vez, los tlaxcaltecas —con influencia en la zona de Cuertlaxtlan— fomentaron revueltas que fueron solventadas brutalmente por los mexicas; no sólo se solicitaban materias primas, sino que también se requerían algunos productos terminados bajo las exigencias de la capital, como los bezotes de oro [Bueno 2012: 142].

En otros casos, el mismo emperador utilizaba diferentes estrategias de conquista. El mismo Moctezuma I conquistó Tepeacac en 1466, una región importante ya que se ubica en un lugar donde se conectan diversas rutas comerciales desde el altiplano hacia la costa del Golfo de México, Oaxaca y el Océano Pacífico. Su anexión fue el resultado de numerosas rencillas entre los mexicas y la gente de Chalco, quienes tenían gran influencia en la zona. Pocos años antes Tepeacac intentaba anexarse un par de regiones al oriente del lago de México: Cuauhtinchan y Totomihuacan; ambas, al verse amenazadas pidieron apoyo al emperador, quien tomó partido en contra de Tepeacac. La región fue anexada sin violencia, experimentando un gran crecimiento que motivó a Moctezuma I a crear un nuevo mercado. El nuevo acomodo trastocó el orden preexistente, ampliando las rutas comerciales, y sumando nuevos productos y actividades comerciales para los tributarios.

Las nuevas actividades, a su vez, fomentaban la aparición de élites emergentes y el ascenso de grupos secundarios. Los grandes beneficiarios

de este modelo eran, además de los guerreros que salvaguardaban el viaje, los propios mercaderes. Era de esperarse que, si bien buena parte de los materiales arribaban a la capital de la mano de los tributos, otra parte de los bienes llegaban para ser comerciados en los mercados de la ciudad. Así, el sistema económico mexica aunaba las obligaciones tributarias con la emergencia de comercio en los mercados, diversificando la capacidad de su economía.

Si bien considero que buena parte de los productos ofrendados llegaron por medio del sistema de tributos y otros métodos menos ortodoxos, creemos que la presencia de una institución como el mercado debió ser fundamental en varios sentidos, principalmente respecto a la necesidad de tener a disposición una gran diversidad de productos usados durante los rituales de deposición. Sahagún [1997: 128-129] y Torquemada [1975: 167-168] hablan de diversos episodios cuando la clase sacerdotal mexica debió acceder a los bienes para ofrendar por medio del mercado, implicando que algunos circuitos tributarios no cumplían —al menos temporalmente— con la totalidad de las necesidades de las instituciones religiosas.

Para el grueso de la población, el mercado era el centro del comercio mexica, donde los intercambios eran inmediatos, balanceados y basados en establecer los precios por medio de la negociación [Berdan 1989].⁴ Por su naturaleza, son espacios de gran dinámica; en su interior se desarrollan actividades de orden político, legal y religioso, convirtiéndolo en un espacio de comunicación entre la autoridad y el resto de la sociedad [Hutson 2000: 125]. Al reunir a grandes multitudes, se transforman en espacios ideales para transmitir mensajes de dominación y obediencia, algunos de ellos transformados en las propias reglas de operación dentro del propio mercado. Los mexicas buscaban controlar con gran celo las actividades dentro del mercado, por lo que institucionalizaron sus espacios, instaurando una ley específica y el uso de inspectores y jueces para mantener el orden al interior del recinto.⁵

Los mercaderes, al contrario de los militares o los sacerdotes, eran una clase más cerrada, cuya membresía se adquiría básicamente con la perte-

⁴ Polanyi [1994] define a los mercados como un espacio ubicado, generalmente al aire libre, donde se compra en pequeñas cantidades y a precios establecidos, los artículos de primera necesidad. Esta institución se adapta a la variedad y la demanda de los productos que moviliza, además de formar parte de las demás etapas involucradas, como el almacenamiento, transporte, riesgo, crédito y pagos.

⁵ Hutson [2000] llama al mercado una heteretopía, un espacio en donde se unen mercancías y personas de diversos lugares, generando una multitud de caminos, formas y expresiones que no pueden ser controladas por la autoridad y que usualmente dan pie a confrontaciones o diferencias.

nencia por nacimiento y/o por filiación étnica [Nebot 2009]; los comerciantes organizaban banquetes y eventos asociados con el envío de embajadas comerciales, ganando prestigio y cercanía con la autoridad, al tener movimiento en el ámbito regional y encontrarse fuertemente aliados con las élites, los comerciantes pudieron ser los principales abastecedores de regalos exóticos, particularmente de aquellos que tienen un nulo valor económico, pero cuyo valor ritual hacía que fuera costeable la misión de traerlos a la capital. Si bien no podían competir con los guerreros en importancia, los mercaderes cumplían con labores fundamentales para el grupo, lo que les permitía un trato especial, como la posibilidad de acceder a los mismos cielos destinados a los guerreros y realizar ofrendas especiales, como el sacrificio de seres humanos.

La base más sólida para comprender el funcionamiento de un mercado corresponde con la información procedente de Tlatelolco, el centro comercial más grande del centro de México a inicios del siglo XVI. El propio Cortés parecía maravillado al describir al mercado y la gran variedad de productos y servicios que ahí era posible obtener [Cortés 1989: 139-140]. De acuerdo con los relatos históricos, el mercado era visitado por miles de personas diariamente ya que en él era posible encontrar cualquier producto. Pocos eran los mercados que podían comerciar de manera cotidiana: Tlatelolco, Tenochtitlan y Tezcuco, mientras que en el resto del imperio los mercados eran rotados en ciclos de 5, 9, 13 o 20 días [Hassig 1988], generando que muchos bienes fueran accesibles en una forma constante y predecible, ya que hacían más sólidos los circuitos económicos.

Algunos autores [Berdan *et al.* 2003: 102] consideran que el comercio que llevaban a cabo los *pochtecas* era solamente un aspecto de la economía mesoamericana y que los comerciantes actuando entre regiones, imperios o localidades pequeñas, eran posiblemente los responsables del movimiento de un gran volumen de bienes que, de todas formas, debían ser transportados hacia los puntos de comercio. La centralización del modelo mexica beneficiaba a los especialistas ya que proveía acceso a más artesanos y a sus productos, a sus consumidores y a los mercaderes; también beneficiaba a las élites, que tenían acceso directo a los bienes domésticos y de lujo.

El mercado parece haber sido una institución que surge con potencia en cada región detrás de las conquistas militares y la imposición de tributos. Al generar un gran movimiento de bienes tributados se fortalecía el circuito secundario y emergente de los mercados, donde llegaban excedentes y productos terminados locales y foráneos, alimentando a élites locales en su búsqueda de prestigio y mejores condiciones.

REGALOS Y EMBAJADAS

La negociación siempre ha sido considerada una cualidad especial dentro de las formas de comunicación entre grupos sociales. Aunque usualmente éste es un proceso descrito como una acción de dominación, en muchos casos se trata de situaciones en donde la negociación conduce a un beneficio mutuo; de hecho, los banquetes, ceremonias religiosas y fiestas eran actividades comunicativas de alta efectividad para la negociación entre grupos y la transmisión de mensajes desde la élite mexica hacia el resto de la población [Smith *et al.* 2003: 237]. Dicho tipo de comunicación era igualmente efectiva para integrar a los soberanos subordinados en campaña; los emperadores invitaban a los reyes sujetos y enemigos a celebrar festividades como coronaciones, funerales y dedicaciones en templos, donde se hacían entrega de regalos, sacrificios humanos y otros rituales, discursos, presentaciones teatrales, así como el consumo de alimentos y bebidas [Smith 1986: 72-73].

Si bien no dudamos de la existencia de regalos exóticos o especiales para las autoridades de la capital, las descripciones que conocemos sobre la entrega de regalos pareciesen indicar que esta actividad se encontraba fuertemente codificada, limitando la gama de productos que podían ser considerados un regalo. Su entrega buscaba solidificar las relaciones políticas, así como las condiciones de dependencia o vasallaje ante el imperio. Los presentes solían ser mantas, joyería y trajes de guerra [Olko 2006] y eran entregados por vasallos, amigos, enemigos y gobernadores independientes. Muchos de los regalos eran posteriormente redistribuidos entre la clase guerrera y la élite en forma de recompensas para los cooperantes y para aquellos que ayudaban al imperio a persuadir a las superioridades independientes de alianzas futuras [Umberger 1996: 103]. De esta forma, el reparto público de esos regalos [Tezozomoc 2001: 144-145] se convertía en una actividad fundamental dentro de los rituales del gobierno mexica [Brumfiel 1987: 105]. En el ámbito regional, los regalos implicaban el permiso de usar insignias específicas del imperio. Los presentes buscaban anexas a las noblezas subordinadas, asegurando su cooperación con el nuevo orden imperial. Los regalos jugaban un papel importante durante el proceso de conquista de nuevos territorios; de acuerdo con las normas bélicas de los mexicas, la guerra siempre debía dar inicio con una *causa justa* y no podría comenzar sin una declaración formal de guerra —un mensaje—, el envío de insignias para establecer comunicación, además de la entrega de armas y regalos. Esta comunicación permitía un proceso de negociación en la que los contrarios podrían reconocer la supremacía mexica y ofrecer tri-

buto como amigos, y no directamente como vasallos. La entrega de regalos pareciera ser una actividad mucho más cercana a la entrega de tributos, fuertemente regulada, que a una actividad libremente organizada. Es posible que, como varios autores apuntan [Berdan *et al.* 2003: 106; Schulze *et al.* 2019: 324], los regalos fomentaran un gran movimiento de bienes de lujo sin que entraran en los sistemas de mercado o de tributo formal.

Respecto de algunos de los objetos encontrados en las cajas de ofrenda del Templo Mayor, particularmente los organismos vivos —en especial aquellos provenientes de ambientes marinos—, creo que existe la posibilidad de que éstos hayan llegado a la capital por medio de empresas específicamente organizadas y patrocinadas por el aparato político mexicana, cuya ejecución debió recaer en grupos fuertemente ligados a las élites locales. La recuperación de miles de organismos marinos como conchas, caracoles, estrellas de mar, corales, galletas o pepinos de mar, así como de especies de peces de nulo valor alimenticio, hacen pensar en la existencia de embajadas específicamente destinadas a la recuperación de estos organismos.

Si bien muchos de los organismos marinos pueden ser recuperados sin mucho esfuerzo y a poca profundidad, algunas especies requieren ser recolectadas por personal especializado y capacitado en inmersiones a profundidades cercanas a los 20 m. Diversos especialistas [Zúñiga-Arellano *et al.* 2019; Martín-Cao-Romero *et al.* 2017; Medina-Rosas *et al.* 2021; Solís-Marín *et al.* 2021] resaltan que un buen número de individuos y especies marinas —conchas, corales, caracoles, estrellas de mar— fueron ofrendados poco tiempo después de haber sido recolectados. Elementos morfológicos como el color, los ligamentos en las almejas, el opérculo de los caracoles o la presencia de la linterna de Aristóteles en los erizos indican con claridad que los especímenes eran recolectados *exprofeso* para ser depositados a la brevedad. Si bien los especímenes mueren a los pocos minutos de haber salido del agua, se propone que algunos especímenes pudieran haberse mantenido con vida para ser transportados dentro de recipientes con agua de mar, buscando retrasar el momento de la muerte en el que sus colores originales desaparecen y comienza su proceso de descomposición. Los ejemplares podrían haberse resguardado sólo unos pocos días en los vivarios, donde existían estanques de agua [Elizalde 2017: 97] que los podrían mantener disponibles para el momento cuando los sacerdotes realizaran los rituales de colocación de alguna ofrenda.

CIRCUITOS EN ACCIÓN

Queda claro que el Imperio mexica comerciaba fuertemente con algunos productos en sus zonas de influencia. Particularmente la obsidiana y la sal eran producciones altamente especializadas y controladas, cuyas producciones eran casi de escala industrial [Berdan *et al.* 2003: 98]. De igual forma, se controlaban las actividades relacionadas con materiales exclusivos y excluyentes, como las plumas, el oro y los metales o las piedras preciosas. Estos productos eran de gran valor debido a que requerían de especialistas bien entrenados, materias primas de primera calidad a disponibilidad y un control de calidad elevado para satisfacer una creciente demanda. La economía comercial del Posclásico permitía sistemas de transporte, mercados, monedas, comerciantes y mercaderes, así como centros de intercambio “internacionales”, como Cholula, Tepeaca, Coaxtlahuacan o Xicallanco. Todos estos elementos nos hablan de vigorosas relaciones económicas que unían a diversas unidades políticas y regiones en el mundo mesoamericano. Al observar los materiales, identificamos que todos ellos se encuentran en las listas de los tributos provenientes de las provincias dominadas de acuerdo con las cuentas del *Código Mendoza* y la *Matrícula de tributos*. Es factible considerar que, en el fondo, los mexicas buscaban acaparar el mercado de bienes de lujo, controlando su flujo por medio del imperio con la calificación de ciertos productos —pieles, plumas, metales o piedras preciosas, entre otros— como tributos.

El control del imperio debió operar con toda su fuerza en la burocracia, la supervisión y el manejo de las redes y rutas comerciales. En el ámbito local, las actividades comerciales fueron redireccionadas para solventar los requerimientos de la capital. De acuerdo con otros autores, Nebot [2009: 24] considera que la mayoría de los productos foráneos recuperados en las ofrendas fueron obtenidos por medio de la imposición de tributo. Schulze y Maldonado [2019: 331] también consideran que numerosos productos tributados eran destinados en la capital a la redistribución para ser trabajados por artesanos locales antes de ser ofrendados, que incluso dio paso a un estilo imperial tenochca el cual implica el movimiento de materias primas desde grandes distancias hasta entrar en un circuito de producción local establecido en Tenochtitlan [Velázquez *et al.* 2014].

Hirth y Pillsbury [2013] consideran que en los inicios del imperio los artesanos dependían del abastecimiento de materiales a través de los *pochtecas*, quienes surtirían los mercados de cacao, plumas, oro, cerámicas finas, textiles, piedras preciosas, conchas o pieles de animales. Cuando el imperio comenzó a consolidar el control sobre las provincias y el comercio comenzó

a crecer dinámicamente, el tributo debe haber reemplazado la forma en la que muchos de los productos llegaron a la capital.

La mayor parte de los avances que se han dado en este campo en las últimas dos décadas provienen del estudio directo sobre los materiales que han sido recuperados por medio de diversas operaciones arqueológicas realizadas en las inmediaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios sobre numerosos materiales arqueológicos provenientes de los contextos de las ofrendas, como los metales, las plumas o fauna diversa, nos plantean nuevos caminos para poder estudiar la forma en la que todos estos objetos debieron llegar a la capital imperial, primero, y a las cajas de ofrenda posteriormente.

Los metales en el mundo posclásico mesoamericano son vistos como medios para la transmisión de conceptos específicos, frecuentemente anclados en actos o eventos de específica significación pública [Hosler 1994]. Hay que considerar que un objeto de metal no es solamente evidencia física de una relación económica, sino que también involucra una diversidad de transacciones económicas y de actividades tecnológicas que tomaron lugar mucho tiempo antes de dar inicio con la producción del propio artefacto. Dada la naturaleza fantástica del oro, era utilizado frecuentemente como un regalo de alto grado y empleado como una forma de lenguaje entre grupos de diversos orígenes en el mundo mesoamericano. Por ejemplo, muchos objetos áureos pudieron llegar hasta la capital por medio de regalos o como botines de guerra [King 2015: 317]. Los regalos solidificaban las alianzas militares, fortaleciendo la pertenencia de territorios subordinados y las ligas entre miembros de diferentes ciudades-estado [Brumfiel 1987: 111-114]. Durante mucho tiempo se pensó que el oro tenochca era de manufactura mixteca, sin embargo, hoy sabemos que, además existió una tradición de objetos que fueron elaborados en la propia capital [López *et al.* 2015: 43-48]. Los especialistas mexicas proveían de control sobre el diseño, así como una gran capacidad de coordinación, como queda de manifiesto en los preparativos para eventos, ejemplo de ellos es la coronación de Ahuizotl [véase Schulze *et al.* 2019: 329-331].

El oro comenzó a ser tributado cuando Moctezuma I obtuvo el control de varias provincias al sur del imperio, logrando extraer diversos materiales alóctonos y comerciados en circuitos regionales. El mayor acceso al oro motivó un amplio consumo en la capital, que provocó una mayor demanda y la necesidad de tener a la mano artesanos de tiempo completo.

Como grupo dominante, la Triple Alianza controlaba la mayor parte de los productos de élite de Mesoamérica, así como a las personas que las manufacturaban al importar grandes cantidades de materias primas a ba-

jos costos y con alto valor de exportación, como materiales acabados, listos para entrar en circuitos económicos regionales [Blanton 1996: 47]. Algunos autores sugieren que ciertos bienes tributados, especialmente materias primas preciosas, eran canalizadas por medio de los mercados, incluso existe la evidencia de que algunos de los receptores de esos regalos y comisiones intercambiaban parte de sus regalos en el mercado [Hirth *et al.* 2013: 7].

Otros metales como el cobre también provenían de las provincias al sur y al oeste de la capital, sin embargo, la producción de los cascabeles, pinzas, anillos y ornamentos para vestimenta también debió suceder en la capital, bajo el cuidado y supervisión mexica. Al igual que con el caso del oro, se infiere la existencia de formas de control mexica sobre los yacimientos, la extracción, el almacenamiento y el transporte de estos bienes [Schulze *et al.* 2019: 317].

El caso de las plumas es igualmente interesante. El *Códice Mendoza* expone que cerca de la tercera parte de las provincias que tributaban a la capital imperial [Berdan *et al.* 1997] enviaban diversas plumas y productos terminados elaborados con plumas, como los trajes de guerreros o los adornos para el cabello. Sin embargo, se destacaban, por el volumen de envío, cuatro provincias: Tochtepec, Tuchpan, Xoconochco y Coixtlahuacan. Si bien los requerimientos solicitados a cada una de estas provincias son elevados, Filloy y Moreno [2017: 179] nos exponen con detalle el proceso de elaboración de algunas de las obras en plumaria; plantean que para elaborar un escudo de guerrero se podrían haber utilizado hasta 24 600 plumas de diversos colores y tamaños. Al indagar sobre las formas en las que las plumas debieron llegar a los talleres de los *amantecas*, hacen notar que, al igual que en el caso del oro, posiblemente toda la mercancía que llegaba por medio del tributo era redistribuida entre los talleres oficiales, donde la producción era estrictamente controlada y estandarizada de acuerdo con las reglas establecidas para su uso. Sin embargo, se sobreentiende que, para solventar la amplia demanda de la capital, los *amantecas* debían recurrir a otros métodos de obtención de las materias primas, como el mercado. La venta de plumas en el mercado era permitida, sin embargo, el uso de estas plumas se distribuía para producción personal, sin uso ritual, y con mensajes iconográficos sencillos.

Berdan [2017] considera que la introducción de las plumas en el sistema pudo ser tardío, datando del reinado de Ahuízotl, quien conquistó diversas zonas tropicales ricas en recursos faunísticos como las aves de vivos colores (figura 3). Sin embargo, como lo sugieren Filloy y Moreno [2017: 165] es posible que el interés por estos recursos haya iniciado décadas antes, durante las primeras conquistas de Moctezuma I en la costa del Golfo de México.

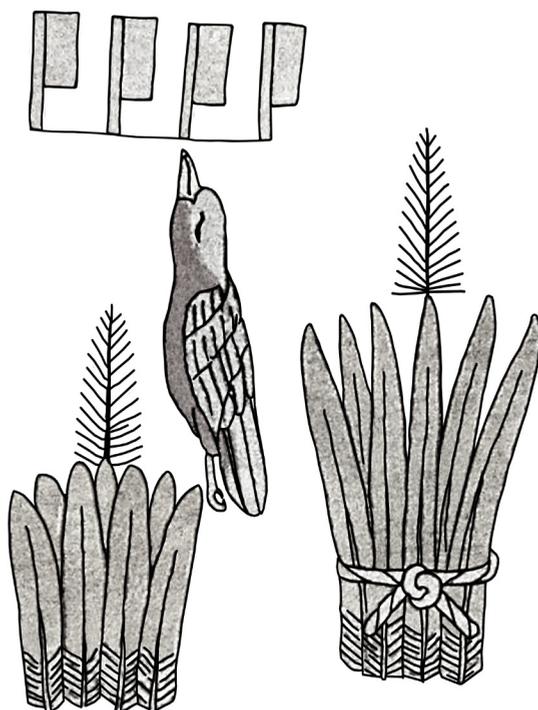


Figura 3. Solicitud de plumas y cuerpos de *xiuhtótotl*, Provincia del Soconusco, lám. 25 (detalle), *Matrícula de Tributos*. Dibujo de Samara Velázquez.

La gran variabilidad de objetos suntuarios depositados en las cajas de ofrenda no tiene comparación con su riqueza en restos faunísticos. Se han podido identificar más de 500 especies de diversos animales, mostrando la megadiversidad del territorio mexicano. Corales, moluscos, artrópodos, equinodermos, anfibios, reptiles, aves, mamíferos y otros animales de diversos grupos fueron utilizados como parte de las ofrendas o, en algunos casos, ataviados como personificaciones de deidades que eran sacrificadas y depositadas dentro de las ofrendas [López *et al.* 2014: 53-54]. Estudios realizados en años recientes nos muestran casos especialmente notables para nuestro discurso. ¿Cómo conceptualizamos a aquellos productos que encontramos en las ofrendas y que no parecen haber llegado por medio de los sistemas más grandes de intercambio de bienes?

Uno de los ejemplos más espectaculares y mejor documentados en relación con las ofrendas del Templo Mayor es el caso de la marcada con el número 125, encontrada al oeste de la gran escultura de la diosa Tlaltecuhltli en el año 2006 [López Luján *et al.* 2014]. La pequeña caja, de apenas 50 x 85 x 46 cm contenía miles de elementos orgánicos y culturales depositados durante el reinado de Ahuizotl (1486-1502) en una ceremonia de grandes proporciones en la que se ofrendó, entre otros muchos dones, un cánido ricamente ataviado, cientos de organismos marinos, dos cuerpos de águilas reales —también ataviados— y un artefacto elaborado con pelo de un mono araña. En total, 1 264 organismos fueron identificados, pertenecientes a cinco *phyla* y 62 especies. Además de los grandes animales, se identificaron tres especies de peces, dos especies de corales y una de equinodermos. Las especies oceánicas nos indican las regiones de proveniencia, siendo evidente que durante el momento de la deposición del conjunto ya se obtenían numerosas especies de la cuenca del Pacífico, zona recientemente anexada. Posiblemente, todos estos organismos fueron resguardados por días en alguna de las instalaciones imperiales, como la casa de las aves o *totocalli*, donde se cree que laboraban cientos de personas al cuidado de los animales [Elizalde 2017].

COMENTARIOS FINALES

Hemos presentado diversas formas en la que se considera que los bienes ofrendados en el Templo Mayor arribaban a la capital; muchos de ellos, como el oro, las plumas y otros materiales foráneos eran transformados en los talleres locales ligados a la élite mexicana para, finalmente, ser depositados en el lugar que se considera el centro de la creación. El proceso involucraba a centenares de personas encargadas de la extracción directa, el transporte, el almacenamiento, la seguridad, el mantenimiento de los especímenes vivos, la preparación ritual y la deposición final. La calidad y cantidad de bienes ofrendados también nos exponen una impresionante logística para reunir, en un mismo momento, parafernalia ritual de gran valor económico y simbólico, agrupada, en muchos casos, con miles de organismos vivos procedentes de todos los confines del imperio.

El tributo era la forma primordial en la que llegaban los bienes que eran depositados en las ofrendas, como mantas, copal, objetos de madera, metales, plumas o piedras preciosas. La presencia de comerciantes, militares y administrativos en las provincias debió motivar a que muchas regiones enviaran, en forma de regalos especiales, diversas muestras de la diversidad biológica y cultural de las regiones que se anexaban. Muchos

de estos organismos y materiales se fueron aprovechando en las ofrendas como símbolos religiosos. Tal podría ser el caso de los corales, estrellas de mar, pepinos de mar, peces venenosos y muchos otros organismos que no cualquier grupo podría hacer llegar vivos hasta la capital imperial. Es posible que estos productos fueran transportados hacia la capital y que fueran excluidos de los circuitos comerciales de los mercados, excluyendo a la población general de su uso. Sin embargo, como se comentó en su momento, el mercado sí debió jugar un papel importante al asegurar el abastecimiento de productos que, por su naturaleza, pudieran ser difíciles de conseguir para ser usado durante ceremonias rituales no programadas, pero altamente reguladas, como funerales o alianzas.

REFERENCIAS

Barfield, Thomas J.

- 2001 The shadow empires: imperial state formation along the Chinese-Nomad frontier, en *Empires: perspectives from archaeology and history*, Susan E. Alcock, Terence. N. D'Altroy, Katherine. D. Morrison *et al.* (coords.). Cambridge University Press. Cambridge: 10-41.

Berdan, Frances

- 1989 Trade and markets in precapitalist states, en *Economic Anthropology*, Stuart Plattner (ed.). Stanford University Press. Stanford, California: 78-107.
- 1996 Imperial strategies and core-periphery relations, en *Aztec imperial strategies*, Frances F. Berdan, Richard E. Blanton, Elizabeth. H. Boone *et al.* (eds.). Dumbarton Oaks Library and Collection. Washington D. C: 115-135.
- 2017 Late postclassic Mesoamerican trade networks and imperial expansion. *Journal of Globalization Studies*, 8 (1), mayo: 14-29.

Berdan, Frances F., Marilyn A. Masson, Janine Gasco *et al.*

- 2003 An international economy, en *The Postclassic Mesoamerican world*, Michael E. Smith y Frances F. Berdan (eds.). University of Utah Press. Salt Lake City: 96-108.

Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt

- 1997 *The essential Codex Mendoza*. University of California Press. Berkeley.

Blanton, Richard E.

- 1996 The Basin of Mexico market system and the growth of empire, en *Aztec imperial strategies*, Frances F. Berdan, Richard E. Blanton, Elizabeth. H. Boone *et al.* (eds.). Dumbarton Oaks Library and Collection. Washington D. C: 47-84.

Brumfiel, Elizabeth

1987 Elite and utilitarian crafts in the Aztec culture, en *Spatializations, exchange and complex societies*, Elizabeth Brumfield y Timothy Earle (eds.). Cambridge University Press. Cambridge: 102-118.

Bueno Bravo, Isabel

2012 Objetivos económicos y estrategia militar en el Imperio azteca, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 44: 135-163.

Cortés, Hernán

1989 *Cartas de relación de la Conquista de México*. Espasa-Calpe Mexicana S. A. (col. Austral). Ciudad de México.

Durán, fray Diego

1994 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*. Porrúa. México.

Elizalde Méndez, Israel

2017 *El cautiverio de animales en Tenochtitlan: un estudio a través de los restos óseos recuperados en las ofrendas del Templo Mayor*, tesis de licenciatura. ENAH. México.

Fillooy Nadal, Laura y María Olvido Moreno Guzmán

2017 Precious feathers and fancy fifteenth-century feathered shields, en *Rethinking the Aztec economy*, Deborah. L. Nichols, Frances F. Berdan y Michael E. Smith (eds.). Serie Amerind Studies in Archaeology. University of Arizona Press. Tucson: 156-194.

Hassig, Ross

1988 *Aztec warfare. Imperial expansion and political control*. University of Oklahoma Press. Norman.

Hirth, Kenneth G. y Joanne Pillsbury

2013 Merchants, markets, and exchange in the Pre-Columbian World, en *Merchants, markets and exchange in the Pre-Columbian world*, Kenneth G. Hirth y Joanne. Pillsbury (eds.). Dumbarton Oaks. Washington D. C: 1-22.

Hosler, Dorothy

1994 *The sounds and colors of power*. MIT Press. Cambridge.

Hutson, Scott R.

2000 Carnival and contestation in the Aztec Marketplace. *Dialectical Anthropology*, 25: 123-149.

King, Timothy B.

2015 The case for the Aztec Goldsmith. *Ancient Mesoamerica* 26 (2): 313-327.

López Luján, Leonardo

1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. INAH. México.

López Luján, Leonardo, Ximena Chávez Balderas, Belem Zúñiga-Arellano et al.

2014 Entering the underworld. Animal offerings at the foot of the Great Temple of Tenochtitlan, en *Animals and inequality in the ancient world*, Benja-

min S. Arbuckle y Sue Ann McCarty (eds.). University of Colorado Press. Boulder: 33-62.

López Luján, Leonardo y José Luis Ruvalcaba Sil

2015 El oro de Tenochtitlan. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 49: 7-57.

Martín-Cao-Romero, Carolina, Francisco Alonso Solís-Marín, Andrea Alejandra Caballero Ochoa et al.

2017 New Echinoderm Remains in the Buried Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan, Mexico City. *Revista Biología Tropical* 65, suplemento 1: s168-s179.

Matos Moctezuma, Eduardo

1988 *The Great Temple of the Aztecs: Treasures of Tenochtitlan*. Thames & Hudson. Londres.

Medina-Rosas, Pedro, Leonardo López Luján y Belém Zúñiga-Arellano

2021 Corales para los dioses. Ofrendas marinas en Tenochtitlan. *Arqueología Mexicana*, 38 (169): 20-29.

Nebot García, Edgar

2009 La estructura económica de los mexicas, según la perspectiva sustantivista de Karl Polanyi. *Estrat Critic*, 3: 17-38.

Olko, Justyna

2006 Traje y atributos de poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales. *Anales del Museo de América* 14: 61-88.

Polanyi, Karl

1994 *El sustento del hombre*. Biblioteca Mondadori., España.

Sahagún, Bernardino de

1997 *Historia de las cosas de la Nueva España*. 2 vols. Porrúa. México.

Schulze, Niklas y Blanca E. Maldonado

2019 The movement of metal goods in the Mesoamerican late Postclassic period. A case of study from the Templo Mayor in Tenochtitlan, en *Interregional interaction in ancient Mesoamerica*, Joshua D. Englehardt y Michael D. Carrasco (eds.). University Press of Colorado. Louisville: 313-340.

Smith, Michael E.

1986 The role of social stratification in the Aztec Empire: a view from the provinces. *American Anthropologist*, 88 (1): 70-91.

1990 Long-distance trade under the Aztec empire. The archaeological evidence. *Ancient Mesoamerica*, 1 (2): 153-169.

1996 The strategic provinces, en *Aztec imperial strategies*, Frances F. Berdan, Richard E. Blanton, Elizabeth H. Boone et al. (eds.). Dumbarton Oaks Library and Collection. Washington D. C: 137-151.

Smith, Michael E. y Frances F. Berdan

2003 Postclassic Mesoamerica, en *The Postclassic Mesoamerican world*, Michael

E. Smith y Frances F. Berdan (eds.). University of Utah Press. Salt Lake City: 3-13.

Smith, Michael E. y Lisa Montiel

2001 The archaeological study of empires and imperialism in pre-Hispanic central Mexico. *Journal of Anthropological Archaeology*, 20: 245-284.

Smith, Michael E, Jennifer B. Wharton y Jan Marie Olson

2003 Aztec feasts, rituals and markets. Political uses of ceramic vessels in a commercial economy, en *The archaeology of politics of food and feasting in early states and empires*, Tamara L. Bray (ed.). Kluwer Academic Publishers. Nueva York: 235-268.

Solís-Marín, Francisco Alonso, Andrea A. Caballero-Ochoa, Tayra Parada-Zárate et al.

2021 Tesoros oceánicos del pasado. Los pepinos de mar en las ofrendas de Tenochtitlan. *Arqueología Mexicana*, 38 (166): 20-27.

Tepić, Jovan, Ilija Tanackov y Gordan Stojić

2011 Ancient logistics-historical timeline and etymology. *Technical Gazette*, 18 (3): 379-384.

Tezozomoc, Hernando de Alvarado

2001 *Crónica mexicana*. Dastin. Madrid.

Torquemada, Juan de

1975 *Monarquía indiana*. 4 vols. I.H. México.

Umberger, Emily

1996 Art and imperial strategy in Tenochtitlan, en *Aztec imperial strategies*, Frances F. Berdan, Richard E. Blanton, Elizabeth H. Boone *et al.* (eds.). *Dumbarton Oaks Library and Collection*. Washington D. C: 85-106.

Velázquez Castro, Adrián y Emiliano R. Melgar Tísoc

2014 Producciones palaciegas tenochcas en objetos de concha y lapidaria. *Ancient Mesoamérica*, 25 (1): 295-308.

Zúñiga-Arellano, Belem, Leonardo López Luján, Andrea Alejandra Caballero Ochoa et al.

2019 Estrellas de mar en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan, en *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (coords.), tomo 1. Colegio Nacional. México: 411-460.

María Guadalupe Rivera y el Santo Oficio: visiones y creencias de una ilusa novohispana*

Fernando Ciaramitaro**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO. UACM

RESUMEN: *A través de fuentes mexicanas y españolas, se presenta el proceso inquisitorial que protagonizó la beata María Guadalupe Rivera en la Nueva España del siglo XVIII. El objetivo es analizar algunos indicios del amor de Dios, típicos de la herejía de los ilusos, sus visiones, entre demonios y estados de puerilidad, que la condenada utilizó para hacer evidente el estado de gracia que Dios supuestamente le había concedido. Tales manifestaciones testimonian un ambiente cultural de toda una época y un sistema represivo atento a cualquier desviación.*

PALABRAS CLAVE: *María Guadalupe Rivera, alumbradismo, beata, Nueva España, Inquisición.*

María Guadalupe Rivera and the Holy Office:
visions and beliefs of a *beata novohispana*

ABSTRACT: *Using Mexican and Spanish sources, this paper presents the inquisitorial process carried out by beata María Guadalupe Rivera in New Spain in the 18th Century. The objective is to analyze some indications of the love of God, typical of the heresy of the deluded, of their the visions, between demons and states of childishness, that the condemned used to make evident the state of grace that they had supposedly been granted by God. Such manifestations testify to a cultural environment of an entire era and a repressive system attentive to any deviation.*

KEYWORDS: *María Guadalupe Rivera, alumbradismo, beata, New Spain, Inquisition.*

* En su primera versión, este artículo fue una ponencia presentada en el V Coloquio de Inquisición. A 200 años de la supresión del tribunal, organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (2021). Quiero dar las gracias a los organizadores y comentaristas que contribuyeron, a través de sus observaciones, a la mejora del texto.

** fernandociaramitaro@hotmail.com

Fecha de recepción: 30 de enero de 2022 • Fecha de aprobación: 13 de marzo de 2022

INTRODUCCIÓN

Los principios fundamentales de los ilusos o alumbrados eran, entre otros, el establecimiento de una vida espiritual nueva, la desvinculación entre acción y contemplación, la práctica de la caridad no universal, sino individual o de grupo, y la malinterpretación de la doctrina [Huerga 1978-1994; Márquez 1980]. El jesuita Jerónimo Nadal, en su *Apología exercitiorum* (1554-1556), pintó un cuadro de las preocupaciones acerca de los alumbrados y sus sectas, aconsejando a los hermanos a “tener respeto al tiempo que corre y a sus circunstancias, que son de herejes, no solo de luteranos, mas alumbrados, que poco ha fueron en España”.¹ El ñinguista parangonaba el alumbradismo al luteranismo, la herejía por antonomasia, y se refería a los ilusos como impíos del pasado. Sin embargo, la realidad de los hechos era otra: nunca los falsos místicos dejaron de comparecer ante los inquisidores y siguieron recibiendo imputaciones en los procesos del Santo Oficio hasta los inicios del siglo XIX.

A través de fuentes inquisitoriales, esta investigación presenta la causa que protagonizó la beata María Guadalupe Rivera en la Nueva España del siglo XVIII. El objetivo es describir y analizar algunos *indicios* o *afectos* del amor de Dios,² o sea, aquellas demostraciones extraordinarias, como estados de puerilidad, temores y visiones, que ella, como las demás ilusas, utilizó para hacer evidente el estado de gracia que Dios supuestamente le había concedido. Tales manifestaciones no solamente fueron exhibidas en lugares sacros, como las iglesias, sino también en sitios públicos, calles y plazas, con afluencia de personas, algunas de ellas testigos del proceso estudiado.³

MISTICISMO, ALUMBRADISMO Y QUIETISMO

Desde finales del siglo XV e inicios del XVI, cuando se implantó el nuevo sistema inquisitorial en la España de los reyes católicos y en algunas islas mediterráneas que pertenecían a la unión de las coronas de Castilla y Aragón (Baleares, Cerdeña y Sicilia), de las llamas de los autos de fe y las cenizas de

¹ Nadal (1554-1556), en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Chronic. Polanci III, 528.

² Adriana Rodríguez ha ahondado acerca de la diferencia entre *indicio* y *afecto*: “indicio” fue la palabra acuñada por los ilusos extremeños en la España del Siglo de Oro; en cambio, “afecto” era el lema que mayoritariamente se utilizó en Nueva España para designar sus raptos o visiones [Rodríguez 2014: 1].

³ Asimismo, hubo ocasiones en que esos estados de enajenamiento de algunas ilusas se llevaron a cabo en reuniones privadas, como para las famosas hermanas Romero [Alberro 1985; 1988; Rubial 2002; Jaffary 2004].

las numerosas víctimas lo que pudo emerger fue el ave fénix del misticismo español, intrínsecamente hispánico, expresado en el uso de la oración mental e interior. El particular “estado de gracia” que el misticismo indicaba podía ser alcanzado gracias a las sabias y ortodoxas directrices trazadas por Luis de Granada (1504-1588), santa Teresa de Ávila (1515-1582), Luis de Molina (1536-1600) y san Juan de la Cruz (1542-1591).⁴ Pero había espacio también para las contemplaciones heterodoxas de los iluministas, ilusos, alumbrados, de los quietistas y, sucesivamente, de Miguel de Molinos.⁵

El misticismo es aquella actitud religiosa que prefiere la relación directa entre el creyente y Dios. Tal relación no se manifiesta a través de prácticas del culto o actos religiosos exteriores, sino que se realiza solo por medio de la contemplación divina, que se concreta de manera misteriosa e inefable. Para completar el perfecto anillo de conjunción entre el ser humano y Dios, pero también para no anular la individualidad espiritual del alma, se necesitaba la intervención de la gracia divina [Olivari 1998].

La *Devotio moderna* fue el único movimiento espiritual que gozó de gran apoyo en España, siendo tolerado y algunas veces estimulado, incluso por las altas jerarquías eclesiásticas e inquisitoriales. Esta corriente bajomedieval de profundización y despertar espiritual, que tuvo origen en las provincias brabantesas, no se difundió únicamente en la península ibérica, si no que todos los países de la Europa occidental fueron influenciados, e Italia, en particular, fue uno de los centros de máxima difusión [Pastore 2010].⁶ Nació así un original concepto del apostolado laico, ya fuera masculino o femenino, particularmente atento al problema educativo y dirigido hacia una insondable y radical reforma de la vida religiosa. Era la “imitación de Cristo” la vía principal para alcanzar la intimidad con Dios.

En Castilla esta forma de misticismo tuvo el *placet* del cardenal Cisneros, que fue uno de los primeros y asiduos lectores de Tomás de Kempis. Fueron numerosas las publicaciones de temática devocional que se presentaban como coloquios edificantes extrapolados de la experiencia ascético-mística personal. Este importante apoyo material y espiritual permitió a los místicos poder profesar la fe en su típica forma devocional.

⁴ Como presuntos ilusos fueron inquietados, aunque no procesados, Luis de Granada, santa Teresa y Juan de la Cruz [Domínguez 1994: 27].

⁵ Sobre el misticismo y el pensamiento novohispano se pueden ver Ciaramitaro [2006; 2007], González [2012], Ciaramitaro y Rodríguez [2016] y Munguía y Ramírez-Daza [2019].

⁶ El debate historiográfico sobre la “españolidad” de la herejía *alumbradista*, según la clásica interpretación de Menéndez Pelayo, ha sido revolucionado por la lectura de Stefania Pastore [2010], quien, al contrario, subraya el origen converso de toda heterodoxia.

Se pueden recordar importantes personalidades europeas que se insertaron en el discurso del misticismo: Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, fray Luis de Granada e Ignacio de Loyola (que en su juventud también sufrió la cárcel por sus ideas místicas). También Lutero fue creyente y ferviente defensor de la *Devotio*, cuya doctrina constituyó parte integrante de su formación juvenil.

La primera corriente mística con riesgo de heterodoxia en orden cronológico, contemporánea a la herejía luterana –la única realmente autóctona e intrínseca a la Castilla moderna–, fue la de los iluministas, alumbrados o ilusos, que empero no elaboraron una auténtica doctrina de la virtud y proclamaron el ministerio sacerdotal contrario a la enseñanza de Cristo. Muchas de sus tesis, confusas y a menudo contradictorias, traspasaron las lindes del mundo de la sexualidad: ellos creían que suprimido el acto sexual se intensificaría la devoción, por cuya razón se oponían a la institución matrimonial, que precisamente tenía como elemento constitutivo el acto carnal. Pero al perfecto alumbrado (el perfecto místico) le estaba permitido cualquier tipo de deseo libidinoso: éste fue el mito erótico de la secta [Águeda Méndez 1989; 2001: 41-51]. Ésta, despreciando la figura del intermediario terreno, del pastor, anhelaba un contacto directo con la divinidad, rechazando las ceremonias y practicando un culto de la personalidad reiteradamente sospechoso de herejía. Está claro que desde el punto de vista teológico eran heterodoxos, como lo demuestra el uso de la oración mental como único instrumento para lograr la perfección terrena.

Además, afirmaban que la mejor manera para entender la libertad consistía en renunciar a determinados ritos y comportamientos católicos, como la oración en los lugares sagrados, el culto a las imágenes, los ayunos y todos los mecanismos de responsabilidad y conducta exigidos por los mandamientos. Así se hubieran evitado los obstáculos al libre ejercicio de la voluntad del alma. En fin, el punto de vista extremadamente subjetivo de los alumbrados pareció incluso negar la eficacia de la gracia.

Por supuesto, las creencias místicas se difundieron por toda España y de ahí pasaron a las Indias. Así ha señalado Henry Kamen: como quiera que el alumbradismo “demostró ser una degeneración del verdadero misticismo”, en particular en sus últimas fases, “a veces se parecía tan exactamente a éste, que llegaba a desorientar a las autoridades tanto como a los particulares” [Kamen 1977: 85].

A través de la lucha contra cada exceso, la Inquisición española, en la península ibérica, las islas mediterráneas, las Canarias, los virreinos americanos y Filipinas, vigiló, persiguió, eliminó o castigó a los alumbrados más extremistas.

MARÍA GUADALUPE RIVERA, UNA ILUSA DEL SIGLO XVIII
EN EL SANTO OFICIO DE MÉXICO

Mediante un edicto de 1525, firmado por el inquisidor general Alonso Manrique, se condenaron todas aquellas personas que decían, publicaban o confesaban palabras que fueran contrarias a los dictámenes de la verdadera religión [Selke 1952].⁷ Todos aquellos que se decían ilusos, alumbrados y dejados serían perseguidos por el Santo Oficio. En unas décadas, pautas y pensamientos heterodoxos no tardaron en llegar a Nueva España: el 3 de marzo de 1582, en la ciudad de México, la Inquisición hizo un llamamiento a los alumbrados, incitando a censurar cualquier práctica sospechosa en la fe.⁸

La historiografía americana ha investigado, con todo detalle, la historia del misticismo y sus desviaciones heréticas.⁹ Se han descrito peripecias y aventuras de mujeres y hombres que en las Indias han caído en el error de la heterodoxia.¹⁰ La historia de vida de María Guadalupe Rivera se inserta en este largo camino: conocemos sus pocos datos biográficos gracias a unos expedientes inquisitoriales que hoy en día se encuentran custodiados entre México y España.¹¹ Su línea del tiempo se traza desde el año 1741 al 1777, casi cuatro décadas en las cuales se desarrolla su historia de vida y que se citan en la documentación.¹²

⁷ AHNE, *Inquisición*, libro 1299, ff. 551-556, citado por Selke [1952: 125-127].

⁸ AGNM, *Inquisición*, edicto, 43, vol. 3 (1582). Hasta la fecha se conocen treinta y ocho mujeres que protagonizaron por alumbradismo el distrito inquisitorial novohispano: se trata de una muestra completa de inquietudes y turbaciones espirituales que se tuvo en una concreta sección femenina de la sociedad mexicana, entre 1598 y 1803. Estas dos fechas, en efecto, encierran el periodo en el cual, según las fuentes, se desarrollaron unos procesos o investigaciones que, a veces con información sumaria, otras con documentación cabal, involucraron a unas mujeres que, por sus creencias, errores o acciones, se consideraron sospechosas en asuntos de fe y se reputaron ilusas [Ciaramitaro y Rodríguez 2016].

⁹ Véanse, entre otros: Ramírez Leyva [1988], Solange Alberro [1985; 1988], María Águeda [1989; 2001], René Millar [1998; 2000], Antonio Rubial [2002; 2006], Nora Jaffary [2004], Annia González [2012] y Adriana Rodríguez [2013; 2014].

¹⁰ Según Herlinda Ruiz [2017: 18], cuando se extendió la jurisdicción inquisitorial al Nuevo Mundo los métodos para juzgar y castigar a los prisioneros y procesados tuvieron la “misma tendencia” de los aplicados en Europa.

¹¹ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4 (véase apéndice); AGNM, *Inquisición*, vol. 1078, exp. 2.

¹² El caso de María Guadalupe ha sido citado, sin ahondar, por Alejandra Araya [2004], para un estudio general sobre las beatas novohispanas del siglo XVIII como muestra de “anormalidad” del modelo de espiritualidad místico y el “nuevo” discurso médico. También de manera contingente recurre al proceso de María Guadalupe Antonio M. García-Molina [1999: 616, 624], pero solo en relación con su castigo.

A lo largo de esta investigación se mencionan solamente dieciocho personajes involucrados en el proceso de María Guadalupe [cuadro 1], diecisiete hombres y una mujer; sin embargo, fueron más los individuos que, de alguna manera, cruzaron sus existencias con la procesada. La documentación ofrece así más nombres, que aquí no se incluyen por no ser tan relevantes.

Cuadro 1
Personajes involucrados en el proceso de María Guadalupe Rivera

NOMBRE	CONDICIÓN	PROFESIÓN	EDAD	GÉNERO
Alonso Carero		Misionero y confesor		Hombre
Antonio Rivadeneira		Consultor del Santo Oficio		Hombre
Beatriz Vega	Mestiza	Doncella	54	Mujer
Dionisio de Rocha		Provisor ordinario, licenciado		Hombre
Francisco Antonio Ganancia		Padre confesor		Hombre
Francisco Gutiérrez Palacios		Notario		Hombre
Francisco Leandro de Viana		Consultor del Santo Oficio		Hombre
Francisco Mariano Ledesma		Fraile confesor	34	Hombre
Francisco Villanueva		Fraile confesor	muerto	Hombre
Francisco Xavier Ortiz		Padre confesor		Hombre
Juan Francisco de Cortiguera	Español	Comerciante	muerto	Hombre
Juan Manuel de Vera		Clérigo presbítero penitenciario e inquisidor		Hombre
Juan Saldaña		Fraile confesor		Hombre
Julián Vicente González de Andia	Español	Padre Inquisidor, licenciado		Hombre
Manuel del Monte Carmelo		Fraile confesor		Hombre
Miguel Pimilla		Confesor		Hombre
Phelipe Latas		Padre confesor		Hombre
Poza		Cura		Hombre

	ORDEN O INSTITUCIÓN CORRESPONDIENTE	CIUDAD O REGIÓN
	Colegio de la Compañía de Jesús	Querétaro
Consultor, Oidor		México
Prima de María Guadalupe		San Pedro Tolimán
Provisor ordinario		México
		Querétaro
		Querétaro
Consultor		México
Denunciante	San Francisco	
Observante	San Francisco	Michoacán
	Colegio Apostólico de la Santa Cruz	Querétaro
Esposo de María Guadalupe		Castilla
Capellán	Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe	México
Observante	San Francisco	Querétaro
Inquisidor		México
	Del Carmen	Valladolid y Querétaro
	Colegio Apostólico de la Santa Cruz	Querétaro
	Colegio de la Compañía de Jesús	Querétaro
Doctor		San Juan del Río

María Guadalupe Rivera nació aproximadamente en 1711, en San Pedro Tolimán (hoy solo Tolimán), en Querétaro, en el virreinato de la Nueva España, en donde vivió diecisiete años, junto a sus padres, ambos españoles.¹³ Recibió una buena educación católica, sabía leer y escribir, porque se había formado como autodidacta. Después de cumplir diecisiete o dieciocho años se casó con un comerciante, Juan Francisco de Cortiguera, y se fue a vivir a un pueblo llamado San Francisco Tolimanejo (hoy Colón, en Querétaro), en donde permaneció cerca de un año. La vida de beata la empezó a llevar estando casada.¹⁴ Tras la muerte de su marido (el año se desconoce), vivió en la ciudad de Querétaro, dedicándose a hilar y a otras “labores de su sexo”, hasta que la mandó a llamar el Santo Oficio: fue acusada de ilusa por sus visiones y creencias.

LAS “EVIDENCIAS” DE LA DOCUMENTACIÓN INQUISITORIAL

El Santo Oficio, maquinaria compleja, para poder proceder con su tarea necesitaba de algunos comisarios en la lejana provincia novohispana y en las Filipinas. Como para los demás distritos inquisitoriales, el tribunal requería además de un complejo abanico de oficiales, empleados y colaboradores, en la sede central y en las comisarías: consultores, calificadores, fiscales, abogados, notarios del secreto, jueces de bienes, notarios de secuestro, familiares, porteros y, sobre todo, receptores, proveedores, alcaides, nuncios y comisarios. Estos últimos oficiales servían para salvaguardar la verdadera fe en el enorme territorio del distrito. No en menor medida, la Inquisición necesitaba del consenso de las personas que hubieran testificado acerca de un acusado, el posible hereje. Todo esto confirma como cualquier investigación o cualquier proceso inquisitorial –y no podía ser de manera diferente– poseía un específico “marco legal”, para proceder según su protocolo.

Tras la denuncia hecha contra María Guadalupe Rivera por el padre Francisco Mariano Ledesma, de la orden de San Francisco, de treinta y cuatro años de edad, presentada ante el comisario de la ciudad de Querétaro, el 13 de febrero de 1765, como para cualquier proceso, fue necesario reunir

¹³ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 14 (véase apéndice).

¹⁴ Entre las ilusas procesadas por el distrito inquisitorial de México se reconocen dieciocho beatas, entre ellas, pues, María Guadalupe, que vivió esta especial condición antes y después de enviudar. En un estudio anterior no se incluyó a María Guadalupe en el grupo de las beatas [Ciaramitaro y Rodríguez 2016: 117-118, 128]. Sobre las beatas la bibliografía es extensa, véanse, por ejemplo, Po-Chia Hisa [2001], Fiume [2002] y Rubial [2006]. Sobre monjas y beatas novohispanas, véase en particular la compilación de Lavrin y Loreto [2002].

evidencias para que fueran avaladas las posibles acusaciones por un comisario y un notario. Las pruebas presentadas ante el juez fueron las siguientes: María Guadalupe Rivera, “desde el año de 40” (1740), aseguró tener varias visiones sobre imágenes de “Nuestro Señor Jesucristo, y Nuestra Señora la Virgen María”,¹⁵ y que, a pesar de todos sus intentos por alejar de sí dichas efigies y apariciones, estas se le manifestaban provocando que ella misma advirtiera su presencia; aun cerrando sus ojos, percibía sensorialmente su materialización. María Guadalupe aseguró que desde que llegó a vivir al pueblo de San Pedro Tolimán, en Querétaro, no contaba con un padre espiritual, es decir, no tenía un sacerdote que fuera su confesor y, por ello, no creía necesario confesarse, ya que ella misma hacía sus propias penitencias y sus sacrificios. Todos estos datos eran indicios incuestionables de una posible desviación en las creencias de la mujer.

María Guadalupe atestiguó ante los oficiales del tribunal que, tiempo después de las primeras apariciones, acudió a visitar a diferentes padres, entre ellos —los que ella todavía recordaba— se encuentran fray Francisco Xavier Ortiz, fray Manuel del Monte Carmelo, padre Phelipe Latas, Francisco Antonio Ganancia, Miguel Pimilla; hasta llegar finalmente a dar con un tal fray Francisco Villanueva, otro testigo presente en la documentación inquisitorial, para comunicarle y narrarle sobre las visiones que tenía. Este clérigo simplemente le dijo que no hiciera caso de dichas visiones. Lo mismo expresaron diferentes confesores con los cuales ella había hablado, o sea, había recibido las mismas respuestas.¹⁶

María Guadalupe también aseguró que había platicado con una prima suya, llamada Beatriz Vega —otro testigo del expediente— sobre lo que le pasaba durante la oración, pero sin contarle que Dios le había revelado ciertos misterios.

María Guadalupe testificó que, en el periodo de tres años, desde que comenzó a ver dichas imágenes y visiones, estas iban en aumento, hasta el punto de oír del mismo Dios que todo estaba en él, tanto lo bueno como lo malo, y en cualquier criatura. Por ello llegó a la conclusión de que sin el Salvador en la vida nada era posible, ya que Dios era ser Todopoderoso y que incluso estaba presente en los demonios. A la par de estas visiones, María Guadalupe experimentaba también sentimientos de gozo y paz.

¹⁵ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 2 (véase apéndice).

¹⁶ En Nueva España tener numerosas experiencias piadosas con diversos confesores no era excepcional, por ejemplo, se conoce el caso dieciochesco de Agustina Josefa de Jesús Vera Villavicencio Palacios, una beata de Pachuca, que pasó por varios confesores y llevó al cabo actos de expiación (AGNM, *Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, ff. 1-31).

Se comprobó en la Inquisición que la acusada no contaba con ningún maestro que le enseñara este tipo de herejías, que eran practicadas solo por ella. O sea, era una supuesta ilusa no insertada en un círculo o grupo hereje.

Como parte de las evidencias, se presentaron unos versos en liras,¹⁷ supuestamente de autoría de la acusada, que manifestaban todo lo que ella sentía en su interior. Estas llevaban por título *Liras de la transformación del alma de Dios*.¹⁸ Tras un segundo examen de pruebas y declaraciones se descubrió que dichas liras no eran de su autoría, sino que pertenecían a un carmelita descalzo —cuyo nombre ella no recordaba— que había repartido entre diversos devotos varias rimas compuestas por san Agustín y otros santos. Quizá entre aquellos versos iban las expresadas liras que fueron confirmadas por el tipo de letra y que por esta razón llegaron a manos de María Guadalupe.

A estas evidencias se sumaron las aportaciones testimoniales de su prima Beatriz Vega y del doctor Poza, cura de San Juan del Río (en Querétaro), que previamente había examinado a la rea. Ambos afirmaron conocerla y saber que la acusada vivía en Querétaro, que recitó las liras mientras vivía en San Pedro Tolimán, desde hacía diez años, y que afirmó que cuando su árbol de naranjo, que ella misma había plantado, diera algunas flores de azahar, estaría ya en el cielo un hijo suyo. La prima de María Guadalupe subrayó que era lo único que sabía y que no podía aportar nada más.

Asimismo, se presentó al Santo Oficio un clérigo presbítero y penitenciario de la congregación de Nuestra Señora de Guadalupe, nombrado Juan Manuel de Vera, quien, bajo juramento de decir verdad, afirmó que en 1769 llegó María Guadalupe Rivera vestida con el hábito de san Agustín, con la finalidad de ser examinada para ver si era capaz de recibir la comunión, pues habían pasado ya ocho años sin recibirla, ya que sus padres confesores se la habían negado. El eclesiástico la envió de nuevo a su padre confesor, después de que ella le declarara que no necesitaba la comunión, pues aseguraba que no era obligatorio ya que Dios estaba con ella y con todas las criaturas desde su comienzo.

Interrogándola acerca de estos comentarios, Juan Manuel de Vera le preguntó si conocía la obligación que tienen los cristianos de guardar los mandamientos de Dios y la iglesia, y si tenía conciencia que si estas normas y dogmas no se cumplían se estaba pecando, y que, en su caso, si hubiera muerto, qué pensaba que pasaría con su alma. La acusada respondió que

¹⁷ La “lira” es una combinación métrica que consta de seis versos de distinta medida y en la cual riman los cuatro primeros alternativamente y los dos últimos entre sí.

¹⁸ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, ff. 5-6 (véase apéndice).

iría a donde están todas las almas que salen de este mundo, que van a Dios, que es el centro de todo, y que no existía el infierno como lo pintaba la iglesia, pues, el infierno consistía en los trabajos temporales de esta vida presente.

También se le preguntó cómo era que si no seguía los sacramentos hubiera estado casada. A esta interrogante ella contestó que solo lo había hecho por honra y que si estaba allí era para ver si podía comulgar, ya que todo el mundo lo hacía. Ella consideraba que el matrimonio no era más que un simple adulterio que se cometía contra Dios.

Tras este diálogo e intentar disuadirla de sus errores, Juan Manuel de Vera llegó a la conclusión de que la acusada era una ilusa, pues se mantenía firme en todas sus opiniones, a pesar de hacérsele notar sus errores. Por ello Vera la mandó de vuelta a su casa. La Rivera, al regreso a la vida cotidiana, comenzó a mostrar un comportamiento más canónico: asistía a misa, rezaba y vestía con modestia; comía y bebía con medida y se ocupaba de su casa y de todos los trabajos correspondientes a su sexo, y ninguna persona podía decir lo contrario.

Por el análisis de los hechos, los inquisidores y calificadores llegaron a la conclusión de que todo lo que decía la rea no era más que una ilusión provocada por el diablo, siendo considerada blasfema, escandalosa y ofensiva, tanto para Dios como para los piadosos que la escuchaban. Fue “puesta Clamosa” y el día 2 de mayo de 1768 “fue reclusa, y puesta en Cárcelas Secretas”.¹⁹ Los agentes del tribunal fueron en su busca y la prendieron. Ella desapareció de la vida pública y todos sus bienes fueron confiscados. María Guadalupe Rivera pasó inmediatamente a la cárcel secreta, en donde habría esperado la sentencia.²⁰ Ya en mayo se había decidido recabar información acerca de todas aquellas personas que habían tenido contacto con la acusada, en la iglesia, en el confesionario o fuera de él, y en cualquier lugar del pueblo y del virreinato.

En la documentación del Santo Oficio, en la sección llamada “Orden del Proceso”,²¹ en donde se puntualiza que se desarrollaron tres audiencias, realizadas en cuatro días, el 6, 9, 11 y 13 de mayo, se enumeran las preguntas y las aclaraciones de la acusada y, en particular, las respectivas admoniciones que los jueces le hicieron. María Guadalupe Rivera refrendó su nombre, apellido, edad, su característica de cristiana vieja y su genealogía. En efecto, en la primera audiencia se supo que era hija de padres españoles

¹⁹ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 6v (véase apéndice).

²⁰ Esta era la praxis según el procedimiento inquisitorial [Escudero 2005: 29].

²¹ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, ff. 6v-11v (véase apéndice).

y cristianos viejos. Que ninguno de ellos había sido preso o penitenciado, ni mucho menos se tenía registro de algún castigo dado por el santo tribunal a los progenitores. Se confirmó también que la acusada era creyente y había recibido todos los sagrados sacramentos necesarios para ser una buena cristiana, que confesaba y comulgaba cuando la iglesia lo mandaba, a reserva de un periodo de tres años, cuando no se le permitió, por voluntad de su padre confesor, fray Alonso Carero. Por ende, lo hacía de manera espiritual y personal.

La afirmación de la acusada sobre Dios y su unión espiritual también fue tomada en cuenta, pues María Guadalupe decía que no era necesario acceder a los sacramentos, porque todos estaban unidos a Dios, ya fueran herejes o infieles. Según ella, hombres y mujeres habían nacido con la única finalidad de amar y servir a Dios y que, aunque una persona no tuviera libre albedrío ni voluntad propia, Dios nunca se apartaría de sus hijos y sus almas. Declaró la acusada, en esta primera audiencia, que desde hacía nueve años tenía ya la idea de estar unida a Dios. Manifestó además que sabía signarse y santiguarse, así como también demostró saber recitar el padrenuestro, avemaría, credo, salve, los mandamientos y los sacramentos, pero desconocía el por qué y para qué fueron instituidos.²²

María Guadalupe indicó que Dios tenía dos naturalezas, una divina y otra humana, pero al mismo tiempo decía que ambas se encarnaron en la persona del hijo y sucumbieron cuando este murió. Estas naturalezas bajaron a los infiernos y subieron a los cielos, como lo decían las sagradas escrituras. La idea de que Dios y Cristo eran diferentes y que tenían dos naturalezas, una divina y otra humana, para ella era absurda. La acusada no encontraba alguna diferencia y no le dolía decirlo, por el contrario, pensaba que el Todopoderoso se podía ofender y, como no tenía nada que perder, Dios podía hacer con ella lo que su voluntad dispusiese.

Enunció a la perfección las postrimerías²³ de la santa iglesia, dando para estas su propia explicación: muerte, juicio, infierno y gloria. Acerca de la muerte no había mucho que pudiera decir. El juicio particular lo entendía, como para los confesores, en nombre de Cristo, mientras que asumía la idea de juicio universal para el final de los tiempos. Ella creía que el infierno solo existía en el presente, que lo padecían las personas más desheredadas aquí en la tierra. Finalmente, la gloria era todo lo bueno que se tenía y de lo que se podía gozar.

²² AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 7v (véase apéndice).

²³ En la religión católica, son las cuatro últimas etapas por las que pasa el ser humano: muerte, juicio, infierno o gloria [Muñoz 1989: 155].

En la información recabada, la acusada también dijo que sabía leer y escribir, sin haber estudiado en ninguna escuela y sin haber tenido un maestro particular. Confirmó que había nacido en San Pedro Tolimán y que vivió allí por un tiempo, junto a sus padres; a los diecisiete años se casó con un comerciante nacido en la sierra cercana a la villa de Laredo, en Castilla (¿tal vez en Cantabria?). Su esposo fue don Juan Francisco de Cortiguera y procreó tres hijos, que murieron prematuramente. Después de casada, vivió en un pueblo llamado Tolimanejo, por un año aproximadamente, y que tras la muerte de su marido se trasladó a la ciudad de Querétaro, hasta que la mandó a llamar el Santo Oficio.

En la segunda audiencia, la Rivera dijo que las lágrimas que derramaba al rezar su rosario eran porque sentía melancolía mientras oraba y que tenía otro fuerte sentimiento que era de rabia, pero solo lo experimentaba cuando rezaba delante de otras personas, y únicamente hallaba paz cuando se refugiaba en su cuarto y evocaba la pasión de Cristo.

Sin embargo, agregó que desde niña sus padres le dijeron que se tenía que acostumbrar a la angustia, pues, como toda mujer, sufriría después de contraer matrimonio. Y que el esposo debía ser tanto enamorado como celoso, lo que comprobó después de casarse, cuando, al menos en una ocasión, su marido le dio una fuerte bofetada por haberla encontrado con un hermano suyo, en la sala, que le había pedido un poco de dinero para gastarlo en bebida, y que su sufrimiento también se debía a que su marido tuvo amoríos con otra mujer y que, gracias a la intervención de Dios, se libró del mal pensamiento de venganza:

Llegó a experimentar [...] una melancolía tan fuerte que parecía, la que era mucho mayor si había gentes, y que solo retirándose y separándose de ellas a su cuarto, y leyendo la pasión de Cristo vida nuestra, hallaba alivio y muchos gozos espirituales, y que de este modo estuvo de once a doce años a esta parte que se le quitó totalmente con la unión de Dios en que se hallaba. Que estando ya ajustado su matrimonio, sintió como que la hablaban, y decían lo que había de padecer en el matrimonio, y que así lo experimentó.²⁴

De acuerdo con ciertos “estereotipos” que imponía la iglesia, las mujeres debían ser virtuosas, demostrar recato y permanecer el mayor tiempo posible “encerradas” tras los muros de la casa. A esto se le sumaba que debían sumisión a superiores, padres y maridos [Gonzalbo 1987: 114]. Por ello, podemos entender que María Guadalupe pensara que su esposo hacía

²⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 1078, exp. 2, f. 112.

lo correcto al golpearla, pues ella había obrado mal, entonces la culpa se apoderaba de ella, hasta el punto de enfermarla. Decía que tenía que soportar la situación y la amargura por ser voluntad de Dios.

En la tercera audiencia comentó que en 1739 sufrió una fuerte insolación, la cual, unida a su ayuno por agradar a Dios, la condujo al borde mismo de la muerte. Se vio privada de todos sus sentidos, permitiéndole empero la enfermedad ver en su interior que permanecía pura. *Motu proprio* concluyó que debía renunciar a todos los placeres materiales, así tomó la decisión de ayunar por un tiempo de veinticinco años, a excepción de los domingos. Dio gracias al creador por haberse quedado embarazada pese a sus sacrificios, pero tuvo que dejar el riguroso ayuno durante un tiempo por hallarse muy débil, prácticamente sin fuerzas. Un año después dijo haberse confesado con el padre Juan Saldaña.

Tras haber parido, mientras estaba recostada con su hijo, dijo que se le apareció un Cristo crucificado: lo vio tan puro que no pudo siquiera levantar la vista y se le hicieron presentes todos sus pecados. Pidió misericordia por ellos e hizo nuevos propósitos para con su vida. Después de esto se quedó dormida y al despertar con la almohada empapada lo interpretó como señal de su contrición. Este llanto se prolongó en el tiempo tanto que la indujo a alejarse de su esposo y demás personas, para evitar ser sujeto de sus pensamientos libidinosos. En sus palabras: “para no darles en qué maliciar”.²⁵

LA RESOLUCIÓN DEL JUEZ.

EL “BULTO MÁGICO”, LA OMNIPRESENCIA DE DIOS, LA CONDENA Y EL AUTO

El 21 de julio de 1741, el fiscal la acusó de ser ilusa y, según el expediente inquisitorial, eran treinta y siete los capítulos de dicha imputación.²⁶ A las preguntas y advertencias que se les hicieron, María Guadalupe Rivera contestó que desde 1741, mientras iba camino a la iglesia a escuchar misa, vio en la calle un bulto que brincaba y tropezó con él. El accidente le provocó tanta risa, unas carcajadas tan incontrolables, que la obligó a taparse la cara con su manto. Cuando consultó el hecho con su confesor, este le pidió que rezara a Dios y pidiera la intercesión de san Miguel, dedicándole una noche de plegarias solo con ese fin.

Comenzó a ver a Dios por todos lados y en todas las cosas. Según ella el bulto había sido una aparición divina. Por la estrecha relación que

²⁵ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 8v (véase apéndice).

²⁶ Aunque en la documentación española no se detallan los treinta y siete capítulos: AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 16 (véase apéndice).

mantenía con el Todopoderoso, María Guadalupe gozaba del beneficio de visiones beatíficas: el milagro de ver a Dios, como afirma la bienaventuranza. Estas visiones místicas han sido definidas por los teólogos de la época barroca como conocimientos de bondades, verdaderas o falsas, por vía de representación de objetos o cosas sin mediar palabras [Rubial 2001: 179], como ocurre con el bulto de su relato. La situación la llevó a rechazar cualquier forma de lujo, quitándose todo tipo de adorno de su cuerpo, desde los aretes hasta los zapatos.

Se mantenía en completa oración, sin descanso alguno, pues no hallaba otro consuelo más que en el rezo. Era una “perfecta” beata novohispana. Las beatas podían estar casadas, ser viudas, doncellas o solteras y, por lo regular, vestían hábito religioso, aunque no forzosamente estaban vinculadas a una orden tercera. La beata era una mujer que poseía el mejor *status vivendi* para obtener la salvación eterna, dedicándose a la oración y viviendo con recogimiento. También se considerada mujer ociosa, pero, al mismo tiempo, de una sincera sensibilidad religiosa. Asimismo, era el humus propicio donde florecía el iluminismo [Po-Chia Hisa 2001: 181-198; Fiume 2002: 108-116; Rubial 2006: 30], así que la beata Rivera no fue ninguna excepción.²⁷

María Guadalupe iba a la iglesia con devoción y comentó que quince años atrás, mientras escuchaba misa, le pareció percibir a su costado un bulto y se sintió espiritualmente desnudaba. Vio como el bulto se convertía en un animal y se echaba a volar. Este acontecimiento tuvo para ella consecuencias, pues aseguraba que a pesar de su inclinación a la oración oral y a la lectura de libros religiosos, desde este incidente dejó de poder hacerlo, pues deseaba solo la cercanía espiritual a Dios, omnipresente en su pensamiento, siendo lo único que la mantenía calmada.

María Guadalupe dijo todo esto bajo juramento de decir verdad ante los cargos que se le imputaban. Además, aseguró que entendía a la perfección que todo lo que salía de su boca, sus creencias, tanto para sus padres confesores como para los jueces del tribunal del Santo Oficio, era considerado como herejía y grave blasfemia contra la fe, contra todo aquello que profesa la iglesia católica romana y que ella misma odiaba decirles; sin embargo, solo deseaba estar al servicio de Dios. Insistió finalmente que había crecido en la religión gracias a sus padres y que cuando se alejó de ella no estaba bajo influencia de nadie, ni fue condicionada, por ejemplo, por ningún confesor, y que no lo hizo con malicia. Ella solo se sintió inspirada a hacerlo y nadie la había convencido de lo contrario.

²⁷ Véase, más arriba, la nota 14.

El juez dio por supuesto que ella era la única responsable de sus aberraciones; no obstante, se le consideró bajo la influencia del demonio o alguna instrucción que algún hereje le hubiese comunicado, ya fuese mediante la palabra o la acción, pues así constaba, por ejemplo, en algunas cartas escritas por el ya mencionado fray Francisco Villanueva, franciscano de la provincia de Michoacán, ya difunto. Según la relación de causa, las cartas estaban llenas de malicia. Sin embargo, la acusada ratificó que nadie la había aconsejado, ni mucho menos había sido condicionada, y que aquellas cartas habían sido escritas por el padre Villanueva cuando el religioso se encontraba en la ciudad de Querétaro. Algunas de aquellas misivas fueron escritas en el pueblo de San Francisco Tolimanejo.

Respecto a las epístolas, la ilusa agregó que ya no las tenía en su poder y que se había borrado la firma del autor. Todo fue sin maldad. Además, añadió que no poseía más cartas de otros confesores, pues no recordaba haber tratado estos temas con otros, más que en los momentos de confesión con el padre Villanueva, a quien había confiado sus alucinaciones y mortificaciones.

Leyendo la documentación del Santo Oficio se descubre que María Guadalupe comentó que se confesaba culpable del cargo que se le hacía de estar engañada por el demonio, por haber visto la “ilusión”. Por ello odiaba todo lo que le había pasado, había dicho y hecho, y se sujetaba por completo a lo que el tribunal dictara para ella. Su único deseo y petición era vivir y morir dentro de la fe católica. Ella alegó que su arrepentimiento sincero era ya evidente en una carta que envió, en agosto de 1776, a su abogado y que también fue usada como prueba a lo largo de la pesquisa de los inquisidores. Queda así patente cómo otros elementos esenciales de los denominados *afectos* del amor de Dios del alumbradismo novohispano fueron las ilusiones demoníacas. En los procesos contra los iluminados, tanto de hombres como de mujeres, no hubo ningún acusado que se hubiera salvado de los embates del demonio, aunque, siguiendo con el discurso de la época, las féminas eran las más propensas a confundir las ilusiones diabólicas con los fenómenos divinos [Guilhem 1981: 193]. Así, el Diablo se aparecía como un ser que llenaba la cabeza de su víctima con pensamientos heréticos.²⁸

A pesar de los testimonios recogidos por el confesor Villanueva y otros sacerdotes ya mencionados, las mismas declaraciones-pruebas de la acusada y las respuestas del abogado, los inquisidores, tal vez por exceso de celo, decidieron volver a preguntarle acerca de su posible herejía. Ejecutada

²⁸ Sobre la intervención diabólica, los demonios, los pactos demoniacos y las ilusas en la América colonial y, en particular, en la Nueva España, véanse sobre todo Cervantes [1997] y, más recientemente, Ciaramitaro [2020] y Galindo [2021].

esta orden, se emprendieron ulteriores indagaciones y tras una evidente satisfacción en las respuestas de la inculpada se escribió el veredicto final.

Así se decidió dictar sentencia sobre el grave error en que había incurrido María Guadalupe. Ella dio las gracias a los inquisidores por apartarla de sus culpas materiales y espirituales. Tras una votación entre los jueces del Santo Oficio, aproximadamente tres meses después, el padre inquisidor, el licenciado don Julián Vicente González de Andia, el provisor ordinario, el licenciado don Dionisio de Rocha, y los consultores, don Antonio Rivadeneira y don Francisco Leandro de Viana, se expresaron satisfechos y conformes al veredicto que habían acordado. Se decidió someterla a un auto de fe,²⁹ permitiéndole empero estar sin coraza,³⁰ y “se la relevase de la vergüenza publica y azotes”.³¹ Su abjuración fue *de vehementi*.

Como parte de su castigo, María Guadalupe Rivera fue condenada a seis años de reclusión en el hospital de mujeres de San Juan de Dios³² al servicio de las enfermas. Fue también desterrada de las cortes de Madrid y México y de la ciudad de Querétaro, “veinte leguas en contorno”, por un tiempo de diez años.³³ Asimismo, como parte de su condena, tenía la obligación de someterse a una confesión general cada tres meses y a que desde su primer año de encierro se confesase y comulgase en las pascuas: “presentando certificación de su Confesión de haberla hecho”.³⁴ Igualmente, debía rezar de forma periódica el rosario a la Virgen María.

Hay que destacar que María Guadalupe Rivera murió poco tiempo después de su encarcelamiento en el citado sanatorio. Ella, según los mismos inquisidores, durante su reclusión, fue buen ejemplo de cristiandad para los religiosos y las enfermas del hospital. Para el pago de sus gastos de alimentos y más necesidades en las cárceles de la institución inquisitorial fueron vendidos sus escasos bienes en Querétaro. Así quedó estipulado el 26 de agosto de 1777.

²⁹ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, ff. 19-21 (véase apéndice). Su causa no es pues sobreseída, como se ha afirmado erróneamente en otro estudio [Ciaramitaro y Rodríguez 2016: 120, 128-129].

³⁰ Cono alargado de papel engrudado como señal afrentosa, que se colocaba en la cabeza de algunos condenados del Santo Oficio y llevaba pintadas figuras alusivas al delito cometido o a su castigo.

³¹ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 19 (véase apéndice).

³² En la ciudad de México, es el actual museo Franz Mayer.

³³ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 10v (véase apéndice).

³⁴ AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4, f. 11 (véase apéndice).

HACIA UNA CONCLUSIÓN: DESCUBRIENDO
UNA FUERTE PERSONALIDAD FEMENINA NOVOHISPANA

Casos inquisitoriales como el de la beata María Guadalupe Rivera y los de muchas otras mujeres ilusas de la Nueva España son representativos del clima sociocultural de una época. La historia procesal de la imputada nos habla así de una carga moral, la de algunos específicos valores religiosos y sociales, impuestos al individuo en una sociedad en la cual estado e iglesia son instrumentos del mismo aparato coercitivo de poder.³⁵ En ella, en particular, se descubre a una mujer fuerte y culta que, de manera autodidacta, había aprendido a leer y escribir. Ahora bien, su caso es paradigmático no solamente porque en él se revelan numerosos y típicos indicios de cualquier iluso hispano, sino porque, asimismo, se hallan indicadores de una evidente precariedad social y de la subordinación de un género, el femenino, a otro, el masculino: María Guadalupe no creía en el infierno y según ella el verdadero averno era el duro trabajo temporal de la vida cotidiana, en el campo novohispano como en los obrajes; el matrimonio no era solo un simple adulterio que se le hacía a Dios, sino también un castigo para cualquier mujer que quedaba bajo el arbitrio y la violencia del esposo; no era necesario acceder a los sacramentos, porque todos estaban unidos a Dios, ya fueran herejes o infieles, o sea, se individualizaba una igualdad universal de los seres humanos más allá de sus específicas creencias espirituales. La Rivera era una mujer moderna y rebelde, que de adulta rechazó tajantemente la tradicional enseñanza que había recibido de sus padres en la niñez. Ella nunca aceptó y nunca se acostumbró a la ansiedad y a la violencia que supuestamente había que sufrir cualquier mujer en el matrimonio.

De todo esto surgían sus ideas “sediciosas” acerca de la doble naturaleza de Dios y Cristo. Por todo eso comenzó a ver al Altísimo en cada objeto y en cualquier momento del día y de la noche. Ella tenía numerosas visiones que aseguraba eran de origen divino, escuchaba voces y veía “bultos mágicos”, que tal vez podríamos atribuir a lo que hoy conocemos como desequilibrio psicofísico. Mientras que los jueces –hombres de su tiempo– eran proclives a atribuirlos a la intervención demoniaca. En la Nueva España los martirios que imponía la figura maléfica se convirtieron en una manifestación virtuosa, es decir, que los suplicios y los dolores físicos y morales fueron el medio más eficaz para vigorizar la santidad de aquellas mujeres consideradas ilusas, ya que cuanto “más vivas y persistentes fue-

³⁵ A la misma conclusión llegó María Dolores Bravo [1984: 8], para el caso de la ilusa novohispana Ana Rodríguez de Castro y Aramburu.

ran las representaciones del demonio, más dignas de admiración y de respeto eran las víctimas” [Cervantes 1997: 130-131]. Era Dios todopoderoso el que permitía la intervención diabólica para golpear a las inmoladas con tentaciones, o sea, los ilusos justificaban la presencia de los demonios para alcanzar la salvación.³⁶

Muchas mujeres fueron acusadas de ser alumbradas, ilusas o pseudo-místicas por su actividad piadosa, verdadera o falsa, también por brujería o por sus visiones, y la criolla María Guadalupe, censurada por la Inquisición mexicana, fue un caso ejemplar de alumbradismo. Y así como acaeció en la misma centuria a la siciliana Ana Ragusa [Ciaramitaro 2006; 2007], procesada por la misma herejía por los jueces del distrito inquisitorial de Sevilla, vistas las condiciones ya menos “intolerantes” del siglo XVIII, la Rivera no fue condenada a la hoguera o a sentencia más dura.

En Europa y en las Indias el alumbradismo fue considerado una peligrosa realidad, enemiga de la verdadera religión, que iba en contra de la iglesia y de la monarquía por su forma de percibir la fe y la comunicación directa con Dios, en especial la oración mental, que por sí sola podía provocar un éxtasis al creer que se tenía un vínculo inmediato con la divinidad. Por esas razones, la secta y cualquier adepto tenían que ser abatidos por el Santo Oficio, en México y en todo el imperio español. María Guadalupe Rivera “experimentaba” así aquellas típicas características de cualquier alumbrado y a ella se le denominó *ilusa*. Sin embargo, como era común ya en el siglo XVIII, su “estado hipócrita” se consideró inofensivo y a tenor del arrepentimiento por su pecado sufrió una condena limitada. La acusada no recibió castigos físicos, ni humillaciones, ni pasó vergüenza pública por su falta, mostrando así el Santo Oficio también una evidente “benevolencia”. No obstante, los jueces consideraron acertado mandarla a servir a un hospital, pues, se pensó que solo ahí podía redimirse. Pero si en su fuero interno hubo un verdadero arrepentimiento, o más bien decidió disimular sus sentimientos de contrición, hoy en día no es posible aseverarlo.

³⁶ Véase, más arriba, la nota 28.

REFERENCIAS

Águeda Méndez, María

- 2001 *Secretos del Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*. El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- 1989 *Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o erótico?*, *Caravelle*, 52: 5-15.

Alberro, Solange

- 1988 *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 1985 *La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII, en De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega (ed.). Grijalbo. México: 219-238.

Araya Espinoza, Alejandra

- 2004 *De espirituales a histéricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España*, *Historia*, 37-1: 5-32.

Bravo A., María Dolores

- 1984 *Prólogo*, en *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas. Proceso inquisitorial en la Nueva España (siglos XVIII y XIX)*, transcripción de Alejandra Herrera Galván. Instituto Nacional de Bellas Artes-Universidad Autónoma Metropolitana. México: 5-18.

Cervantes, Fernando

- 1997 *El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana*, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1 (*Espiritualidad barroca colonial. Santos y demonios en América*). Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coord.). Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Iberoamericana-Condumex. México: 129-146.

Ciaramitaro, Fernando

- 2020 *El demonio de las brujas y la Inquisición de México: María Valenzuela, Felipa de Santiago de Canchola, la mulata María y María de Angulo*, *Revista de El Colegio de San Luis*, 10-21: 1-48.
- 2007 *El Santo Oficio español y la herejía molinosista*, *Contribuciones desde Coatepec*, 13-6: 21-61.
- 2006 *Anna Ragusa*, en *Siciliane. Dizionario biografico*. Marinella Fiume (ed.). E. Romeo. Siracusa: 299-301.

Ciaramitaro, Fernando y Adriana Rodríguez Delgado

- 2016 *Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)*, *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, 20: 109-129.

Domínguez Ortiz, Antonio

- 1994 *Autos de la Inquisición de Sevilla. (Siglo XVII)*. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla.

Escudero, José Antonio

2005 *Estudios sobre la Inquisición*. Marcial Pons. Madrid.

Fiume, Giovanna

2002 *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*. F. Angeli. Milán.

Galindo García, Anel del Carmen

2021 El demonio en las visiones de beatas en la América colonial, *Revista Inclusiones*, 8: 423-436.

García-Molina Riquelme, Antonio M.

1999 *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Gonzalbo Aizpuro, Pilar

1987 *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*. El Colegio de México. México.

González Torres, Annia

2012 Ilusos y religión popular en el pensamiento novohispano en el siglo XVIII, *Pensamiento novohispano* (comp. Noé H. Esquivel Estrada), 13: 203-218.

Guilhem, Clare

1981 La Inquisición y la devaluación del verbo femenino, en *Inquisición española: poder político y control social*, Bartolomé Bennassar (ed.). Crítica. Barcelona: 171-207.

Huerga, Álvaro

1978-1994 *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. Fundación Universitaria Española. Madrid.

Jaffary, Nora E.

2004 *False Mystics. Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*. University of Nebraska Press. Lincoln-Londres.

Kamen, Henry

1977 *La Inquisición española*. Barcelona. Grijalbo.

Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto L. (eds.)

2002 *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. Universidad de las Américas-Archivo General de la Nación. Puebla-México.

Márquez, Antonio

1980 *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1529)*. Taurus. Madrid.

Millar Carvacho, René

2000 *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano. Los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile, 1710-1736*. Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile.

1998 *La Inquisición en Lima (1697-1820)*. Deimos. Madrid, vol. 3.

Munguía Ochoa, Laura Yadira y Rómulo Ramírez-Daza

2019 El pensamiento alumbrado de Ana de Zayas y su relación con Manuel Fernández de Santa Cruz, *Edad de Oro*, 38: 249-262.

Muñoz Iglesias, Salvador

1989 *Lo religioso en El Quijote*. Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo.

Nadal, Jerónimo

1898 *Apología exercitiorum* (1554-1556), en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Chronic. Polanci III, 528, Augustini Avrial, Madrid.

Olivari, Michele

1998 Momenti del cattolicesimo italiano e spagnolo in età moderna, *Società e storia*, 81: 619-628.

Pastore, Stefania

2010 *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Marcial Pons. Madrid.

Po-Chia Hisa, Ronnie

2001 *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*. Il Mulino. Bologna.

Ramírez Leyva, Edelmira

1988 *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia*. UNAM, México.

Rodríguez Delgado, Adriana

2014 Los afectos del amor de Dios como medios de subsistencia para algunas mujeres de la ciudad de México, siglos XVI-XVIII, en *Inquisición y derecho. Nuevas versiones de las transgresiones inquisitoriales en el nuevo mundo. Del antiguo régimen a los albores de la modernidad*, Luis R. Guerrero Galván (comp.). Universidad Nacional Autónoma de México. México: 1-14.

2013 *Santos o embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo XVII*. Gobierno del Estado de Veracruz. Emiliano Zapata (Veracruz).

Rubial García, Antonio

2006 *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica. México.

2002 Las santitas del barrio. 'Beatas' laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII, *Anuario de Estudios Americanos*, 59-1: 13-37.

2001 *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica. México.

Ruiz Martínez, Herlinda

2017 La predicción del futuro a través de la quiromancia como delito en el Santo Oficio de México: el caso del oriental Antón en 1652, *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, 13-4: 13-38.

Selke de Sánchez, Ángela

1952 Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz, *Bulletin Hispanique*, 54-2: 125-152.

Fuentes de archivos

AGNM, Archivo General de la Nación, ciudad de México

AHNE, Archivo Histórico Nacional, Madrid, España

El Inquisidor fiscal de este Santo oficio Contra María Guadalupe Rivera de calidad española de estado viuda natural de San Pedro Tolimán Jurisdicción de la Ciudad de Querétaro de 54 años de edad por Ilusa Prueba del delito

Tuvo principio esta Carta por denuncia hecha ante el Comisario de dicha Ciudad de Querétaro a los 13 de Febrero del año pasado de [1]765, por el padre Fray Mariano Ledesma del orden de San Francisco y de 34 años de edad, Diciendo: Que habiendo llegado esta reo a su confesionario con el título de Consultar su interior, habiéndola preguntado, si venía a confesarse, respondió, que no tenía pecado, y dando razón de su interior Dijo: Que Dios Nuestro Señor le había levantado a una continua comunicación en pura fe con su Majestad y que en esta Comunicación la enseñaba, y declaraba todos los misterios de Nuestra Santa Fe² y que preguntada sobre ellos, los declaró en la forma siguiente. Que Dios Nuestro Señor encarnó en Adán y que este no pecó, y que era testimonio que le levantaban decir que pecó.

Que Dios encarna en todas las criaturas cuando son animadas, aunque sean infieles; Turcos etcétera. Y que vuelve a padecer, morir, y resucitar en cada criatura, y que padeció en los Mártires, y no en su sola persona.

Que Dios Nuestro Señor se unió a toda la naturaleza humana y por este motivo toda estaba limpia, y pura.³

Que en todas las criaturas así en lo bueno, como en lo malo obra Dios, y se vale de ellas, como de instrumento para la operación de aquella acción, de modo, que a la criatura no se le debe atribuir sino a Dios, y a la criatura aunque sea en acción pecaminosa, por lo que la criatura no peca, y caso que hubiera pecado, o que la acción fuera pecaminosa se le debía atribuir a Dios; esto no puede ser;

¹ *Nota del autor.* AHNE, *Inquisición*, leg. 1730, exp. 4. Para facilitar la lectura del documento inquisitorial, se ha modernizado la ortografía.

² Al capítulo segundo respectivo a este hecho Dijo que se acordaba haber dicho al confesor lo que se refería en él, pero si lo dijo, desde luego se retractaba de ello, persuadiéndose a que sería ilusión del Demonio, que la propondría para engañarla y que en el asunto nada creería más de lo que se la dijese debía creer.

³ Al capítulo tercero respectivo a ese hecho, dijo: Que se acordaba haber dicho lo que se refería, al Padre Ledesma su Confesor pero que lo dijo por los motivos, que había expresado, creyendo que se lo había enseñado Nuestro Señor; Mas a la presente lo detestaba, y reconocía como herejía formal; creyendo, que hay un solo Dios verdadero y tres personas, de las cuales solo la 2a que es el hijo encarnó en las purísimas entrañas de María Santísima y el que únicamente padeció y murió por Salvarnos y librarnos del pecado original en que estábamos incursos como descendientes de Adán, que lo cometió, y en quien todos pecamos, y de el que nos libra Dios por medio del Sacramento del Bautismo con todo lo demás que cree y Confiesa a la Santa Madre Iglesia.

luego ni Dios, ni la Criatura pecan, y por consiguiente no hay pecados.⁴

Que era lo que decía en sustancia aunque con otras voces equivalentes.

Que desde la toma de La Habana acá indagando el motivo de todos estos males, y Guerras, le dio Dios a conocer, que Su Majestad era quien lo hacía, y no el Demonio, y que también le dio a conocer que había Demonios porque más pasiones eran.

Foja 1v

Demonios, y aunque estas nos tentaban, resistíamos, y caso que hubiera Demonios, estuvieran en Dios.

Que no hay infierno, ni Purgatorio sino solo Dios, y que todo está en Dios.

Que toda criatura racional tiene real, y verdaderamente en su pecho a Nuestro Señor Sacramento como templo vivo de Dios. Que el Santísimo Sacramento del Bautismo no es necesario, porque así este sacramento, como todos los demás son ceremonias de la Iglesia.⁵

Que las criaturas son las consentidas de Dios, y se mueven a obrar por Dios, aunque sea pecado contra la Castidad: Que aunque hagan errores, Dios no se enoja y según le parecía al denunciante dio a entender, que Dios los obligaba a fuerza; Porque así como a la Burra de Balaam⁶ la hizo hablar el castigo, así a este modo la fuerza hace obrar a las criaturas: Que no teme el Infierno, porque si la amenazaran con él, dice que irá porque Dios la envía, ni teme venir a este tribunal porque dice vendrá a padecer por Dios. Y que atemorizándola con el temor de su eterna perdición, dice que Dios la consuela, y la dice que es por probarla el espíritu; Y que continuamente está en paz adorando a Dios en su interior.⁷

Que el denunciante en las muchas veces, que había ido a comunicarle su espíritu, de veinte días a aquella parte la había amonestado seriamente se quitare de estos errores, y desatinos, procurando reducirla a la creencia, y fe de los misterios que nos enseña Nuestra Madre la Iglesia y respondía, que aunque exteriormente le dijera que lo creyera interiormente lo creía según se lo decía Dios, que antes lo creía así como se lo decía el denunciante, pero que desde que Nuestro Señor le había dado luz, y conocimiento de los misterios los creía como Dios se los había enseñando; Y que por relación de esta misma reo savia el denunciante, que otros Confesores la habían amonestado pero sin fruto.⁸

Que cuando llegaba a su confesonario, la preguntaba, si traía intención de confesarse sacramentalmente y respondía no tener de qué; Y volviéndola a preguntar si quería que aquellas cosas que

⁴ Al cuarto dijo: Que era cierto, que cavando en la nada que somos había hallado, que Dios era solo el que obraba en nosotros, pero que desde luego creía, que las acciones pecaminosas eran obras de nuestro libre albedrío, en que Dios solo concurría permitiéndolas estando en nosotros por su inmensidad, pero no haciendo el pecado.

⁵ Al capítulo sexto dijo: Que era verdad que había dicho lo que se expresaba en el Capítulo y cargo que se le hacía, pero que sin intervención de persona alguna, ella por sí misma cavando en la nada, sacaba que no había más que nada y Dios infiriendo de aquí todas las otras proposiciones las que detestaba, y reconocía falsas, creyendo, que había Demonios, Infierno, y Purgatorio, Y que el Bautismo, Penitencia, y Eucaristía eran Sacramentos de la Iglesia que causaban gracia.

⁶ *Nota del autor.* Cuando los israelitas en sus múltiples matanzas vencieron a los amoritas, el pueblo de Moab se atemorizó mucho, por lo que su rey Balac manda a llamar a Balaam para que maldiga a los israelitas (*Biblia*, Antiguo Testamento 22,7-37).

⁷ Al séptimo dijo: Que confesaba el cargo que se le hacía y reproducía ser todo efecto de su fantasía, y que desde luego lo detestaba igualmente que lo demás.

⁸ Al octavo Dijo: Que es cierto había dicho que se la hacía cargo porque lo creía así efectivamente; pero que desde luego se separaba, y apartaba de ello como tenía protestado.

le comunicaba quedasen bajo del Secreto de Confesión, respondía, que quedasen como quisiere; Y replicándola, que no podían quedar bajo de Confesión porque no se quería confesar, respondió que quedasen bajo de secreto natural. Y a pregunta que se le hizo, de si había observado en esta reo alguna señal de fatuidad, demencia o enfermedad, Dijo que no había observado demencia, ni fatuidad, y sólo le parecía podía ser flaqueza de Cabeza, por el poco alimento que tomaba según ella misma le decía sin que en la ratificación añadiese cosa alguna.

Y vista por el Tribunal esta denuncia, se mandó dar orden al expresado Comisario para que con toda precaución llamase por sí solo al denunciante, y le intimare de parte de este Santo oficio, que en el asunto de la denuncia,

Foja 2

que tenía hecha se le encargaba, y mandaba, que proporcionándosele ocasión de volver a tratar, y comunicar a la denunciada, o buscándola por sí con la mayor cautela, y reserva, de modo que no entendiese era buscada de propósito, procurase informarse e investigar de ella como que naturalmente lo trataría el mismo asunto los particulares siguientes.

1º ¿desde qué tiempo empezó a levantarla Dios a la continua comunicación en pura fe con su Majestad enseñándola todos los misterios de Nuestra Santa fe, y qué pruebas, o señales había tenido así en los principios como en la continuación de ser de Dios estas inspiraciones? 2º ¿Si la había comunicado, y revelado Dios, que esta enseñanza, y declaración de los misterios de Nuestra Santa fe que a ella comunicó los haya revelado, y participado también a otras criaturas con expresión suficiente de su conocimiento? 3º Si desde el tiempo que dijese haber empezado sus revelaciones, y comunicación con Dios estuvo asegurada de su certeza, como parecía estarlo al presente y si para su dirección, y seguridad comunicó, y declaró dichas revelaciones a algunos confesores en calidad de tales, o de directores espirituales, o a otras cualesquiera personas por cualquiera fin o motivo que haya sido informándose bien de los nombres, y circunstancias de los sujetos que citare. Y finalmente que previniese a dicho denunciante, que el fin principal a que se dirigía esta diligencia era descubrir, si había tenido Maestro, que la hubiese sugerido los errores en que estaba, y si se habían difundido a otras personas o se le habían apoyado por sus Directores o Confesores, y que evacuada esta diligencia compareciese a dar razón ante dicho Comisario quien le tomase declaración, y ratificase en forma por ante el mismo Notario. Y que el Comisario separadamente se encargase de informar de la calidad, vida, y costumbres de la denunciada, y si había cumplido con los preceptos de la Iglesia y frecuentado los sacramentos o desde qué tiempo había dejado de hacerlo: Y averiguase con toda cautela con que personas tenía más frecuente trato, y comunicación, y hasta qué grado de confianza, y diese cuenta con la mayor brevedad.

Librada con efecto la comisión, y hechoso saber lo prevenido en ella al denunciante por el enunciado comisario, y ofrecido cumplir como se le mandaba, a los 15 de Marzo del mismo año compareció, y Dijo sobre el primer artículo; Que desde el año de [17]40 comenzó a tener varias visiones de Imágenes de Nuestro Señor Jesucristo, y Nuestra Señora la Virgen María, y que entonces las procuraba desviar o apartar de sí pero siempre las tuvo por beneficios particulares de Dios Nuestro Señor. Y que en una ocasión que tuvo esta, se le representó la Imagen de Nuestro Señor crucificado, y la infundió tanta contrición de sus pecados, que lloró por

Foja 2v

espacio de siete meses, y había tenido a este modo otras de Nuestra Señora la Virgen María, y de otros santos; pero que no era mirando corporalmente sino que sentía su presencia como si actualmente

las viera. Que siempre estuvo segura ser Dios estas visiones por la fe, y buenos efectos, que sentía como ser lágrimas amor de Dios, gozo, y deleite.⁹

En cuanto al 2º Dijo: Que en este tiempo por vivir en el Pueblo de San Pedro Tolimán no tenía Padre Espiritual, y sólo se confesaba sin comunicar estas cosas en los principios, por cuyo motivo hacía muchas penitencias por su voluntad, y sin dirección de su confesor hasta que llegó con el Padre Fray Juan Saldaña del orden de San Francisco de la Provincia del Santo Evangelio con quien comunicó sobre las penitencias, que hacía, y la dijo buscara confesor fijo, a quien estar sujeta, y que no hiciera aquellas penitencias por su voluntad.¹⁰ Que después llegó con el Padre Fray Francisco Villanueva observante de San Francisco de la Provincia de Michoacán, quien la decía que no hiciera aprecio de aquellas visiones, que le comunicaba porque aunque era menos que ahora, sólo comunicaba aquello principal, y que en este tiempo llegó con varios Confesores a quienes comunicó alguna cosa y todos la respondían lo mismo. Que con una Prima suya llamada Beatriz Vega de estado Doncella había comunicado algunas cosas por vía de parla de lo que la pasaba en la oración, pero que no sabía, que a la dicha la hubiera revelado Dios Nuestro señor los misterios que a ella.¹¹

Que en cuanto al 3º. Que desde el año de [17]40 le había dicho esta reo, se le habían ido aumentando estas luces, y conocimiento pero que de tres años hasta el presente la levantó Dios a este grado de luz en que se halla, en los que le ha dado Su Majestad luz, y conocimiento de que fuera de Dios no hay nada, por cuyo motivo estaba cierta, de que esto era de Dios porque ella no hablaba ni veía otra cosa, sino solo a Dios, como principio, medio, y fin de todas las cosas: Que si eran herejías, en Dios estaban, y de Dios procedían, pues no podía la Criatura sin Dios nada; Porque aunque decían, que el Demonio se había aparecido, no era el Demonio, sino Dios, que tomaba esa forma o figura: Que también decía son de Dios estas cosas, por los buenos efectos que sentía en sí, como eran gozo, y paz, pues cuando salía de esto quedaba su cuerpo como desmayado, y se veía como llena de Dios, y como vaso dispuesto, para que obrase el Señor lo que gustara.¹² Y que en una ocasión la dio a entender su Majestad que era vaso del señor, y que al presente se hallaba en una luz continua como un rayo, que la alumbraba, en que estaba muy contenta gozando esta luz; y que esto no lo había comunicado todo, sino solo lo que conocía podían entender porque no todos tenían luz para conocer esto, aunque lo que comunicó con otros no había sido con la expresión que ahora. Y que los sujetos con quienes expresó más sus cosas, fueron el Padre Fray Francisco Ortiz del Colegio Apostólico de la Santa Cruz de dicha Ciudad de Querétaro, quien la solía decir algunas ocasiones, que no la entendía, y que fuera con otro; Y otras

Foja 3

que no hiciera caso de aquello, hasta que por último, examinándola de espacio, la dijo: que aquello que le decía eran herejías, y la despidió.¹³ El padre Fray Manuel del Monte Carmelo religioso

⁹ Al capítulo noveno dijo: Que era cierto lo que se lo hacía cargo en el capítulo y que así la parecía lo veía, y experimentaba, pero que repetía las protestas que tenía hechas.

¹⁰ Al capítulo decimo dijo: Que era cierto lo que se refería en él.

¹¹ Al capítulo décimo primero que era cierto dijo lo que se refería en el capítulo y que fue por haber creído, que eran cosas de Dios y no ilusión del Demonio, Pero que ahora, que se la hacía ver la verdad repetía sin protestar.

¹² Al capítulo décimo segundo dijo: Que era cierto haber dicho que se refería en él, y que para su satisfacción reproducía la respuesta dada al cargo antecedente.

¹³ Al capítulo décimo tercero dijo: Que era cierto el capítulo y cargo que se la hacía, pero que reproducía las respuestas y protestas, que había hecho.

del Carmen en dicha Ciudad de Querétaro, aunque cuando comunicaba a este padre sus cosas, no tenía las especiales, que ahora; y que comunicándola su interior la decía dicho padre que por fe había de caminar a Dios, y ella le respondía; sí padre así lo hago: Porque entonces sólo le comunicaba la paz, y quietud en que se hallaba. El padre Phelipe Latas de la Compañía de Jesús del Colegio de dicha Ciudad a quien comunicó varias ocasiones su espíritu, y las revelaciones especiales de ahora, y la respondía, que todas eran herejías, y la despachó con el padre Francisco Antonio Ganancia de la misma Compañía quien informado de sus cosas la dijo, que por lo que ella le decía, habían quemado bastantes herejes en Roma y la despidió. El padre Francisco Miguel Pinilla del expresado Colegio de la Santa Cruz, quien la persuadió, que no creyera en aquellas herejías, y la despachó con el denunciante. Y que por último le dijo, que ningún confesor la había aprobado estas cosas, y que ella las tenía por sobrenaturales.¹⁴

Que había frecuentado los sacramentos de Confesión, y Comunión hasta de un mes, y días a aquella parte, que el denunciante la dijo, no comulgara, y que desde este tiempo no había tenido deseos de comulgar, porque dos días después que no comulgaba, teniendo algún deseo, oyó una voz que la dijo, Ya está la comunión hecha, y con este había quedado satisfecha, Y que otras ocasiones había tenido hablas interiores en pura fe, y que no había hallado el denunciante hubiera tenido Maestro que le enseñara estas herejías, sin embargo de las muchas diligencias, que para averiguarlo había practicado con ella.

Y en la ratificación Dijo: Que todo era según, y como estaba escrito, y se lo había referido esta reo, haciendo manifestación de unas liras, que ella misma le entregó, expresándole, que aquello era lo que tenía, y sentía en su interior; cuyas Liras, y su título son del tenor siguiente.

¹⁴ Al capítulo décimo cuarto dijo: Que eran ciertos los pasajes que se referían en el capítulo, y reproducía las respuestas y protestas anteriores.

Liras de la transformación del Alma en Dios

<p>Aquella niebla oscura es una luz Divina inaccesible, pura, hermosa, y fuerte íntima deleitosa, un ver a Dios, sin vista de otra cosa. La cual ahora llega, el Alma que de amor esta inflamada, y viene a quedar ciega quedando sin ver nada la ciencia transcendida, y alcanzada. Y cuando la conquista del reino de sí misma es acabada, se sale sin ser vista de nadie, ni notada, a buscar a su Dios de él inflamada.</p>	<p>Y en aquesta salida que sale de sí el Alma dando un vuelo en busca de su vida Sube al Empíreo Cielo quitando a su secreto contra el velo. Aunque busca al amado con la fuerza de amor toda encendida, en sí le tiene hallado, pues está entretenida en gozar de su bien con él unida. Está puesta en sosiego y a todas las imágenes perdidas y su entender, ya ciego las pasiones rendidas con fuerza las potencias suspendidas. A tal gloria, y ventura, subir por escalera le convino para venir segura,</p>
---	--

Foja 3v

<p> ¡y por modo Divino los misterios de Cristo fue el camino y habiendo ya llegado al deseado fin que fue su invento tiene quieta en su amado continuo movimiento estando sosegada, y muy de asiento. En la noche serena, en que goza de Dios su vista, y comienzo, sin darle nada pena le busca bien adentro con deseos saliéndole al encuentro. En amor la encamina, metida entre tiniebla tan obscura, y sin otra doctrina camina muy segura a donde Dios le muestra su hermosura. Y yendo sin camino, sin que haya entendimiento ni memoria le muestra el rey Divino su vida, y su gloria como se puede ver en vida transitoria O noche Cristalina, que juntaste con esa luz hermosa en una unión Divina al Esposo, y la Esposa haciendo de ambos una misma cosa. </p>	<p> Mas cuando de continuo, del verbo eterno el Alma está gozando, su espíritu Divino mueve un aire muy blando, que todo el interior va regalando. Gozando de él a solas, y puesto un muro en este prado ameno vienen las blandas olas de aqueste aire sereno y todo lo de afuera lo hace ajeno. Aquel Rey en quien vive la tiene con tal fuerza robada, y como la recibe de asiento en su morada toda de sí la deja enajenada. Como es tan poderosa la fuerza de aquel bien con que está unida y ella tan poca cosa con darse por vencida pierde su voz, y en él es convertida. Y no porque ser pueda que pierda su esencial la Criatura más como tanto exceda en Dios el Alma pura toda en él se transforma y transfigura. </p>
--	---

Y cumpliendo el Comisario con lo ordenado en el expresado Decreto dijo en la Carta con que remitió las antecedentes diligencias, que esta reo era una mujer Española, modesta retirada en su casa, donde se ocupaba ya en varios rezos, o devociones, ya en hilar u otras maniobras propias de su sexo, y que vestía el hábito exterior de San Agustín; Que tenía noticia había frecuentado los Sacramentos Y que registrados los Padrones donde se asientan los que cumplen con la Iglesia había hallado, cumplió esta reo con los cuatro años antecedentes correspondientes a la fecha de dicha Carta, que es del 30 de marzo de [17]65.

Y vistas estas diligencias por el Tribunal, con lo pedido por el Inquisidor Fiscal se mandó librar Comisión para que se volviese a examinar al denunciante sobre si lo que dijo en su declaración de la comunicación de espíritu, que había tenido esta reo con los Padres que le expresó fue en Confesión Sacramental, y bajo del sigilo de ella, o sólo por mera comunicación y dirección, y bajo de secreto natural, procurándose informar del sujeto que la dio las Liras, y que evacuado esto, examinase, y ratificase en forma dicho Comisario a los enunciados Padres con la prevención de que antes de

entrar en la declaración se les advirtiese, que no se les preguntaba por lo que hubiesen sabido bajo del Sacramento de la Penitencia, y sigilo de la Confesión, y que igualmente se librase Comisión al Doctor Poza Cura de San Juan del Rio para que examinarse a Beatriz Vega en lo que había sido dada por conteste por esta reo.

Puestas en ejecución una, y otra Comisión, el expresado denunciante

Foja 4

Dijo: Que dicha comunicación con los expresados Padres había sido en el confesionario, unas veces bajo de Confesión, y otras por mera comunicación Espiritual según se lo tenía dicho esta reo; Y que las Liras, que había entregado en el acto de la ratificación se las había dado a esta reo el citado arriba Padre Fray Manuel del Monte Carmelo, y que le había dicho, no sabía por quién se habían escrito, ni quién las había compuesto. Y con fecha de 31 de Diciembre del año pasado de [17]67 escribió este mismo denunciante una Carta al expresado Comisario, para que la dirigiera a este Santo Tribunal que es del tenor siguiente.

En orden a lo que se me manda por la Santa Inquisición que prosiguiera comunicando a María Guadalupe Rivera, no lo ejecuté porque a poco tiempo de dicho mandato fui destinado por mis Prelados de morador al Colegio de la Ciudad de Zelaya, y aunque volví a este de Querétaro no pude continuar en su trato, así por la ocupación de maestro de Novicios, que me impedía, como porque a poco tiempo de llegado, se me acabarían las licencias de Confesor por el Arzobispado, las que no procuré sacar, porque inmediatamente fui mandado por mis Prelados de Maestro de Novicios del Convento de la Ciudad de Valladolid, de donde poco tiempo ha, que vine. No obstante en una ocasión, que la llame al confesionario cuando estuve en esta Ciudad de Querétaro, la hallé en los mismos errores de siempre, y que comulgaba diariamente por orden del Padre Fray Francisco Hernández ya difunto, aunque el dicho Padre no admitía, que le comunicase su espíritu; Y aunque ahora nuevamente se me manda su trato, y comunicación, no sigo porque no tengo licencia de Confesar por el Arzobispado; Pero si en una ocasión, que en estos días inmediatos fui a verla en su casa, y preguntadola de lo que me tenía dicho, respondió, que no tenía deseos de comulgar, porque ya me tenía dicho, que estaba la comunión hecha, y que para qué ha de deseárselo, que tiene dentro de sí, y que desde la cuaresma no comulgaba. Y haciéndola otras preguntas en orden a lo demás, que tengo dicho, responde con los mismos errores, y tenacidad de siempre.¹⁵

El padre Fray Miguel Ramón Pinillas del mismo Colegio de la Santa Cruz, dijo a pregunta que se le hizo: Que presumía fuese llamado sobre una persona ilusa, que hubiese llegado alguna a sus pies para confesarse: Y a pregunta, que se le volvió a hacer (previa la advertencia mandada en el decreto citado) Dijo. Que lo que sabía, y diría no era por el sacramento de la penitencia, sino por haberla comunicado fuera de Confesión, con el motivo de haberla mandado al declarante su Confesor, que dudaba de su espíritu, llamado Fray Francisco Xavier Ortiz del mismo Colegio ya difundo. Y que habiéndose procurado informar el Declarante de su modo

¹⁵ Al capítulo décimo sexto dijo: Que era cierto lo que refería el capítulo y que lo había dicho llevada de lo que tenía en su imaginación reproduciendo las protestas que tenía hechas. Y en la publicación de testigos contestó con todo lo que hasta aquí relacionado por este y reprodujo las protestas hechas en la acusación, y respuestas dadas en su satisfacción a los respectivos cargos.

Foja 4v

de vida, halló al parecer una vida inculpable, pero el modo de su oración con muchos errores en la Fe, sobre los que procuró instruirla por sí procedían de ignorancia, pero la halló pertinaz en su errado dictamen repetidas veces, que intentó sacarla de ellos, los que a lo que se quería acordar eran negar el Sacramento de la Penitencia, y Eucaristía: Afirmar, que el verbo Divino encarnó en Adán: Que justos, y pecadores eran como los árboles plantados por Dios en el mundo para dar fruto de buenas, o malas obras naturalmente. Que acerca del Infierno, y condenados decía, que Dios se los había manifestado en un árbol pegados a las ramas como animalitos, y que el Árbol era Dios, que los sustentaba; Y diciéndola, que porque no pensaba en la Pasión de Cristo, y dejaba estas cosas, que eran claras herejías, respondía, que a los principios así lo hacía, pero ahora Dios la enseñaba estas otras cosas, y viendo, que no aprovechaba con ella, y que no tenía tiempo bastante para procurarla sacar de sus errores, la rogó pasara al convento de San Francisco con el Padre Predicador Fray Mariano de Ledesma, a quien suplicó la oyera, y procurara desengañarla, y que sabía, fue con dicho Padre sin haberla vuelto a ver más.

Y a preguntas que se le hizo: Dijo: Que el concepto, que entonces formó, no fue que le faltara el juicio, sino que estaba obscurecido, y obcecado con aquellos errores, e ilusiones, en que siempre la hallaba constante, y que estaba en este mismo concepto en la actualidad, sin embargo de no haberla vuelto a tratar, y que no la había denunciado a este Santo Tribunal porque el referido Padre Fray Mariano Ledesma (quien según le dijo formó el mismo concepto) le aseguró, que él lo haría porque tenía más tiempo, y ocasión de hacerlo sin nota; Por cuyo motivo había respondido a la primera pregunta, que se le hizo, que presumía la causa porque se le había llamado.¹⁶

Y en la ratificación añadió: Que restituyéndose a su Colegio después de su declaración haciendo memoria de las preguntas, que se le habían hecho, advirtió no haber respondido lo que sentía acerca de la vida de dicha mujer; que era el que según se acordaba del informe, que ella le hizo empezó a frecuentar los sacramentos desde bien joven, y a meditar en la Pasión del Señor que en aquel tiempo lloraba sus pecados; Que casó después, y salió a vivir al Monte o algún Pueblo pequeño, donde prosiguió su modo de vida espiritual, no sabía por cuántos años, y en este tiempo discurría al declarante empezó a tener estas ilusiones con la apariencia de luces de Dios, con la ocasión de no haber tenido Director de su Alma en aquel tiempo, y que la sostenía con el tenor de su vida, que era adornada al parecer de muchas virtudes morales, como era el silencio, misericordia, piedad en los templos (de que no se había apartado, aún después

Foja 5

que el declarante la había argüido de sus errores) en los que la había visto varias veces, y no hacía mucho la vio entre otras gentes andar la Vía Sacra en el compás del Colegio de la Santa Cruz; Y que además de esto había notado en ella una paz imperturbable, y una conformidad con la voluntad de Dios, con la que el Declarante se confirmó más en su ilusión; Y que sabía, que el común concepto de las gentes que la trataban era el de Santa.¹⁷ Añadiendo asimismo, que temiendo el declarante no infundiera sus errores a una persona con quien trataba algunas veces dicha mujer la examinó

¹⁶ Al capítulo décimo séptimo dijo: Que era cierto lo que se refería en el capítulo y reproducía las protestas que tenía hechas.

¹⁷ Al capítulo décimo octavo dijo: Que era cierto haber dicho lo que se refería en el capítulo por las mismas razones que tenía dichas, pero que por su parte nunca había hecho vanidad de que la tuviesen por santa.

con cautela sobre su trato, y comunicación con ella, y halló ser de cosas indiferentes, y no tocantes a Nuestra Santa fe.

Y constando por certificación del Notario Don Francisco Gutiérrez Palacios, que actuó en estas diligencias que los Padres Fray Francisco Villanueva religioso observante de San Francisco y el Padre Fray Francisco Xavier Ortiz del Colegio Apostólico de la Santa Cruz eran ya difuntos, y que del Padre Fray Juan Saldaña religioso también observante de San Francisco no había quien diera razón de él, y que padre Fray Manuel del Monte Carmelo religioso del Carmen estaba de morador en su convento de la Ciudad de Valladolid, se mandó librar Comisión a este Comisario, que para que examinase al expresado Fray Manuel. Y puesto en ejecución a preguntas, y repreguntas que se le hicieron Dijo: no se acordaba haber conocido a esta reo, y que en el tiempo, que se le citaba no había estado de conventual en Querétaro, ni lo estuvo hasta el año de [17]55 o [17]56 y a pregunta de si había entregado a esta reo algunas liras, y sabía quién las había compuesto, y escrito, Dijo que no se acordaba haberla entregado liras algunas, pues como tenía declarado, ni se acordaba haberla conocido, ni vivido en el citado tiempo en Querétaro; Pero que sí se acordaba haber dado a varias personas devotas algunos versos devotos sacados de la *noche obscura* de San Juan de la Cruz, y de la llama de amor viva del mismo Santo, de los cuales unos empezaban En una noche obscura: Y otros: Oh llama de amor viva. Y otros sacados de la *Cadena Mística*, que escribió un Carmelita Descalzo, de cuyo nombre no se acordaba. Y otros versos, que eran también devotos, y se decían ser de San Agustín, que comenzaban: Déjate amar verdad crucificada: Pero, que todos estos versos los había repartido después del tiempo, que se le citaba, en el que volvía a repetir, no haber repartido alguno a esta reo; por cuyo motivo el Comisario le hizo demostración de las expresadas liras, que dijo ser de su letra, y haberlas repartido a varias personas devotas, entre las cuales no sabía si estaría comprendida esta reo, pero que si lo estaba no se las había repartido en el tiempo que se le citaba, sino después; Que no sabía

Foja 5v

quién había compuesto dichas liras porque él no había hecho más que copiarlas de la citada *cadena mística*, y que a su parecer las traía también la Madre Antigua.

Y a pregunta que se le hizo Dijo: Que daba, y repetía dichas liras con el fin de fervorizar a las personas, que se las daba en el camino de Dios, y que no se acordaba haber dicho a ninguna de ellas, que sólo por fe había de caminar a Dios, porque sólo las daba por alentarlas, y animarlas al servicio de Dios, pareciéndole muy devotas, y en nada opuestas a Nuestra Santa Fe; y en la ratificación añadió: Que aunque en su declaración había dicho, que le parecía traer las expresadas liras la Madre Antigua, habiéndola registrado, no las había encontrado en ella, pero que estaba cierto, que en el mencionado libro *Cadena Mística* se hallaban impresas, aunque no tan explayadas como en otros Libros Devotos.

Examinada la Beatriz de Vega por el expresado Doctor Poza sobre lo que era dada por conteste Dijo, que conocía a esta reo, y sabía, que vivía en Querétaro, y que en cierta ocasión haría tiempo de diez años, la dijo viviendo en el Pueblo de San Pedro Tolimán: Que al tiempo, que un Naranjito que había plantado diera azahar, ya estaría un hijo que tenía en el Cielo que era lo único, que sabía, y podía decir en el asunto.¹⁸

Y en la publicación de testigos comentó con todo lo respectivo a este, reproduciendo las respuestas dadas a la acusación y protestas que tenía hechas.

¹⁸ Al capítulo décimo noveno en su principio respectivo a este hecho dijo que el pasaje que se refería en el capítulo no lo había dicho en los términos que se refería sino sólo haciendo relación de que estando un

En este estado compareció ante el ya expresado comisario de Querétaro a los 17 de Marzo de este año de [17]69, el Bachiller don Juan Manuel de Vera Clérigo Presbítero, y actual Penitenciario de la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe, y bajo de juramento Dijo: Que en aquellos próximos días había llegado a su confesionario una Mujer de hábito exterior de San Agustín llamada María Guadalupe Ribera, la que luego que llegó a sus pies la dio a entender, que no llegaba con el fin de confesarse, sino para que la examinara, si estaba capaz de recibir la Sagrada Comunión a cuyo fin la había enviado con él su padre confesor, y que habiéndola preguntado, que si para comulgar necesitaba de algún examen porque no lo hacía dicho su confesor, respondió; Que bastantes la había hecho, pero que era de parecer, que lo hiciera el declarante; Y que habiéndola vuelto a preguntar cuánto tiempo había que no comulgaba, y que si había cumplido con la Iglesia el año pasado Dijo: Que no, y que tampoco lo había hecho en los años antecedentes; que según su Juicio haría ocho años, que no comulgaba, ni cumplía con la Iglesia. Que habiéndola vuelto a preguntar; Qué causa había para que no hubiese cumplido con la Iglesia Dijo: que por no haberlo permitido sus Padres Confesores; Y que volviéndola a preguntar si no tenía deseos de recibir la sagrada Comunión para tener el Consuelo, que tenían los demás

Foja 6

fieles cuando la recibían, respondió: Que estaba bastante consolada, y muy contenta, y que no necesitaba la sagrada comunión porque ella estaba en Dios, y Dios en ella, y que los que comulgaban, no lo habían menester, porque todas eran Criaturas de Dios, y todas estaban en Dios como en su comienzo.¹⁹ Y que habiéndola replicado, que si no sabía, que todos los Cristianos tenían obligación de guardar los mandamientos de Dios, y de la Iglesia, y que obedeciendo los mandamientos se pecaba moralmente, como el que asimismo no cumplía con la comunión anual Dijo: Que aunque se decía, que era pecado; el pecado en sí era vano según San Pablo, y a Dios no se podía ofender con él.²⁰ Y que habiéndola vuelto a replicar, que si moría en el estado en que estaba, ¿qué juicio hacía de su paradero, y qué sería de su Alma? Respondió; que lo mismo que de todas las que salían de este Mundo, que se iban a Dios como a su centro; Y que habiéndola dicho, que si no sabía, que Dios era remunerador, que castigaba a los malos, y premiaba a los buenos, y que los que morían en pecado mortal los castigaba con fuego, y penas eternas en el Infierno, Dijo: Que el Infierno eran los trabajos temporales de esta vida, ¿que cómo podía Dios castigar lo mismo que quería? Que

día trasplantado un naranjo pequeñito en el jardín desde la maceta en que lo tenía puesto, diciendo con este motivo a un hijo que andaba travesando y enredando; ¿hasta cuándo serás bueno? Le había respondido, que cuando aquel Naranjo diera azahar, y que no lo había dicho con el fin de acreditarse de Santa si no sólo con el fin de referir lo mismo que sentía en su interior, que era el que habiendo muerto dicho su hijo a los tres meses, el naranjito dio azahar. Y en la publicación de testigos, dijo a este que se refería a lo que sobre el particular tenía dicho a los cargos de la acusación.

¹⁹ A lo restante del citado capítulo décimo noveno respectivo a otros hechos, dijo: que todo era cierto, a reserva de los 8 años, que decía estuvo sin comulgar, porque no fueron más que tres como tenía Confesado en la Audiencia de Oficio, y que desde luego fue equivocación o nula inteligencia del que lo depuso, declaró.

²⁰ Al vigésimo en que se la hizo cargo de este hecho y de que esta producción era preciso fuere de alguien de los directores, que había tenido por lo que debía declarar quién se la había enseñado, en dónde la había visto, y leído, etcétera. Ella Dijo que era cierto había dicho lo que se refería en el capítulo pero que la expresión que se citaba de San Pablo no se la había enseñado persona alguna, sino que ella misma la vio en un libro intitulado **aborrecimiento del pecado mortal**, que la prestó una Señora de Querétaro llamada Ana, y que dicha expresión la había entendido en los términos que se la explicó al referido bachiller porque siendo el pecado vano era nadie.

si Dios no quisiera no pecara el hombre.²¹ Y que habiéndola vuelto a preguntar, si daban gracia los Sacramentos, y si había sido casada cómo se casó, Dijo: Que por mantenerse con honra, pero que bien sabía, que el uso del matrimonio no era más que un adulterio, que se le hacía a Dios con quien todas las Almas estaban desposadas. Y que habiendo ido en la actualidad a su confesionario, a pedirle licencia para Comulgar con el motivo de hallarse los fieles cumpliendo con el precepto anual, y dichola, que si no la había de servir la Sagrada comunión, ¿para que había de Comulgar? Respondió, que por el Mundo, y hacer lo que los demás hacían.

En cuya vista habiendo observado el declarante, que esta reo estaba constante en sus errores, y que no pendían de fatuidad, flaqueza de Cerebro, ni ignorancia, pues en todas ocasiones había procurado disuadirla de sus errores, y siempre se había mantenido constante, y firme en ellos, se hizo juicio, estaba ilusa, y más cuando le había dicho, que así lo tenía entendido, desde que vio con los ojos de la Alma, y oyó del mismo Dios todo lo que lleva expresado. Añadiendo en la ratificación que esta reo había ido dos veces a su casa a pedirle la llevase consigo ante el expresado Comisario para que la examinara por habérselo mandado así su confesor preciándose de obediente; Y que según entendía el declarante, dicha reo no tenía miedo de comparecer, porque estaba creída, que no tenía culpa en sus errores, ni los conocía como tales, añadiendo también, que le había dicho en una ocasión que no había juicio universal sino que cada uno era juzgado cuando moría, y que la resurrección de la Carne era el nacimiento de cada uno.²²

Foja 6v

Con la diligencia antecedente, y encargo que se le tenía hecho a este Comisario informó: Que el porte de esta reo, que había observado algunos meses hacía, y tenía averiguado; era el de asistir al Santo Sacrificio de la Misa, y rezar las estaciones de la Vía Crucis con reverencia, y devoción a lo que aparecía; Que vestía con modestia comía con templanza, y no bebía vino, ni otro licor, que embriagase, o perturbase que se mantenía con todo recogimiento en su casa ocupada en rezar, y en los trabajos correspondientes a su sexo: Que no se le oía palabra, ni se le notaba acción que indicase otra cosa, que un Cristiano, y virtuoso porte; Que en lo exterior parecía irreprehensible, pero el interior corrompido, y viciado con muchos errores, a que adhería con pertinacia según parecía de las declaraciones, que contra ella se habían recibido: Que le movía a compasión esta infeliz Mujer, y que respecto a que según la diligencia antecedente se allanaba a comparecer ante él, si este Tribunal lo tenía a bien, se tomaría el trabajo de hacerla conocer sus errores, y detestarlos, dándola la correspon-

²¹ Al vigésimo primero dijo: Que era cierto lo que se refería en el capítulo y que lo había dicho fundada en lo que había concebido en su imaginación sin que nadie la instruyera; Por lo que se retractaba de todo reproduciendo las mismas protestas que tenía hechas.

²² Al vigésimo segundo, vigésimo tercero y vigésimo cuarto respectivos a estos hechos dijo: Que era cierto lo que se refería en ellos, y que reproducía las protestas hechas, confesando, que el matrimonio es un sacramento de la Iglesia que causa gracia, y que había de haber resurrección de la carne: Que igualmente era cierto había dicho lo que se refería, por evitar el escándalo, y mal ejemplo que podía dar de que no cumpliera con la Iglesia y que el fin, que tenía en desear que la llevasen ante el comisario del Santo Oficio era cumplir con la orden que la había dado su confesor Fray Alonso Carero religioso de la Santa Cruz de Querétaro, y resignarse en lo que el expresado comisario la mandara porque siempre había gustado vivir bajo de obediencia, y no por la satisfacción de su proceder y obrar, y demás de que se la hacía cargo por el inquisidor fiscal. Y que lo había dicho todo lo referido por haberse persuadido, que era Dios quien la iluminaba, é ilustraba, pero que desde luego se retractaba, y lo detestaba como lo demás de que se la había hecho cargo. Y en la publicación de testigos reprodujo lo mismo.

diente instrucción sobre todos los Dogmas Católicos, sin que por esto quisiera dar a entender otra cosa, que el deseo, que tenía de lograr la Alma de esta desdichada Mujer, de quien tenía concebido, que tomando con eficacia, y empeño su reducción se podría conseguir.

Dados a calificar los dichos, y hechos, que van relacionados, Dijeron los padres Calificadores: Que todo cuanto esta reo decía, y sentía era una pura ilusión Diabólica, heretical blasfema, escandalosa, y ofensiva a Dios, y a los piadosos oídos de los hombres.

Con los expresados méritos fue puesta Clamosa por el referido Fiscal a los 4 de Junio de 1768 y mandadose, que por ahora, y para mejor proveer se escribiese al expresado Comisario se informase con la cautela, y disimulo correspondiente bien de personas eclesiásticas que hubiesen tratado a esta reo en el Confesionario, o fuera de él, o de otras, que de cerca la hubieran comunicado, a fin de averiguar si había padecido en algún tiempo o en la actualidad padecía lesión de potencias. Y habiéndolo así ejecutado dicho Comisario como consta del antecedente inmediato informe, se proveyó la Clamosa a los 15 de Abril del mismo año, y a los 2 de Mayo del mismo fue reclusa, y puesta en Cárceles Secretas.

Orden del Proceso

En 6, 9, 11 y 13 de dicho Mayo se la dieron las tres audiencias de oficio con sus respectivas mociones, dicho en la 1ª su nombre y apellido, edad, calidad y estado como queda asentado: Que sus Padres, Abuelos, y demás transversales, y colaterales habían sido Españoles Cristianos viejos, y que ninguno de ellos había sido preso penitenciado, ni castigado por este Santo Tribunal ni ella hasta la presente: Que era Cristiana Bautizada, y Confirmada:

Foja 7

Que había oído Misa, Confesado, y Comulgado cuando la mandaba la Santa Madre Iglesia a reserva de tres años, que no lo expresó por no habérselo permitido su Confesor.²³ Preguntada que fue ¿cómo se llamaba el Confesor, que no la había permitido confesar, y Comulgar, y por qué causa y motivo?

Dijo: Que el uno se llamaba Fray Alonso Carero Misionero de la Santa Cruz de Querétaro, Y otro don Manuel Vera Presbítero Capellán de la Ciudad de Querétaro y otro el Padre Ledesma de la observancia de San Francisco de dicha Ciudad a cuyos pies había llegado, con el fin de confesarse, por no tener de qué, porque hacía muchos años, que debía a la infinita bondad de Dios el que la hubiese reservado de pecado, sino sólo a pedirles consejo, si podría Comulgar para cumplir con la Iglesia y que el motivo, que habían tenido para no haberla permitido, que Comulgase, había sido, porque habiéndoles comunicado en el Confesionario todo lo que sentía en su interior, como decir, que la Sagrada Comunión Estaba ya hecha, puesto que lo hacía espiritualmente según lo sentía materialmente y que de este mismo modo había entendido la unión espiritual que tenemos todos con Dios, al modo que el aceite, y la cera se unen derretidos entre sí de tal modo que aun los que nacen

²³ Al capítulo vigésimo quinto en que se la hizo cargo de que no habiendo respondido si tenía o no Bula de la Santa Cruzada había faltado en parte de la verdad, como también en no haber Confesado los más años, que había dejado de cumplir con el precepto anual de Confesarse a más de los tres, que había declarado; dijo: Que era cierto respondió lo que se le hacía cargo en el capítulo y que el no haber respondido, que tenía Bula de la Santa Cruzada (que tenía, y había tenido siempre) no fue por malicia sino por olvido natural. Que pudo haber sido equivocación o mala inteligencia del clérigo el haber dicho, que había dejado de Confesarse y Comulgar ocho años por haberle dicho, que hacía como ocho años que había entendido, que se la decía que estaba ya la comunión hecha. Y que reproducía haber sido solos tres los que dejó de confesarse, por los motivos que había dicho.

y no logran la gracia del Bautismo a su entender estaban también unidos con Dios como lo estaban también los herejes, o infieles; Porque habiendo nacido todos para amar, y servir a Dios todos estábamos necesitados a servirle, y amarle como que la Criatura no tenía libre albedrío, ni voluntad propia, por lo que negaba, que la Criatura pudiera pecar, y que en el caso de que pecase, está porque así lo quería Dios, pues ella por si no era Capaz de hacer cosa alguna, por contemplarla como un vestido. Y habiéndosela procurado instruir en los errores herejes desatinos, y disparates, que había dicho, y que eran todos ilusiones dimanadas del enemigo común de nuestras Almas. Dijo, y prorrumpió en otras mayores, como es decir, que el infierno es más propia voluntad según aquellas palabras, que dijo Nuestro Señor a Santa Gertrudis, de que mortificase su voluntad, y se acabó el infierno, y que los Diablos eran nuestra propia voluntad, y que hallaba en tal disposición que estaba pronta a recibir todo cuanto Dios quisiera hacer de ella, porque se hallaba tan harta con la gloria, que había recibido de Dios, que estaba como si no estuviera en el mundo.²⁴

Y a la pregunta de qué cuánto tiempo hacía que se hallaba en esta unión con Dios, y en qué modo la conoció, y quien había enseñado todo lo que había declara en esta Audiencia Dijo: Que hacía como nueve años que se hallaba con conocimiento pleno de estar unida con Dios, habiendo entendido desde este tiempo aquellas palabras de San Pablo, que decían: Que no vivía él, sino Cristo en él, y que desde luego sería el Demonio

Foja 7v

quien la hubiese enseñado porque no había tenido Maestro alguno, que la enseñase sin libros, en que lo haya podido aprender, porque sólo había leído en luz de verdades católicas, y otros de vidas de Santos, pero que ninguno la había cuadrado como el dicho de Verdades Católicas.²⁵

Signose y Santiguándose dijo el Padrenuestro, Ave María, Credo, Salve, Mandamientos, y Sacramentos aunque no supo para qué fueron estos instituidos. Que Dios tenía dos naturalezas Divinas, y humana, porque todas tres personas encarnaron en la persona del hijo, y murieron igualmente todas en cuanto hombre, descendieron a los Infiernos, y subieron a la Gloria²⁶ Que Cristo tenía dos naturalezas Divina, y humana; Que no Hallaba ninguna diferencia en Dios, Y en Cristo, y que no podía decir si iba bien o mal, porque se hallaba tan enajenada, y encantada con el sosiego, y quietud inferior, que en si sentía que no tenía cuidado ninguno, ni pena, que la afligiese, porque la única que tenía era el pensar, que Dios se podía ofender, pero habiendo tenido una luz clara de que Dios no podía ser ofendido, ya no le quedaba, ni tenía pena alguna, ni qué desear, ni apetecer porque habiendo logrado el unirse perfectamente con Dios, que era lo único, que tenía, que desear no le quedaba otra cosa más, que Dios hiciera en ella lo que fuera su Santísima voluntad²⁷ Que las postrimerías del hom-

²⁴ A los vigésimo sexto y vigésimo séptimo respectivos a estos hechos, dijo: Que era cierto haberlo dicho así, pero que se retractaba de todo como lo había hecho en los capítulos anteriores.

²⁵ Al vigésimo octavo en que se la hizo cargo de este hecho, y en que se la hiciera declarar de nuevo, de quién eran las cartas ya mencionadas, y si había sido su Maestro y Director, dijo: Que era cierto había declarado lo que se expresaba en el capítulo y que desde luego se retractaba de ello, reproduciendo de nuevo no haber tenido Maestro alguno que la hubiese enseñado sus errores.

²⁶ Al vigésimo noveno respectivo a este hecho dijo; Que se retractaba de todo, y Confesaba no haber más que una naturaleza en Dios y que solo encarnó y murió, descendió a los Infiernos, y subió a la Gloria la segunda persona, que es el hijo.

²⁷ Al trigésimo dijo: Que era cierto había dicho lo que se expresaba, lo que detestaba como todo lo demás que sea contra la Santa fe Católica, confesando como Confesaba haber distinción entre Dios puro, y Dios hombre.

bre eran muerte, juicio, Infierno, y Gloria; Que la muerte quería dar a entender, que todos habíamos de morir; que el juicio se entendía porque hacían aquí los Confesores, o este Tribunal y otros Jueces en nombre de Cristo, y aún el mismo Cristo, como Imagen suya que éramos y que en este sentido solo era como entendía la palabra juicio, porque el juicio final, que enseña la Iglesia ha de haber después del Fin del Mundo, no lo creía ella respecto a habérsela manifestado de nueve años a esta parte, que no se había de acabar el Mundo esto es el Mundo general de todos los hombres Buenos, y demás, confesando sólo acabarse el Mundo pequeño que en sí encierra cada criatura cuando esta muere:

Que el Infierno lo tenía cada uno en lo que padecía, y la Gloria en lo que se deleitaba.²⁸

Que sabía leer, y escribir, y no había estudiado facultad alguna, ni había salido de estos reinos; Que nació en San Pedro Tolimán en donde vivió diez y siete años en compañía de sus Padres, y de esta edad se casó con dicho paraje con don Juan Francisco de Cortiguera, y Sierra natural de la Villa de Laredo en Castilla, de oficio comerciante de quien había tenido tres hijos que murieron: Que después de casada pasó a vivir a un Pueblo Inmediato al antecedente llamado Tolimanejo, manteniéndose en él como un año, y luego pasó a la Ciudad de Querétaro permaneciendo por último en esta después de muerto su Marido hasta que vino a este Santo Oficio. Que desde edad de siete a ocho años empezó a experimentar mucho gusto en la pasión, y muerte Nuestro Redentor Jesús, y deseos de padecer; y tenía

Foja 8

al tiempo de rezar el rosario con su Madre muchas, y copiosas lágrimas sin poderlas contener, ni llegar a penetrar ni conocer cuál sería el motivo, pese que ahora había reflejado era motivo sobrenatural, fundada en que de ella nada podía venir bueno ni era capaz de ejecutarlo.

Y a la pregunta de estilo dijo: Que presumía fuese por lo que había dicho y declarado así en este Tribunal como a sus confesores, que de nuevo reproducía porque según la claridad con que lo había entendido, y entendía, estaba persuadida, que era ilustración de Dios; Y a la pregunta de estilo, que se la hizo en la segunda Audiencia de Oficio dijo: Que traía acordado el que sin embargo de las lágrimas, que tenía otro derramaba al tiempo que rezaba el rosario, llegó a experimentar desde esta misma edad una melancolía tan fuerte, que parecía rabia, la que era mucho mayor si había gemes, y que solo retirándose, y separándose de ellas a su cuarto, y leyendo la Pasión de Cristo vida nuestra hallaba alivio, y muchos gozos espirituales, y que de este modo estuvo hasta de once o doce años a esta parte, que se le quitó totalmente con la unión de Dios en que se hallaba. Que estando ya ajustado su matrimonio, sintió como que le hablaban, y decían lo que había de padecer en el matrimonio, y que así lo experimentó. Y a pregunta, que se la hizo Dijo; que percibió claramente la decían, que el Marido con quien se casaba había de ser celoso, y enamorado, y que así lo experimentó, pues a los ocho días de Casada, la dio su Marido un Bofetón sólo por haberla encontrado con un hermano suyo parados en media Sala, con el motivo de haber pedido a la declarante un poco de papel para Chupar: Y que como siete años vio y notó, que dicho su marido estuvo amancebado con una Mujer de quien experimentó muchas burlas, y dicterios, pero que todo lo llevó, y sufrió por Dios, sin embargo de los muchos pensamientos y tentaciones, que la venían para vengarse de ellos, pero que los procuró desechar con la consideración de que había de Comulgar a otro día, y no quería perder el mérito grande que contemplaba lograba en esto para con Dios, a quien pedía le diese conocimiento,

²⁸ Al trigésimo primero Que es cierto Dijo lo que se expresa, y que lo detesta reproduciendo sus protestas.

y verdadera contrición de sus pecados. Y que su mayor dolor, y tormento era el contemplar, que se ofendía a Dios. Y a la pregunta de estilo que se la hizo en la tercera Audiencia de Oficio dijo: Que traía acordado, que habiendo padecido el año el año de [17]39 un fuerte tabardillo, que la puso en términos de morir, y la tuvo privada de todos su sentidos exteriores observó y notó, que su interior lo tenía libre, y expedito; Y que habiendo salido libre de este accidente hizo propósito en su convalecencia de mudar de vida, y seguir la mortificación, y que para ellos empezó a ayunar y a mortificar los sentidos exteriores, y consiguió el poder ayunar por tiempo, y espacio de veinte y cinco años a reserva de los Domingos, y algunos días, que no la permitieron sus confesores, y seis meses más haber hecho concepto de que estaba embarazada, lo que atribuyó a especial

Foja 8v

al favor de Dios así por la suma debilidad, y falta de fuerzas con que se sintió después de dicho accidente como porque en ocho años antes no había podido ayunar, ni un día, unas veces por hallarse embarazada, y otras por hallarse falta de fuerzas. Que el año de cuarenta había hecho una Confesión general con el padre Fray Juan Saldaña del Colegio de San Fernando de esta Ciudad de México, y que como a los quince días de haber hecho otra confesión, experimentó una noche estando una noche ya acostada sola con un hijito suyo, y apagada la luz, el que se le apareciere crucificado Cristo nuestro Bien, y que cuando creyó verle severo, le halló tan benigno, y suave, que no tenía palabras, con qué explicar lo que sintió su interior, y que sólo podía decir, que no se atrevió a levantar los ojos para mirarle, y que volvió a hacerle presente sus pecados y pedirle misericordia de ellos, haciéndole nuevos propósitos de la enmienda de su vida, y que no sabía si se quedó dormida después, pero que a otro día por la mañana halló la almohada empapada en agua, y sumió tales efectos con esta contrición sobrenatural, que creyó hizo, que por tiempo, y espacio de seis meses, no pensó en otra cosa; Y sintió tales efectos, y lágrimas en todo el dicho tiempo, que se vio precisada a retirarse de la vista de su Marido, y gentes para no darles en qué maliciar.²⁹ Nota S.³⁰

En 21 de Julio se la puso la Acusación por el referido Inquisidor Fiscal compuesta de 37 capítulos, y a la pregunta, y monición de estilo, que se la hizo dijo: Que desde el año [17]41 habiendo ido un día a la Iglesia a oír Misa, la pareció haber visto un bulto que rodaba, y tropezando con él, la causó tanta risa, que tuvo que cubrirse con el manto, y que habiéndolo consultado con su confesor, este la mandó procurarse la presencia de Dios, valiéndose de la intercesión de San Miguel diciendo una noche a Dios con este fin.

Dios mío, y todas las cosas: Y de repente vio un diluvio de luz que la dejó anegada en la presencia de Dios, y con una humillación, que quería andar de rodillas, porque veía a Dios en todas las cosas, de que resultó quitarse las galas, y todos adornos, hasta los aretes, medias, y hebillas de los

²⁹ Al capítulo trigésimo segundo y siguientes hasta el final en que se la hizo cargo de estos hechos Dijo: Era cierto haberlo referido según, y como se expresaba con ellos sujetándose en todo a lo que este tribunal la ordenara, y mandara reproduciendo de nuevo todas las protestas, que anteriormente tenía hechas.

³⁰ (Nota S) Que habiéndose la hecho cargo en el capítulo trigésimo sexto de este hecho, y de la contradicción, que de él resultaba con lo que antes tenía confesado de que no había pecados y que por consiguiente era notoriamente embustera, ilusa, herética, apóstata y Alumburada: Dijo: Que era cierto, declaro, lo que refería el capítulo y que ella lo dijo según, y como lo había parecido pero que desde luego se retractaba, y que se sujetaba a lo que el tribunal la ordenara haciendo sólo presente, que era visión, ilusión, o sueño la tuvo muy a los principios, y en tiempo en que todavía se reconocía con algunas culpas, y pecados, por lo que no hallaba en que estuviere la contradicción que se la hacía cargo.

Zapatos, en cuyo estado se había mantenido hasta ahora en la misma presencia de Dios sin tener oración detenida porque en ella siempre se hallaba con sequedades; Y que las que tenía, y en que lograba consuelos, y vistas, era cuando estaba ocupada, cuyo ejercicio había tenido desde que era pequeña, y que no se acordaba cómo se llamaba el confesor, que la había dicho esto, aunque la parecía era un Carmelita llamado Fray Juan. Que hacía 15 años, que estando oyendo Misa en la Iglesia con mucha devoción, la pareció que tenía atado junto a sí un bulto, y sintió, que la desnudaban espiritualmente y que voló el dicho bulto, que parecía un animal, y cuando el vuelo era como si la hubieran quitado una tumba, y que el efecto de esto fue, que siendo antes muy inclinada a la oración vocal, y a leer Libros de devoción desde este caso, ya no podía, antes era llamada a la oración interior y veía como un libro en que estaban escritas grandes cosas, que el exterior no percibía porque el señor le declaraba en lo interior, y así veía a Dios en todas las cosas, y se hallaba con un género de quietud, que nada era Capaz de alterarla, y que en este estado se hallaba a la presente.

Y habiéndosela recibido el juramento acostumbrado de decir, y responder verdad a los cargos de la acusación. A su cabeza Dijo era la contenida en ella, y la que había dicho, y cometido lo que se expresaba en dicha acusación, y que lo había creído, y tenido hasta ahora por haber estado persuadida a que todo era

Foja 9

inspiración de Dios, e influjo suyo; Pero que entendía de que todo cuanto había dicho así a sus Confesores como a este Tribunal en sus Audiencias de Oficio, y tenido y creído como cierto, y verdadero, eran herejías formales, gravísimas blasfemias, y horrendos errores contra la Fe, y contra lo que tiene, cree profesa, y enseña Nuestra Santa Madre Iglesia Católica Romana, los detesta, abomina, y reprueba, protestando como protestaba, que no quería otra cosa más que lo que fuese del servicio de Dios podía verle, y gozarle en la Gloria, sujetándose para ello a todo lo que se la impusiera tuviera o dijera debía creer y detestar.

Al capítulo primero Dijo: Que era cierto haberla criado y educado sus Padres en la religión Cristiana, y que el haberse separado de ella, no había sido con pleno conocimiento ni malicia sino sólo por mero influjo, e inspiración, que para ello había estado persuadida tenía dimanada, y que lo había manifestado vastamente a sus Confesores porque tenía presente haberles dicho, que no sabía si era bueno o malo, y que en este mismo concepto había estado hasta la presente, que se la había convencido, y hecho ver lo contrario.

Al quinto en que se le hizo cargo, de que este modo de desvariar, y proferir los desatinos, y herejías, que se la habían hecho cargo en los capítulos antecedentes, no podía menos de provenir en esta reo de influjo del Demonio, o de alguna instrucción particular, que la hubiese dado algún hereje con quien hubiese tratado, y comunicado frecuentemente por escrito, y de palabra, y sido tal vez su director, como parece se percibía de las cartas que constaban en los autos desde el folio octavo hasta el 89, borradas las firmas con notable malicia etcétera. Dijo que nadie la había aconsejado las proposiciones antecedentemente dichas, sino que todas las habían sido influidas, y las había concebido ella según se la habían representado algunas veces rezando, y otras en conversación por las especies, que oía: Que las Cartas, que se ve citaban en el capítulo y reconoció era escritas por el Padre Fray Francisco Villanueva religioso Franciscano de la Provincia de Michoacán ya Difunto, quien se las escribió estando una vez en Querétaro, y otras en el Pueblo de San Francisco Tolimanejo: Que no tenía más papeles de él, ni de otro de sus confesores: Que la misma confesante borró las firmas de otras cartas sin malicia alguna, y solo movida de que la carta, que está al folio 82 la previno, que no diera cuenta de la orden

que le daba, ni de las resultas a otro confesor sin licencia suya; Que aunque se había confesado con varios Confesores, no tenía presente haberles tratado de estos asuntos con otros, que con los que había declarado en la Audiencia de oficio, y que todos uniformemente la habían otro, que sus especies eran alusiones, y herejías, pero que cuando se confesaba con el Padre Villanueva no trataba de estas cosas si no sólo de mortificaciones.

Al capítulo final dijo: Que confesaba el cargo, que se la hacía, y conocía había vivido engañada del Demonio porque se la había hecho ver clara su ilusión: Por lo que desde luego abominaba, y detestaba todo cuanto hasta ahora había tenido, y obrado, protestando la enmienda, y sujetándose a cuanto el Tribunal la ordenara porque su ánimo nunca había sido otro, que el de vivir, y morir en la Santa fe Católica, que enseña la Santa Madre Iglesia Católica Romana, allanándose, a que si se la probara reincidencia, se la castigue con todo rigor etcétera.

El 1º de Agosto comunicó con su Abogado la dicha Acusación, y se recibió esta carta a prueba.

En 8 del mismo se la dio la Publicación de testigos, y bajo de Juramento Dijo; y respondió lo que ya queda anotado en sus respectivos lugares reproduciendo nuevamente todas las protestas que tenía hechas, y hacía de detestar cuanto hasta ahora había tenido, y creído contra Nuestra santa fe y religión, siendo su ánimo vivir y morir en Nuestra Santa fe Católica, y Sagrada Religión

Foja 9v

y sujetarse en todo, y por todo a lo que este Santo Tribunal la ordenara, y mandara.

En 11 de Septiembre (estuvo enfermo el Abogado, y por este motivo no se pudo practicar esta diligencia antes) comunicó la publicación con dicho su Abogado, y con su acuerdo, y parecer dijo: Lo que consta al folio 121, vista que se tendrá presente por ser muy del caso.

Y vistas por el Tribunal las diligencias practicadas contra esta reo, las Audiencias de oficio, y sus confesiones en respuesta a los cargos de la acusación, y publicación de testigos, y la defensa de su abogado, se proveyó auto, mandando, que para mejor instruir el proceso, y evitar cualesquiera inconvenientes que pudiesen resultar en la Consulta que se debía tener para la votación de esta Causa se citasen antes los Reverendos Padres calificadores, que habían dado su dictamen, y parecer anteriormente y se les leyese supremo nomine desde las Audiencias de oficio hasta la conclusión de la Causa, para que reconociendo por ello las circunstancias de la reo, estado de potencias, motivos, y casualidades de sus errores, diesen y expusiesen su parecer sobre el grado de pertinacia que tuviesen, especialmente sobre si sus error era completo, y la constituía hereje formal.

Y habiéndose citado para el efecto a dichos Reverendos Padres calificadores, dada cuenta por el nuncio de este tribunal de que el reverendo padre García del orden de San Francisco se hallaba ausente de esta corte, y que no se restituiría tan breve, y ordenándose, que para evitar los graves perjuicios, que se podrían irrogar a esta reo en la demora de su causa, y prisión se citase al Reverendo Padre Figueroa Calificador del mismo orden a quien se le instruyese de los demás antecedentes, Y habiendo con efecto comparecido a la Sala de este Tribunal el 22 del expresado mes de Septiembre e instruídose, y hechos cargo de todo cuanto resultaba contra esta reo, sus confesiones, y respuestas con la de su Abogado: Dijeron: Que para poder dar su dictamen con más fundamento, les parecía conveniente, que este Santo Tribunal mandase subir a esta reo a la Audiencia para hacerla en ella las preguntas, que les pareciere conducentes a dicho efecto: Y habiéndose así ejecutado, y héchola las preguntas que tuvieron por conducentes a su interno y enterados a su satisfacción de sus respuestas, y de cuanto se les había leído de la causa: Dijeron: Que darían por escrito el dictamen, que habían formado, pues para ponerlo con aquella claridad, y formalidad, que correspondía en virtud de las respuestas que

había dado a sus preguntas, y demás que habían observado en ella necesitaban de algún tiempo. Y habiéndolo ejecutado a los 19 de Octubre del mismo año fundaron larga, y difusamente que esta reo había adherido con grave, y clara pertinacia a los errores cualificados en el parecer que habían dado el 20 de Mayo en esta misma causa.

Lo que se hizo saber al referido Inquisidor fiscal.

Foja 10

á la acusación y publicación se ha reducido a reconocerlos como tales sujetándose al dictamen del Tribunal y manifestándose convencida con las razones, que antes en las Audiencias se le han dado por el presente Señor Inquisidor.

Dijo: Que luego que vio las armas de este Santo Oficio consideró, que el brazo con la Espada era para defender la Santa Cruz, que está sobre el mundo y toda nuestra fe Católica representada en ella, y que no siendo otro su ánimo, que sujetase a seguir nuestra Santa fe Católica, creyendo, y teniendo por indivisible lo que esta nos enseña; y detestar como detesta todo lo contrario, aún ha tenido a bien el venir a este Santo Oficio por que el Inquisidor le ha documentado, y quedado como queda sujeta a lo que de ella dispusiere porque siempre ha deseado quedar fija en nuestros Dogmas Católicos, añadiendo, que en vista de dichas armas se le representó y representa, que sujetándose a lo que nos da a entender se afirma su fe se solicita su Esperanza, y se aumenta la caridad, que desea tener a Dios, porque el brazo con la espada le está dictando, que es para defensa, y castigo de los rebeldes en que no quiere persuadir la susodicha, ni hace juicio, ni hace juicio, que jamás haya tenido tal intención, sino la contraria.

Lo cual oído por dicho su Letrado siguiendo lo que dejó suspenso Dijo: Que repetía las gracias a Dios por sí, y por la reo de haberla traído a este Santo oficio para apartarla de los citados errores materiales, reducirla a las buenas intenciones, que siempre ha tenido, y poder ya con seguro pedir a Dios repetidas misericordias para su remedio.

Para la votación de esta concurrieron en consulta que para ello se tuvo el día diez y seis de enero de setecientos y setenta, Padre Inquisidor Licenciado Don Julián Vicente González de Andia, el Provisor Ordinario de este Arzobispado Licenciado Don Dionicio de Rocha, y los Consultores Don Antonio Rivadeneira y Don Francisco Leandro de Viana Oidores, y en ella el Inquisidor Ordinario, y Consultor Viana Dijeron conformes, Que a esta reo se le leyese su sentencia con méritos en auto público de fe, estando en forma de penitente sin coraza; Que abjurase de vehemencia la sospecha que contra ella resultaba de su proceso; que se la relevase de la vergüenza publica y azotes; Que fuese puesta por tiempo de seis años en uno de los Hospitales de mujeres de esta corte, el que se le señalase por el Tribunal; Que se la desterrase de las Cortes de Madrid y México y de la ciudad de Querétaro por tiempo de diez años veinte leguas en contorno incluso en ellos los seis de su destino, que hiciese

Foja 11

una confesión general dentro de tres meses, presentando certificación de su Confesión de haberla hecho; Que en las Pascuas del primer año confesase y comulgase sacramentalmente y en los Sábados de él rezase una parte del Rosario de Nuestra Señora la Virgen María. Y el Oidor Consultor Rivadeneira Dijo: Que no dudando de los delitos, y su cualidad como heretical, y sólo si dudando de la persona de la Delincuente, para calificar si había sido su reincidencia voluntaria, estimaba por preciso, se calificase si esta reo había obrado con voluntad plena, o en qué grado, respecto a las enfermedades, que constan de la causa haber padecido, y penitencias desde sus tiernos años; Y que para esto era necesario que los peritos en el arte de la medicina, a quienes sólo podía tocar, declarasen

con conocimiento de esta Causa y de la reo, si las enfermedades que se decía haber padecido eran tales como también las penitencias que pudieran haberla reducido a tal grado de debilidad, que por él pudiera venirse a probar por más o menos tiempo de la libre voluntad necesaria para la culpa, y mucho más para la culpa pertinaz. Y que sin estas previas diligencias, no se atrevía a formar juicio para su sentencia, principalmente si fuera contentiva de abjuración de vehemencia según la práctica común de este Tribunal, y de los de España.

Formase la Sentencia conforme a la pluralidad de

Foja 11v

votos, y se ejecutó en todas sus partes, destinándose a esta reo al Hospital de San Juan de Dios para el servicio de las enfermas, en donde falleció poco después con ejemplo y edificación de los religiosos, y enfermos, aplicándose al reo Fisco en pago de sus alimentos y gastos erogados en Cárceles Secretas el corto producto de sus pobres bienes, que se vendieron en Querétaro.

En el Consejo a 26 de Agosto de 1777.

(Dos rubricas)

RESEÑAS

Del closet al spa. En busca del placer homoerótico

Juan de la Cruz Bobadilla.
Cuerpo, placer y deseo.
Una mirada etnográfica al homoerotismo en Aguascalientes.
Universidad Autónoma de Aguascalientes.
México. 2021.

*Salvador Camacho Sandoval**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES

Desde hace algunos años, Juan Bobadilla se ha involucrado en una aventura académica y personal que ahora ha dado como uno de sus productos importantes este libro, el cual, además de ofrecer conocimientos nuevos e interpretaciones nada fáciles de una realidad compleja sobre prácticas homoeróticas en un lugar especial de la ciudad, también es un texto testimonial valiente y retador. El autor forma parte de ese pequeño grupo que ha abierto un campo de estudio en la “provincia mexicana” y ha sabido, mejor que muchos, combinar de manera congruente sus intereses académicos con su activismo social y cultural.

Bien lo dice al inicio del libro: en un ambiente conservador, hay realidades que llaman la atención y que nos ponen a revisar nuestra narrativa y forma de ser, pensar como habitantes de Aguascalientes, una entidad cuya

* camacho_sal@yahoo.com.mx

capital conserva el orden de la “gente buena”; un orden sostenido, entre otros factores, por una “cultura de la simulación, que guía el accionar político y que deriva en el *juego de las apariencias* que la sociedad en general articula” [52] y que se fortalece con una alianza de poder en el trinomio: gobierno, empresa e Iglesia católica.

La investigación que se concreta en este libro se realizó influida por el trabajo que realizó uno de sus colegas en la ciudad de Puebla. A partir de ahí, escogió un *spa* a la orilla de la ciudad y se puso a trabajar. En un principio, el autor nos contextualiza su objeto de estudio y se apoya en otras investigaciones: las revisó, construyó categorías y elaboró un marco de referencia que ayuda a comprender su enfoque y sus resultados. De esta manera, tenemos en este libro información importante sobre el origen y evolución de la vida pública *gay* en México y Aguascalientes; los discursos e imaginarios sobre el deseo y placer, como bases para discutirse; el lugar de reunión de personas que buscan experiencias sexuales libres y el análisis del perfil de sendas personas, sus interacciones, prácticas y discursos, para así llegar a comprender la complejidad del mundo en que se desarrolla un conjunto de experiencias que dinamizan “el cuerpo, el placer y el deseo”, no sólo de la comunidad homosexual, sino también de varones heterosexuales que exploran y se animan a tener experiencias nuevas.

Metodológicamente, Juan Bobadilla hizo observación participante, experimentó vivencias homoeróticas, tuvo entrevistas a fondo con tres personas asiduas al vapor y una serie de conversaciones informales con otras personas que frecuentan el lugar. Durante tres años visitó el *spa* por periodos de cuatro a cinco meses continuos, en forma semanal, procurando variar las visitas de día y hora. El trabajo etnográfico fue nodal porque la observación y el involucramiento personal permitió dar cuenta precisa del espacio y los sujetos en sus experiencias y narrativas íntimas. El autor se encontró con el dilema de si participar o no en la dinámica que implicaba su objeto de estudio: analizó las ventajas y desventajas de involucrar la subjetividad en su trabajo de campo y, finalmente, lo hizo. Leyendo sus crónicas (auto) etnográficas y el análisis que de ellas hizo, podemos concluir que fue un acierto que se involucrara porque vivió desde adentro el “oscuro objeto del deseo” y lo pudo conocer, analizar y mostrar en este libro. Además, lo disfrutó.

El orden social y su cultura de doble moral —incluso homofóbica— en Aguascalientes, como en otros estados del centro occidente del país, son desmontados y desmantelados en este libro, además se hace con el conocimiento riguroso, agudo y certero que ofrece una investigación seria y fundamentada porque toca una realidad que expresa sus contradicciones, pues, por un lado, se ocultan y reprimen social y moralmente expresiones

sexuales “atípicas”, pero, por otro, en lo oscuro y semiclandestino hombres casados con familia que suelen cumplir los mandatos morales del catolicismo, también frecuentan espacios como este *spa*.

El autor desde sus primeros estudios ha buscado “abrir mentes” y uno de sus medios privilegiados es la investigación. En este libro se “profundiza en el sentido social productivo del sexo, situado a partir de prácticas sexuales e interacciones sociales entre varones usuarios de un *spa gay* de Aguascalientes” [23]. Y, asumiendo que, como dice Oscar Wilde, “la única manera de librarse de la tentación es ceder ante ella”, Juan Bobadilla desnuda a los sujetos para comprender qué piensan, qué desean y qué sienten en ese lugar de cuerpos, deseos y placeres. El *spa* es un lugar de encuentros libres y sin la prohibición que se tiene afuera. Algunos visitantes llegan tímidos o resueltos a hacer realidad sus fantasías, dejando atrás prejuicios y temores. El lugar es un PUPI (es decir, un lugar público de intercambio sexual) y se ha construido para que los usuarios se sientan cómodos. Así lo dice textualmente su propietario:

Cada vez que yo hago algo es con ese afán de que la gente perciba que aquí tiene un lugar donde puede ser él y donde puede sentirse en paz [Y él objetivo se cumple, porque] cada vez que la gente sale, en la puerta me dice: “me gustó la experiencia, me gustó tu lugar [...] El *spa* cumple ese papel, de abrir mentes [230].

El *spa* se ha construido para crear un ambiente de confianza y relax, tiene vapor y sauna, también chapoteadero, bar, cuarto de masaje, privados, una sala pequeña para proyectar videos y un cuarto oscuro para quienes gustan explorar cuerpos desnudos sin ser vistos. El propietario, además, procura realizar actividades de interés como clases de yoga, aunque lo que mejor le resulta son las fiestas de vez en vez, aprovechando los días de celebración como el Día de Muertos o el Año Nuevo, donde se contrata a un *strepper* o se rompe inocentemente una piñata. Todo es válido en la medida que permite acentuar el entretenimiento, la alegría y favorecer los encuentros homoeróticos. De cada uno de estos lugares y actividades en el *spa*, el autor del libro los describe, los analiza y los interpreta.

En este lugar se socializa, se hacen amistades y se inician noviazgos, hay quienes dicen que allí, incluso, puede comenzar una relación de amor. El autor, quien observó y gustó del lugar, afirma que los sujetos integran un símil próximo al de una cofradía, la cual permite explorar la sexualidad en un espacio particular y señala que es a partir de la sexualidad que los clientes del *spa* socializan y articulan nuevos modos de relaciones y organi-

zación social entre varones. Existen otros usuarios que buscan el anonimato y son reservados, se esconden y van sólo a satisfacer su deseo sexual, sus ansias de un momento de desfogue. El tema del género está también presente en el libro, en él se apunta el universo *queer*.

El lenguaje de comunicación es la palabra, pero hay otros que suelen ser muy propios del ligue dentro del *spa*. Son rituales en donde el cuerpo desnudo en el vapor se manifiesta con acercamientos y tocamientos; fuera de allí, las miradas, las muecas, el caminar son herramientas para una comunicación en silencio, pero entendible y efectiva. Comparando su experiencia entre la gente de Aguascalientes y Puebla, el autor concluye: “En Aguascalientes los sujetos se reservan, son discretos y permea en ellos sigilo hacia el sexo”, con diferencia de la otra ciudad donde “la espontaneidad de los encuentros ocurre en pleno pasillo, a partir de un guiño o sonrisa, y acuerdan invitarse a pasar al privado de alguno” [p. 195]. En ambos lugares “nadie obliga a nadie a nada” y se asiste porque el *spa* es un refugio donde se puede experimentar con libertad y respeto a los otros.

La socialización se da no sólo porque se establece el diálogo o porque se llegan a establecer relaciones formales posteriores, sino porque en el mismo encuentro de cuerpos, mediados por el deseo y el placer, en una atmósfera de permisibilidad amplia y relajada, se genera una dinámica de subjetividades que comparten intensiones y actos. El mismo autor, en sus interesantes y bien escritas “crónicas etnográficas”, nos narra el encuentro de quienes viven las relaciones sexuales y coexisten con los voyeristas allí presente:

En los primeros se contempla el deseo no sólo de entablar un encuentro sexual placentero, lo cual se evidencia por su actitud y exclamaciones, también se aprecia un gusto, un placer por ser vistos, por ser observados mientras tienen sexo, por ser, de algún modo, actores sociales que representan en forma pública y compartida los modos y efectos del sexo en varones, haciendo explícito y tácito dicho *performance* [214].

En estas relaciones y en todo el espacio del *spa* está siempre presente el falocentrismo, retomando ideas de Derrida, que acentúa en los hechos una cultura que va mucho más allá del lugar y es reflejo también de lo que se vive en la sociedad. En el *spa* circula el protagonismo del macho que controla, el que merece admiración por su cuerpo y, más precisamente, por esa parte de su cuerpo, porque el falo evidencia el empoderamiento del varón y, desde una mirada freudiana, se explica la constitución subjetiva de lo sexual y lo psíquico. En otra de sus crónicas etnográficas, el autor da cuenta de la centralidad del falo:

El pene (en el *spa*) pasa a ser objeto de ostentación y presunción, de lucimiento, de portar con vanidad y orgullo aquello que se tiene en atributo. El culto al falo se hace presente y se valida en función de las miradas, de la celebración y el reconocimiento a la virilidad, a la masculinidad encarnada en un miembro que es objeto de deseo, envidia y posesión [215].

Ante tan exaltada apreciación, por tanto, el fracaso es rotundo cuando hay disfuncionalidad, ineficiencia y carencias en este “atributo” codiciado entre quienes asisten al lugar.

Las apreciaciones que se hacen al cuerpo humano en su conjunto y a la sexualidad que con él se vive están filtradas por nuestra cultura y por esto es difícil evadir las influencias de posturas y acciones discriminatorias, cosificantes y mercantilistas, impuestas por el mundo del mercado capitalista y neoliberal que vive el país dentro de la “aldea global”. Así, lo que se ve y vive afuera también se ve y se hace adentro del *spa*: si quienes asisten allí son de clase media, escolarizados, muchos de ellos de esta región centro occidente de piel clara, no es casual que se rechace al pobre y al de piel oscura. Dentro del modelo de “cuerpo ideal”, que imponen los medios de comunicación y las redes sociales, es frecuente la marginación que viven las personas obesas y las que por su avanzada edad ya han perdido fortaleza y figura corporal. Dentro de la comunidad *gay* que asiste al lugar también suele rechazarse al travesti, al “oso” y, entre otros, a quienes son demasiado afeminados. En este sentido, en el *spa* se reproducen jerarquías normativas de poder y procesos de discriminación y exclusión. Textualmente señala:

Es una realidad incuestionable que la posmodernidad ha traído consigo redefinir y resignificar nuestras relaciones sociales, supeditándolas en función y relación de consumo y el sexo no resulta excluido a ello... En el *spa* el sexo es socializado, pero también consumido y negociado desde parámetros eminentemente lucrativos, hipersexualizados y cosificantes [138-139].

Frank, uno de sus entrevistados, desde su experiencia, ratifica esta postura que el *spa* tiene “un ambiente un tanto egoísta”, afirma categórico, pues no necesariamente hay que hacer sentir cómodo al otro, no necesariamente debe haber una interrelación emocional. “Tan no te preocupas que terminas, él se va y tú también” [139], concluye.

El libro tiene objetivos explícitos, pero hay uno no escrito, que es señalar que las personas que asisten a espacios como el *spa* multicitado, bajo la mirada de Juan Bobadilla, pasan de ser objeto de estudio a sujetos de derechos, muchas veces pisoteados, sobre todo en sociedades donde se vive

la intolerancia y los prejuicios arraigados. Y al hablar de derechos se hace referencia a los derechos de reunión, expresión y de libertad de opción. Esta obra también cuestiona y rechaza sin proponérselo abiertamente los movimientos ultraderechistas que se oponen a la diversidad sexual y a sus manifestaciones, como el Frente Nacional por la Familia (FNF).

Desde esta perspectiva, este nuevo libro de Juan Bobadilla también es político y pedagógico, es una importante aportación para que exista una mayor comprensión de una realidad compleja en la que un grupo de personas vive su sexualidad a su manera y exige, con toda razón, comprensión y, sobre todo, respeto. Está hecho con profesionalismo para que tenga una amplia circulación. Sobresalen historias personales llamativas, experiencia homoeróticas que algunos jamás hubieran imaginado. La descripción de hechos controvertidos es desafiante, incluso, pareciera que el autor lo hace para retar al lector, para estremecer las mentes cortas.

La presente obra saca a la luz, con el permiso de los involucrados, una realidad semiescondida y visibiliza las prácticas de personas que se animan a vivenciar sus fantasías, a satisfacer sus deseos y a potencializar sus placeres. También tiene belleza literaria, incluso, la narrativa y los relatos de los protagonistas, en especial las crónicas etnográficas del autor, son dignos de una obra novelística, que evidencia nuevamente la posibilidad de hermanar nuevos conocimientos con el mundo de la ficción. Así que el libro es ampliamente recomendable.

Retos para la construcción del Estado plurinacional en América Latina

Consuelo Sánchez.
Construir comunidad.
El Estado plurinacional en América Latina.
Siglo XXI editores.
México. 2019.

*Umberto Lombardo Di Blasi**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. INAH

El libro *Construir comunidad. El Estado plurinacional en América Latina* es un valioso compendio sobre el tema de la pluralidad sociocultural, cómo ha sido concebida a partir de los estados y los movimientos populares de Latinoamérica en las últimas décadas, al mismo tiempo que analiza el impacto y alcance de estos movimientos en sus respectivas reformas jurídicas y constitucionales.

En cada uno de los nueve capítulos de esta obra se ofrecen argumentos informados sobre las experiencias reales de los pueblos promotores de la autodeterminación y de los derechos colectivos en el contexto de un modelo de Estado que, desde su conformación, los excluye en aras de una homogeneización insensible para toda cultura distinta a la del modelo occidental. También se visibilizan las formas del gobierno de tradición comunitaria como distintas maneras de ver y recrear el mundo; imposible eludir, dice la autora, que el punto de partida para una transformación de

* umbertolombardo@hotmail.com

la práctica negadora y excluyente de los Estados nacionales debe ser una crítica desde América Latina al liberalismo donde se sostiene el Estado en su organización política, jurídica y jurisdiccional.

El capítulo 1 informa sobre la población originaria (más de 350 millones de personas) que actualmente habita territorios colonizados en condiciones de opresión y privación de sus derechos como pueblos. Estas “minorías políticas” han levantado la voz con el objetivo de sostener y reproducir formas de vida originarias y desde allí abocarse a la lucha por la autodeterminación, el reconocimiento de los derechos colectivos y una transformación socio-política, como respuesta ante la presión capitalista expresada en las políticas neoliberales.

También trata la relación que guarda el activismo político de estos pueblos con los organismos internacionales: el reconocimiento formal de su derecho a la autodeterminación y organización, porque son poseedores de una lengua, territorio, descendencia y pasado común; y es que el conjunto de tradiciones, costumbres y herencia cultural, señala la autora, los legitiman como grupos nacionales, incluso oprimidos por una nacionalidad dominante.

El carácter de pueblos indígenas es distinto de las otras minorías nacionales; para ello la autora propone un concepto de comunidad a partir de una definición de cultura como factor de unidad y eje de las formas de apropiación del territorio de los grupos. En este sentido la diversidad es entendida como una disposición distinta de consensuar la convivencia interna y la relación con el conjunto de la sociedad nacional y global, basada en el diálogo y la solidaridad intercultural; es un valor potencialmente emancipador en el proceso de autorrealización de la comunidad y de su autogobierno.

El pluralismo étnico y nacional no entraña exigencias de separación de la sociedad nacional, más bien, pretender ser el ejercicio de la autodeterminación como derecho y la reformulación de los términos de la convivencia en función de las diversas identidades nacionales para llegar a una efectiva transformación hacia el Estado pluriétnico o plurinacional.

Para Consuelo Sánchez, a pesar de que haya padecido algún grado de alteración, aún es posible revelar una lógica comunitaria propia en las formas originarias de producción y distribución de los pueblos indígenas sometidos a las relaciones capitalistas; de allí que las diferencias históricas entre pueblos indígenas y pueblos europeo-occidentales plantean formas de pluralismo étnico o nacional sustancialmente distintas.

El capítulo 2 está dedicado a la cuestión de los derechos humanos en la escena internacional. Los organismos internacionales son portadores de una visión liberal de los individuos y de la sociedad, al grado que los

objetivos de esos derechos y su aplicación obstaculizan la justicia social o las concepciones pluralistas del buen vivir que los movimientos indígenas han defendido; porque si los derechos humanos no están para garantizar la justicia social sino para proteger la agencia humana y sus libertades, habría que cuestionar su pretendida universalidad, dado que se limita una posible escalada de los derechos humanos más allá de la protección a la persona.

Existiría una jerarquización de la agencia, de los derechos individuales sobre los derechos colectivos que se impone incluso en el campo de los valores y la moral, desde el momento que queda definido que un pluralismo moral con distintas creencias y fundamentos metafísicos y culturales, sólo sería aceptable si fuera compatible con la visión liberal.

En el capítulo 3 se analiza el multiculturalismo en el ámbito académico cuya producción teórica orienta las políticas que tratan los derechos de los grupos locales.

Al igual que el caso de los derechos humanos, el debate académico se ha decantado en una universalidad sesgada por la tendencia a justificar formas de dominación que, por un lado, apuntan a la individualización de los pueblos y a la asimilación de las culturas no-liberales y, por otro, a la negociación de algunos derechos a cambio de la renuncia a los principios y valores comunitarios.

En el debate sobre el levantamiento zapatista de 1994, por ejemplo, se desvió la atención de la opinión pública, escamoteando la cuestión de las relaciones de dominación existentes en el país al centrar la discusión en las relaciones de dominación dentro de los pueblos indígenas, que volvería impensable el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas, se harían efectivos sólo los derechos individuales –visión liberal de los derechos.

Cierra el capítulo la advertencia de diferenciar al Estado-nación multiculturalista del Estado multicultural. El primero adopta la estrategia política del multiculturalismo: reconocer la pluralidad cultural y sólo determinados derechos -los que no pongan en riesgo la estructura del liberalismo y obliguen a adaptarse al molde legal de carácter liberal. En el Estado multicultural, por el contrario, los grupos socioculturales se organizan de acuerdo con concepciones, normas e instituciones propias. En México la política culturalista que coincidió con la neoliberal de Carlos Salinas implicó la adopción del multiculturalismo.

En la globalización se observaría el mismo patrón al pretender universalizar como civilizatorio el modelo cultural occidental; una “versión local” de cultura al tiempo que se rechazan demás referentes culturales en aras de la construcción de un modelo verdaderamente universal.

Desde la antropología identificada como ciencia de las etnicidades se

ha señalado la necesidad de “descolonizar” Latinoamérica de los referentes de las teorías del progreso, de la modernidad, de la posmodernidad y recientemente del multiculturalismo, por llevar implícita una concepción universal de valores occidentales que ha incidido en las estructuras del conocimiento y de las instituciones académicas, conduciendo también a que las modalidades de abordaje de las problemáticas no respondieran a los intereses y necesidades de las sociedades latinoamericanas.

Lo propio sería explicar la diversidad cultural considerando las asimetrías en lo económico, lo político y lo social. La crítica al eurocentrismo debería apuntar tanto al análisis de la actual fase global del capitalismo, como de las perspectivas posmoderna y multiculturalista que ven las particularidades de los grupos socioculturales ensalzadas por una identidad sin correlación con los sistemas de poder económico y político. La política global está dirigida para allanar los caminos a la posesión de los recursos, promoviendo a la vez el dismantelamiento de las funciones sociales del Estado; se vuelve necesario entonces trascender las tendencias localistas y ampliar el rango incluyendo en la observación los efectos de la relación entre global y local.

Cierra el capítulo 4 el reporte, en las últimas décadas, de las transformaciones que provocaron cambios en las identidades nacionales e indígenas en Latinoamérica, sus estrategias reivindicativas en los campos de la economía, la política y lo sociocultural.

El capítulo 5 aborda el tema del colonialismo como proceso que niega la autodeterminación al pueblo sometido, establece normas, formas de organización social, conjunto de ideas y prácticas que justifican su operar y su superioridad.

La autora subraya que la política del multiculturalismo no ha ofrecido un verdadero cambio de ruta, pues aunque reconoce ciertos derechos a los grupos “minorizados” en el marco de las instituciones, principios y valores liberales, sigue suprimiendo la libre determinación de los pueblos. Plantea entonces la idea de interculturalidad tal como se ha manejado en Bolivia y Ecuador —con todo y sus límites—, en el sentido de un cambio de relaciones y un diálogo de iguales en el respeto a las diferencias culturales. También en este capítulo se ofrece una cronología de los momentos más relevantes de la descolonización del Estado en Latinoamérica a partir de la década de 1970.

Hay dos preguntas eje en el capítulo 6: ¿Hacia donde debe apuntar el proyecto del Estado plurinacional que plantea la transformación del Estado liberal capitalista y la creación de una nueva forma estatal?, ¿cuáles serían los nuevos principios, procedimientos, funciones y fines que coadyuven a la emancipación de los pueblos y a un nuevo orden civilizatorio?

Se trataría de dos procesos contiguos: la ruptura con las bases conceptuales e institucionales del Estado liberal capitalista, desmitificando la concepción racionalista y no histórica de su origen, y la identificación de las bases conceptuales e institucionales de una nueva forma del Estado, ya no ente hacia el cual el pueblo transfiere la soberanía, sino otro donde las decisiones y acuerdos sociopolíticos se toman durante la participación colectiva —un Estado plurinacional que precisa otra concepción de sociedad—, “una que revalore las configuraciones de lo comunitario, de los vínculos sociales, de la complementariedad y de la reconciliación con la naturaleza y el bien común”.

Para pensar qué principios y valores orientarían la organización de la sociedad en el Estado plurinacional se articula una reflexión sobre la convivencia entre culturas distintas, sobre cuáles serían las normas mínimas de esta convivencia para que quede asegurada la participación de todos los pueblos y que entre todos se puedan definir los “universalizables” de la convivencia.

La universalidad, elemento irrenunciable, se aprecia como resultado de las relaciones gestadas en el mismo proceso social y es concebida políticamente sobre la base de la diversidad y de lo particular. La participación política sería la que permite sortear las dificultades que presenta un mundo dividido y atomizado donde cada cultura parece estar envuelta en una capa de aislacionismo defensivo hacia lo diverso.

En el cierre del capítulo se ilustran los ejemplos de Bolivia, Ecuador y Venezuela, países donde ha habido algún avance en el tema de la redefinición de las instituciones rumbo al Estado plurinacional.

En el capítulo 7 se plantean las posibilidades de transformación por medio de una mirada comparativa entre países latinoamericanos y la relación que guardan con las nuevas institucionalidades basadas en la pluralidad y la diversidad. El ejercicio ilustra un mapa del tipo de Estado en países como Brasil, Venezuela, Argentina y México, con una organización federal en contraste con el resto de países latinoamericanos de organización estatal centralizada. Siguen los casos de Nicaragua, Colombia, Ecuador y Bolivia como países que, tras una serie de movilizaciones indígenas, emprendieron procesos constituyentes que apuntan a la autonomía de los pueblos y a la descentralización tanto del Estado como de los poderes políticos y administrativos otorgados a las entidades territoriales.

Cierra la reflexión en torno a qué tanto el Estado plurinacional y el ejercicio efectivo de los derechos de los pueblos indígenas, aún dista de superar el reto de hacia dónde orientar los esfuerzos futuros.

Los dos últimos capítulos se concentran en los temas del régimen de autonomía desde una perspectiva sociopolítica y de los derechos de

propiedad colectiva de tierras y territorios. Al no haber un modelo único, habría de prestar atención a las coyunturas históricas, evitar el relativismo absoluto y reconocer que la autonomía también se define conjuntamente a la visión *emic* de los pueblos indígenas, ya que implica una situación política y sociocultural desconocida como tránsito de un contexto de sujeción y dependencia a otro de libre decisión y determinación colectiva sobre asuntos de los propios pueblos. Se trata de un reordenamiento jurídico-político del Estado que ha quedado consagrado en la carta magna y de una transformación de la estructura política, administrativa, territorial y distributiva del Estado, que además definiría estatutos, asignación de poderes y adecuaciones institucionales con miras a garantizar también el derecho a la diferencia como expresión política de la heterogeneidad sociocultural y territorial.

En el capítulo 8 resulta sumamente ilustrativa la diferencia entre las particularidades del régimen de autonomía y el de propiedad comunal indígena como condiciones jurídicas y políticas distintas. La primera vinculada al autogobierno y al derecho público —jurisdicción en ámbito territorial—, la segunda observa una naturaleza jurídica que la enmarca a un régimen especial agrario sujeto al control de los gobiernos centrales; es por ello que la exclusión de los pueblos indígenas de las determinaciones político-territoriales del Estado ha resultado en dependencia y sujeción a los distintos órdenes de gobierno —estatal en el caso de México— tradicionalmente indiferentes a sus necesidades. El régimen de autonomía entonces modificaría la relación asimétrica independientemente de la posesión comunal de las tierras.

Destaca la conveniencia de reivindicar un solo tipo de autonomía en territorios heterogéneos para así eludir las dificultades de una autonomía monoétnica asentada en criterios lingüísticos; la experiencia de las regiones zapatistas de Chiapas en México, por ejemplo, condujo a la demarcación de territorios disconforme a su realidad socio-histórica, ya que se trata de comunidades hablantes de distintas lenguas, que comparten algunos rasgos culturales pero que han desarrollado identidades territoriales distintas.

El análisis de las múltiples escalas territoriales de las autonomías que se volvieron realidad jurídica se antoja sumamente ilustrativo: la transformación del Estado no es consecuencia obvia del otorgamiento de autonomía y considerarlas enriquece la formulación de propuestas sociopolíticas que vana instituirse en los respectivos marcos constitucionales. Por lo que el establecimiento del Estado plurinacional debe contribuir también a una redistribución justa, equitativa y democrática de poderes y recursos.

En el capítulo 9 se trata el tema de los derechos de propiedad colectiva de tierras y territorios de los pueblos indígenas y del por qué distinguirlos de los políticos que son relativos a la libre determinación y la autonomía. Se recurre a dos documentos del derecho internacional más reivindicados a la hora de hablar de derechos indígenas: el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 2007.

Explorando los alcances del Convenio 169, la autora resalta que establece derechos sobre tierras, territorios, recursos naturales y medio ambiente, comprometiendo a los estados firmantes a respetar la relación de los pueblos con el territorio en sus aspectos colectivos, culturales y espirituales. El Convenio también se ocupa del derecho a definir las prioridades del propio proceso de desarrollo y a la consulta previa e informada sobre medidas legales que prevean proyectos de explotación de recursos naturales en los territorios de los pueblos indígenas. De este Convenio, también se señalan las limitaciones significativas de todos los derechos apenas mencionados. La clave, dice la autora, está en la definición del término “territorio” contenida en el artículo 13.2 —lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados utilizan de la manera que sea— Sánchez coincide con otros en que asociar territorio indígena al ámbito regional omite considerar aquellos aspectos políticos y jurisdiccionales del territorio que facultarían a los pueblos indígenas para ejercer sus derechos al autogobierno; estas omisiones vuelven frágiles las medidas de protección del territorio incluyendo sus recursos naturales.

Será hasta 18 años después que para reparar esta omisión se emite la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2007); en ella se asevera el derecho colectivo de estos pueblos a la libre determinación y autonomía. Es en últimas fechas cuando los pueblos indígenas recurrieron a ella para sustentar su derecho a la consulta y al consentimiento libre e informado antes de que los Estados adopten medidas que les afecten.

En lo que resta del capítulo se expone la manera en cómo la legislación sobre derechos de propiedad colectiva de tierras y territorios se ha expresado en países como Bolivia, Nicaragua, Panamá y el de los pueblos indígenas del Amazonas. A esto se contrapone lo que parece una tendencia uniforme entre el resto de los países latinoamericanos, que en diferentes grados y modalidades se disponen a la creación de la comunidad agraria siempre y cuando los indígenas renuncien a sus formas culturales integrándose a la

cultura nacional como campesinos. En esta tónica, se presenta un desglose detallado de la situación en Latinoamérica, sin embargo, excedería los límites de este trabajo detallar lo que los lectores podrán encontrar en el texto original respecto de estas experiencias latinoamericanas hechas de dificultades y de contradicción de las fuerzas e intereses que conspiran contra esos procesos; actores y entes que quieren conservar los privilegios y la explotación.

La última reflexión del capítulo centra en la pregunta ¿a qué sujeto colectivo o colectividad indígena se atribuye la propiedad? La pregunta es pertinente por el hecho que las constituciones establecen los derechos colectivos de los pueblos indígenas, pero “el sujeto jurídico colectivo... no siempre corresponde con el sujeto de los derechos colectivos (esto es, con el pueblo indígena)”. ¿Qué significó esto para los distintos países latinoamericanos? Para ello se ilustran los casos de Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Colombia, así como los de Venezuela y Brasil.

CONCLUSIONES

En un mundo social cada vez más complejo y una conciencia humana cada vez más sabedora de su intervención en un campo que los académicos llaman la *construcción social de la realidad*, Consuelo Sánchez trae a discusión las modalidades de dicha construcción, al tiempo que prescribe la necesidad de discernir —acaso seleccionar— cuáles de ellas inscriben más que otras las bases del buen vivir. La autora decididamente ofrece un panorama amplio y a la vez puntual como detallado para que los lectores tengan en sus manos un acervo sobre la problemática sociocultural que hoy atañe a los pueblos indígenas —y no sólo a ellos— de Latinoamérica en este siglo XXI. Permite comprender desde una mirada muy informada las líneas de fondo de la tarea sociopolítica hacia la construcción de la comunidad y el Estado plurinacional, plausibles distintivos del buen vivir. El análisis de los caminos y dificultades de los países que han afrontado esta situación revela los alcances de las experiencias vividas en Latinoamérica y ofrece una plataforma para ulteriores reflexiones teóricas como políticas que enriquecen el debate aún en curso sobre la problemática.

Hogar de sí hogar del otro. El pensamiento de la hospitalidad de Jacques Derrida

Jacques Derrida.
Hospitalité. Volume 1. Séminaire (1995-1996).
Edición establecida por Pascale-Anne Brault y Peggy Kamuf.
Éditions du Seuil. Bibliothèque Derrida. París. 2021.

*Víctor Manuel Uc Chávez**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. INAH

L'hospitalité est poétique ou elle n'est pas
J. Derrida

En el texto que se va a leer se reconstruye y expone una de las nervaduras conceptuales que se hospeda en este primer volumen de *Hospitalité*. Desde luego, el privilegio acordado a esa nervadura excluye el abordaje de otras cuestiones –indisociables de aquella– que, ellas también, comparten morada en dicho seminario. La violencia de esta, como de toda decisión, traduce el filtro que yace en una hospitalidad que aspira a ser justa con la singularidad. Es imposible hospedar todo y a todos. La Ley de la hospitalidad no dicta recibir siempre al otro como singular sino recibir *a cada otro* como singular *cada vez*.

* uc.victor@gmail.com

I

Antes que nada, *la cuestión* de la hospitalidad.

Esto puede significar varias cosas diferentes, aunque no se vaya a tratar aquí de una cosa. En primer lugar, la cuestión de la hospitalidad como la pregunta de la hospitalidad, terrible, violenta, la pregunta *del* extranjero, dirigida a y venida del extranjero: ¿quién eres tú que quiere entrar, pasar, a mi casa [*chez moi*], mi país, el lugar al que pertenezco junto con los míos, mis prójimos y mis próximos [*proches*]?

La cuestión de la hospitalidad, en segundo lugar, como apertura hospitalaria a la cuestión misma. Se trata, en este caso, de una hospitalidad *antes* de la cuestión –comprendidas la cuestión de la cuestión y la cuestión de la hospitalidad–, más precisamente de una aquiescencia que, entre los que se llaman filósofos, amigos de la cuestión o miembros de la comunidad de la cuestión sobre la posibilidad de la cuestión [Derrida 1967: 118] –con todo lo que de preocupante hay en la idea misma de comunidad–, una aquiescencia, pues, que dice «sí» a la cuestión antes de ésta aparezca. En ese tenor, en tercer lugar, hay otra aquiescencia al acontecimiento como llegada imprevisible de lo otro y del otro, y por ello tan hospitalaria que –antes de cualquier «sí» a algo positivo–, dice «sí» a lo otro y al otro. De esta aquiescencia como “exposición hospitalaria al acontecimiento, a la venida, a la visitación del arribante imprevisible” [Derrida 2000: 83], a “lo que permanece indeterminado e indeterminable”¹. En este doble saludo, el saludo a la cuestión y al acontecimiento, diríase que una hospitalidad se anticipa a la hospitalidad que se ofrece al otro extranjero.

Finalmente, la hospitalidad como cuestión. ¿Se sabe qué es la hospitalidad? Por ahora, todavía en el umbral del umbral, sólo cabe decir, no. *No sabemos qué es la hospitalidad* [Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité]. [Derrida 2021: 20, 26-44].

II

No sabemos qué es la hospitalidad.

Esta proposición parece de entrada poco hospitalaria en su forma y en

¹ No obstante, se trata de una aquiescencia que viene precedida, a su vez, por un quizá, por una apertura a la indeterminabilidad, “el quizá de lo que *queda por* pensar, hacer, vivir (hasta la muerte). Ahora bien, este *quizá* no viene solamente «antes» de la cuestión (la encuesta, la investigación, el saber, la teoría, la filosofía); vendría, para hacerla posible, «antes» de la aquiescencia originaria que comporta de antemano la cuestión (a)cerca del otro”. [Derrida 1994: 58-59]. Los pasajes citados de las obras de Derrida están tomados directamente del francés y son traducidos por el autor de esta reseña, mientras que para el resto de los autores se citan sus obras en su edición castellana.

su gesto como para iniciar un seminario –y una reseña– justamente sobre la hospitalidad, aunque si se repara en el título con que Derrida lo impartió sorprendería quizá menos. En efecto, ahondando en el título general que enmarca los seminarios impartidos desde 1991, « Cuestiones de responsabilidad », el seminario impartido desde noviembre de 1995 y hasta junio de 1996 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, por sus siglas en francés), Boulevard Raspail, París, quedó registrado en las actas de esa institución con el título « *Hostilité / hospitalité* » [Hostilidad / hospitalidad]². Aún más, Derrida inscribió como encabezado en cada sesión de su texto el neologismo *Hostipitalité* [Hostipitalidad], neologismo del que se sirve, no obstante, sólo en dos ocasiones en la séptima sesión [Derrida 2021: 244, 253]. Aún así, el seminario fue publicado finalmente como *Hospitalité*.³

No sabemos qué es la hospitalidad y ya se la ha asociado con la hostilidad. Además, se percibe que esta proposición comporta una resonancia heideggeriana que remite al curso que lleva por título *¿Qué significa pensar?* En él, Heidegger confiesa desde el inicio que no somos capaces de pensar, lo que resulta un escándalo, puesto que el hombre ha sido definido como un ser pensante, en una interpretación zoológico-metafísica, como un animal racional, como un ser vivo o un viviente racional (*zoon lógon ékhon*).⁴ A propósito del pensar, o del no pensar, ahonda el escándalo la afirmación según la cual:

Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos. [Heidegger 2008: 17, original en cursivas].

A partir de esta sentencia de Heidegger, hay que preguntar entonces en relación con la hospitalidad, ¿se piensa la hospitalidad?, ¿se la ha pensado?, y antes que nada, ¿se sabe qué es?, y ¿le conviene esta forma de la pregunta, “¿qué es?”?

No sabemos qué es la hospitalidad. Hay al menos cuatro acepciones de esta frase. La primera de ellas se relaciona con el no saber, que no es necesariamente una deficiencia, pues su aparente carácter negativo no significa necesariamente una ignorancia. Recordaría antes bien que la hospitalidad no es un concepto que se preste a un saber positivo si bien hay un concepto

² Jacques Derrida, « Questions de responsabilité (V. Hostilité / hospitalité), en *Annuaire de l'EHESS 1995-1996*, París, Éditions de l'EHESS, 1996, pp. 511-512.

³ A este respecto y sobre la decisión que condujo a las editoras a adoptar este título, véase « Nota de las editoras » [Derrida 2021 : 10].

⁴ Entre otras referencias, véase “Carta sobre el humanismo” [Heidegger 2001: 257-297].

de la hospitalidad y un sentido de la palabra ‘hospitalidad’, desde luego, y de ello se tiene una pre-comprensión, y de lo que se tiene una pre-comprensión así, por una parte, resulta “rebelde a una identidad a sí o a una determinación conceptual consecuyente y estabilizable, objetivable” [Derrida 2021: 30]. Además, aquello de lo que este concepto es el concepto *no es*, no es un ente ni un objeto ni una cosa, sino que se trata de una “experiencia” que apela al acto y a la intención que conduce más allá del saber.

Esto último permite pensar que, en una segunda modulación de la misma frase, no sabemos qué es la hospitalidad porque la hospitalidad no es, no es un ente presente, ella se anuncia **más bien**, con frecuencia, como una ley, un derecho, un deber, una obligación, una inyunción: hay que dar la hospitalidad.

Una tercera acepción de la frase se relaciona con el tiempo y la acronía o la anacronía de un instante paradójico. No sabemos qué es la hospitalidad en el sentido de “*aún no sabemos qué es*”, siendo este “aún no” algo que queda por pensar, pero no como algo que sabremos mejor mañana, en un presente futuro, sino como algo que queda abierto a lo por venir. A este respecto, vale la pena efectuar una digresión por algunos parajes kantianos.

Por su actualidad, por su fuerza, por haber anticipado –fue escrito en 1795– lo que después se conocerá como la Carta de varios organismos internacionales encargados de vigilar que los Estados cumplan con sus deberes en materia de derechos humanos relacionados con el tránsito de personas, el escrito de Kant *Sobre la paz perpetua* sigue nutriendo el derecho a la hospitalidad, en particular su artículo tercero.

Precisamente, en ese artículo, “El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal* [subrayados de Kant]”, segunda sección, se establece que con base en dicho derecho ningún extranjero en el territorio de otro puede ser tratado como enemigo, siempre que se comporte amistosamente atendiendo las reglas del suelo que pisa. Se trata, en primer lugar, de derecho y no de filantropía, aclara Kant desde la primera línea, lo que significa que la hospitalidad universal constituye una obligación y un deber normados por la ley, no emana del amor entre los hombres como móvil sentimental sino del derecho. También, la hospitalidad es ahí opuesta a la hostilidad, de suerte que el huésped recibido es un extranjero que debe ser tratado como amigo o aliado y no como enemigo.

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad (Wirthbarkeit)* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste, pero mientras el

extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra. [Kant 1998: 27. En cursivas en el original].

Algunas consideraciones al respecto. Primero, el derecho a la hospitalidad universal es un derecho de visita y no de residencia, la estancia del extranjero en territorio ajeno no puede ser permanente ni indefinida sino temporal, de lo contrario el extranjero y con él la hospitalidad se transforman en otra cosa. Segundo, ese derecho universal en tanto derecho cosmopolita descansa en un derecho natural, el derecho a la propiedad en común de la superficie de la Tierra, y sólo de la superficie, mas no de lo que se erige o levanta encima de ésta, lo que significa que la hospitalidad en este caso está anclada a la topología del suelo y el territorio, de los que nadie puede reclamar que tiene más derecho que otro. Tercero, puesto que la Tierra es esférica y sus superficies territoriales están limitadas y separadas por mares y desiertos de arena, el derecho a la hospitalidad no puede extenderse al infinito.

Para este escrito, subversivo aún en muchos aspectos, su espíritu, lo que emana de él y el derecho a la hospitalidad universal que se inspira en él, la historia no está clausurada, guarda un por venir, pero no porque la historia no ha concluido pues sigue su curso, como se podrían apresurar a afirmar algunos, sino porque es aspirado por el por venir y se inspira en él. Por ello, porque la hospitalidad como derecho tiene un por venir, aún no sabemos lo que es la hospitalidad.

Finalmente, una cuarta entonación de la frase “No sabemos qué es la hospitalidad”, coloca el discurso sobre la hospitalidad, simultáneamente, en una encrucijada crítica de filiaciones semánticas o etimológico-institucionales y en una encrucijada aporética. Para el caso de la primera, algunas de sus (*no*) *vías* recorren el léxico de la hospitalidad en diferentes lenguas, y otras siguen sobre todo los pasos de cadenas de palabras y distinciones entre ellas que subyacen a la institución de la hospitalidad. Destaco por su importancia, en primer lugar, *hospes* y *hostis*, términos del latín constitutivos ambos tanto de la hospitalidad como de la hostilidad, siendo *hospes* el que

hospeda –porque es amo y señor del ámbito que abraza la domesticidad– y *hostis* el extranjero, mas no cualquier extranjero: con una connotación favorable puede ser el extranjero con el que se mantienen lazos de reciprocidad y con una connotación desfavorable el enemigo. Esta inestabilidad semántica aloja la hostilidad, virtual y realmente, en la hospitalidad como su per-versión más íntima, si puede decirse así. El principal referente de Derrida en estas cuestiones es el lingüista **Émile Benveniste** y su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*.⁵

Y en esta tesitura, con Benveniste y las más de las veces forcejeando con él, Derrida establece que quien recibe, quien invita (anfitrión, en español; *hôte*, en francés; *host* en inglés; *hospes* en latín), es “un sí-mismo, el mismo mismo, el mismo de la ipseidad [...] un mismo que no es la identidad y que se divide en la relación a sí, consigo [à soi]” [Derrida 2021: 239], un sí mismo envuelto en sí y vuelto a sí, que es y permanece cabe **sí, en suma**, el *ipse*, más originario y radical que el yo y el ego, trascendental o no, y del que el sujeto es la radicalización, la sobrepuja. Pues bien, este *ipse*, y con él la ipseidad, consiste precisamente en un “yo puedo”, él es ese “yo puedo”, ese poder.

Por otra parte, este *ipse*, este sí no va sin una morada, una casa, una residencia, sin un, en este caso, *chez soi* que precede y constituye al *soi*. Este *chez soi* es más que sí en sí y antes que sí. En verdad, el *chez-soi*⁶ instala al sí en una casa antes incluso de que sea sí.

[...] esta categoría del « *chez soi* » –expresión tan difícil a traducir desde el francés– es tan originaria como la del sí [*soi*]: quiero decir al respecto que si se es abierto, hospitalario a la hipótesis de que el hogar propio de sí [*chez-soi*] no es un atributo o un accidente que le ocurre o no le ocurre al sí (como si uno fuera primero sí y estuviera después en [*chez*], eventualmente en su casa [*chez soi*], hay que admitir que el hogar propio de sí [*chez-soi*] es tan originario como el sí [*soi*], co-originario con el sí [*soi*]; no se puede ser sí más que estando en sí / estando en su casa [*en étant chez soi*], y no obstante el concepto de hogar propio de sí [*chez-soi*] es más determinado, más rico que el simple sí [*soi*]. [Derrida 2021: 239]

⁵ Véase “La hospitalidad” [Benveniste 1983: 58-66].

⁶ Aunque se pronuncian de idéntica manera y se escriben *casi* igual, hay en francés una diferencia semántica entre *chez moi* y *chez-moi*. A partir de aquí dejo deliberadamente sin traducir las expresiones francesas «*soi*», «*chez soi*» y «*chez-soi*» para dejar testimonio, por un lado, de la intraducibilidad de la palabra «*chez*», y de la hospitalidad, o no, que la lengua francesa ofrece a otras lenguas, por otro.

Así, no hay *ipse* ni ipseidad sin un *chez* y un *chez soi* y, al mismo tiempo, por ello, no hay hospitalidad sin *ipse*. Ya sea este *ipse* individual o colectivo, la hospitalidad comienza siempre con él.

Ahora bien, como consecuencia de lo anterior, y para conectar con un rasgo de la segunda encrucijada, la aporética, precisamente la ley de leyes de la hospitalidad sostiene que aquel que recibe, acoge y brinda la hospitalidad, el anfitrión, no puede ser otro sino el amo de la casa, el amo de su casa [*maître chez lui*], quien debe resguardar y mantener la soberanía sobre su hogar así como sobre los bienes que ahí ofrece generosamente y abre al otro como extranjero. “Siéntase como en su casa”, “Mi casa es su casa”, “*Faites comme chez vous*” en francés, constituyen gestos sumamente hospitalarios, pero en estas situaciones la morada ofrecida no deja de ser la del dueño, amo y propietario, razón por la cual **éste puede** convertirse, por qué no, en el amo del huésped y aquellas expresiones de cortesía en meras ficciones en las que el invitado no debería creer.⁷

La aporía aquí consiste en que en el momento en que se ofrece la hospitalidad se la niega. Aún más, la hospitalidad se niega la hospitalidad a sí misma y se mantiene en el umbral que ella misma “es”. Por ello, este “es” “es” lo que hay que franquear para que la hospitalidad tenga lugar, tenga su oportunidad, su por venir. Y a rastrear y dejar venir ese por venir se dedica este seminario.

III

Precisamente, esta inhospitalidad de la hospitalidad para con ella misma o este su ser hospitalaria para con su contrario traduce una dehiscencia en la hospitalidad que la reparte entre las leyes y la Ley, lo posible y lo imposible, el derecho y la justicia, lo condicional y lo incondicional.

Por una parte, tanto el derecho cosmopolítico a la universalidad universal –él mismo un progreso en las relaciones entre Estados– como el derecho que norma, regula y vigila el desarrollo de la hospitalidad al interior de la domesticidad familiar, la sociedad civil y el Estado –la *eticidad* en la filosofía del derecho de Hegel– determinan y por ende limitan la hospitalidad. En ese tenor, además, el huésped está en todo momento sujeto a las leyes de la casa, la ciudad y el Estado que lo reciben, y en caso de no sujetarse a ellas puede y debe ser regresado a las fronteras.

⁷ Considérese que, en castellano, las expresiones “Mi casa es tu casa”, “Siéntete como en tu casa” cohabitan precisamente con su opuesto: “El arrimado y el muerto a los tres días apestan”. ¿Cómo se transforman estas expresiones en otras lenguas y en otras culturas?

Ahora bien, frente a esta hospitalidad se erige una Ley de la hospitalidad, ley incondicional por la que la hospitalidad se da a quien sea, sin importar su identidad, a quien no se le debe siquiera preguntar su nombre ni de dónde viene, si es extranjero o no, documentado o indocumentado. Una hospitalidad que se da al otro como otro y no ya como extranjero, que se otorga incluso si no se solicita, que hace del que la ofrece el invitado de su invitado y de éste el anfitrión de su anfitrión. Esta hospitalidad, por ser incondicional, no está sujeta ni al derecho ni a las leyes de la hospitalidad. Y cabe considerar, además, que no se limita a lo humano, no es antropológica, ni antropocéntrica, no gravita en torno a lo humano, ya que puede y debe ser otorgada a cualquier otro –ahí donde cualquier otro es completamente otro [*tout autre est tout autre*]⁸. Incluso, por qué no, lo que abre una terrible y grave cuestión, es una hospitalidad que se ofrece a los que *ya* no están y a los que *aún* no están, humanos o no... cohortes de espectros.

Esta hospitalidad no se somete al derecho, no pasa por el derecho sino que pasa del derecho. Es la hospitalidad como justicia, ahí donde la justicia está más allá del derecho. Es hospitalidad pura, absoluta, hiperbólica.

Entre una hospitalidad y otra se constituye una antinomia. Una hospitalidad que suscribe el derecho y otra que lo transgrede. Una hospitalidad ofrecida al extranjero y una hospitalidad abierta a cualquier otro como completamente otro singular. No obstante, cada uno de ellas contiene su propio principio de ruina y de implosión en ella y por ello se reclaman y se llaman mutuamente.

Por una parte, la hospitalidad como derecho corre el riesgo de convertirse en su contrario y por ello derivar en hostilidad. De ahí que para evitar este riesgo y ser justa esta hospitalidad haga un guiño, una llamada, a una hospitalidad pura. Sin embargo, en este caso, ¿qué impide que esa hospitalidad justa, absoluta, hiperbólica e incondicional se pervierta y se convierta en una locura? En este caso, el riesgo es no saber ya quién es quién, quién da la hospitalidad y quién la ofrece, ni siquiera identificarla o reconocerla como hospitalidad, y al no saber ni qué se da ni a quién, ni quién ofrece y quién recibe, la hospitalidad se desvanece y autodestruye. Esta hospitalidad corre el riesgo así de crear una situación en que nadie recibe a nadie ni da nada, sobre todo no un lugar determinable a alguien identificable. Puede incluso abrir el espacio de una violencia pura que le haría perder hasta su sentido, su apariencia y su fenomenalidad de hospitalidad [Derrida 2021: 87]. De ahí que para evitar esa perversión y esa locura ella deba recurrir al derecho y a las reglas, a las leyes de la hospitalidad. Pero el colmo

⁸ Véase *Donner la mort* [Derrida 1999: 114 y ss].

de la aporía, si se puede así, es que esta hospitalidad como derecho también está habitada por su pervertibilidad. Como si la pervertibilidad habitara la hospitalidad sin más, la justa y la de derecho.

Esta antinomia insoluble y no dialectizable entre la Ley y las leyes de la hospitalidad no opone dos regímenes de ley sino que las implica y complica su relación: se excluyen y se requieren, se transgreden y se llaman una a la otra, siendo una la llamada de la otra. Mas en esta coimplicación yace una oportunidad para la hospitalidad:

[...] la hospitalidad condicional que no es la hospitalidad incondicional o hiperbólica, no merece su nombre de hospitalidad sino en la medida que se deja orientar, guiar por una idea de la hospitalidad absoluta. Por tanto, se tiene ahí una extraña polaridad entre estas dos hospitalidades que de una cierta manera no hacen sino una. Y sin cesar –es la dificultad política– hay que crear leyes, transformar leyes, procedimiento determinantes, determinables y determinantes que organizan la hospitalidad, que la limitan por tanto, sin perder de vista el ideal de hospitalidad, la hospitalidad absoluta. La hospitalidad absoluta es necesaria sin perder de vista que si no se le da un cuerpo de leyes efectivas, un cuerpo jurídico y político, esta hospitalidad absoluta corre el riesgo de no ser sino una utopía, un sueño, o peor, un lugar de relaciones salvajes y bárbaras en que el amor se vuelve odio. [Derrida 2021: 183]

Esa coimplicación entre el deseo de hospitalidad pura y la hospitalidad condicional y condicionada exige determinar entre éstas unos esquemas intermedios que permitan, por un lado, responder la pregunta ¿qué hacer?, y por otro, paradójicamente, *haciéndole derecho*, que la hospitalidad absoluta e incondicional se vuelva tan habitable como sea posible e intervenga concretamente en la condicionalidad de la hospitalidad y tengan lugar otras leyes, otra idea de la ciudadanía, otro derecho internacional y otra democracia [Derrida 2021: 171, 222, 272]

IV

En dirección a esa oportunidad que tiene de ser más hospitalaria consigo misma, hay que dar un paso más y cruzar el umbral de la hospitalidad.

Se indicó que no puede haber hospitalidad sin un sí que sea él mismo el mismo reafirmando su dominio y su ser cabe sí en su casa u hogar propio. Ahora bien, este *ipse*, este sí, este mismo no puede ser sí mismo sin la casa, la morada, el hogar propio en que habita, mora y reside, sin un *chez soi* y un *chez-soi* que lo instalan como sí antes de ser sí. Por tanto, el *chez* precede y constituye al *soi*, como *chez soi*, y aunque sea un *chez soi* no es más propio

de un sí que de otro sí, ese hogar de sí ya es un hogar del otro. *Chez soi chez l'autre. Y a priori.*

Être *chez soi chez l'autre*, he ahí un enunciado muy inestable que puede querer decir también que uno se instala en su hogar y que uno se encuentra en el hogar de sí mismo incluso en el hogar del otro, o lo que es exactamente lo inverso, que uno nunca está en su hogar sino siendo en primer lugar recibido en el hogar del otro, disimétricamente, el hogar propio del otro trascendiendo, precediendo y excediendo siempre el hogar propio de sí. En este último caso, uno está siempre en el hogar del otro. [Derrida 2021: 256]

Desalojar y destituir al *ipse* como amo y patrón de la casa y alojar en su lugar al otro, hacer del que invita un invitado y del invitado el anfitrión, parece un primer paso para desconstruir la hospitalidad como derecho y darle así su oportunidad a la hospitalidad justa.

En ese tenor, el seminario se cierra con dos anexos, el primero de los cuales contiene extractos del discurso que Derrida presentó en el primer congreso de ciudades refugio del Parlamento Internacional de Escritores, en Estrasburgo, celebrado el 21 y 22 de marzo de 1996.⁹

Cabe pensar, finalmente, en lo que puede ser la hospitalidad en esas situaciones en que el hogar, la morada y la estancia a ofrecer no son fijos, no están más anclados ni al suelo ni al territorio, como por ejemplo en las célebres casas rodantes. Y en esa tesitura, desde luego, hay que pensar la hospitalidad ahí donde ésta ha dejado de estar, de igual manera, sujeta a una geopolítica del suelo y el territorio y se ha abierto y consolidado en un espacio tiempo virtuales producido por las teletecnologías. ¿Se puede ofrecer la hospitalidad en la Internet? Más aún, en la era capitalística actual, en que la vida entera está en vías de someterse a una *uberización* despiadada qué puede ser la hospitalidad cuando el hogar propio de sí [*chez-soi*] y lo que ahí hay están sujetos al alquiler, la renta y el plusvalor del capital.

Por todo ello, no sabemos qué es la hospitalidad.

⁹ Publicado más tarde como: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* Galilée. París, 1996. En castellano: *Cosmopolitas de todos los países un esfuerzo más*. Cuatro ediciones. Valladolid. 1996.

REFERENCIAS

Benveniste, Emile

1983 *Vocabulario de las Instituciones indoeuropeas*. Taurus ediciones. Madrid.

Derrida, Jacques

2021 *Hospitalité. Volume 1. Séminaire (1995-1996)*. Éditions du Seuil. Bibliothèque Derrida. París.

2000 *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Éditions Galilée. París.

1999 *Donner la mort*. Éditions Galilée. París.

1994 *Politiques de l'amitié*. Suivi de *L'oreille de Heidegger*. Éditions Galilée. París.

1967 *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil. París.

Heidegger, Martin

2008 *¿Qué significa pensar?* 2ª. edición. Editorial Trotta. Madrid.

2001 Carta sobre el humanismo, en *Hitos*. Alianza editorial. Madrid: 257-297.

Kant, Immanuel

2006 Idea de una historia universal con propósito cosmopolita, en *En defensa de la Ilustración*. 2ª. edición. Alba Editorial. Barcelona.

1998 *Sobre la paz perpetua*. 6ª. edición. Técnos. Madrid.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen de 150 palabras máximo y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 29, NÚMERO 83, ENERO-ABRIL, 2022

DOSSIER
Temas contemporáneos de la música en América Latina.
Un abordaje antropológico

Presentación

José Andrés García Méndez y
Diana Marcela Corredor Palacios (coordinadores)

Complejidad y transubjetividad. Propiedades características de las líricas musicales populares latinoamericanas
Fermín Monroy Villanueva

El festival que iba a nacer muerto. Tensiones entre lo político y lo cultural en Morroa, Colombia
Diana Marcela Corredor Palacios

Con cedro del llano. Laudería tradicional del son jarocho en Santiago Tuxtla, Veracruz
José Andrés García Méndez

Transformación de las actividades productivas en el ámbito rural. Nueva economía del son jarocho.
Liliana Jamaica Silva

El rap desde otras expresiones. Prácticas de encuentro y escucha desde los feminismos
Adriana Guadalupe Dávila Trejo

MISCELÁNEOS

La infancia trans y los derechos humanos. Un paradigma jurídico-antropológico en evolución en México
Edith Yesenia Peña Sánchez y Víctor Hugo Flores Ramírez

Saber-hacer para vender. Mujeres, producción y comercio en Juchitán de Zaragoza
Verónica Itandehui Juárez-Acevedo

¿Existe una cosmovisión ranchera? Aproximación a la herencia del pensamiento evangelizador colonial
Juan José Atilano Flores

El imperio en una caja. La economía de las ofrendas del Tempo Mayor
Miguel Ángel Báez Pérez

María Guadalupe Rivera y el Santo Oficio: visiones y creencias de una ilusa novohispana
Fernando Ciaramitaro

RESEÑAS

Del closet al spa. En busca del placer homoerótico
Salvador Camacho Sandoval

Retos para la construcción del Estado plurinacional en América Latina
Umberto Lombardo Di Blassi

Hogar de sí hogar del otro. El pensamiento de la hospitalidad de Jacques Derrida
Victor Manuel Uc Chávez



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

