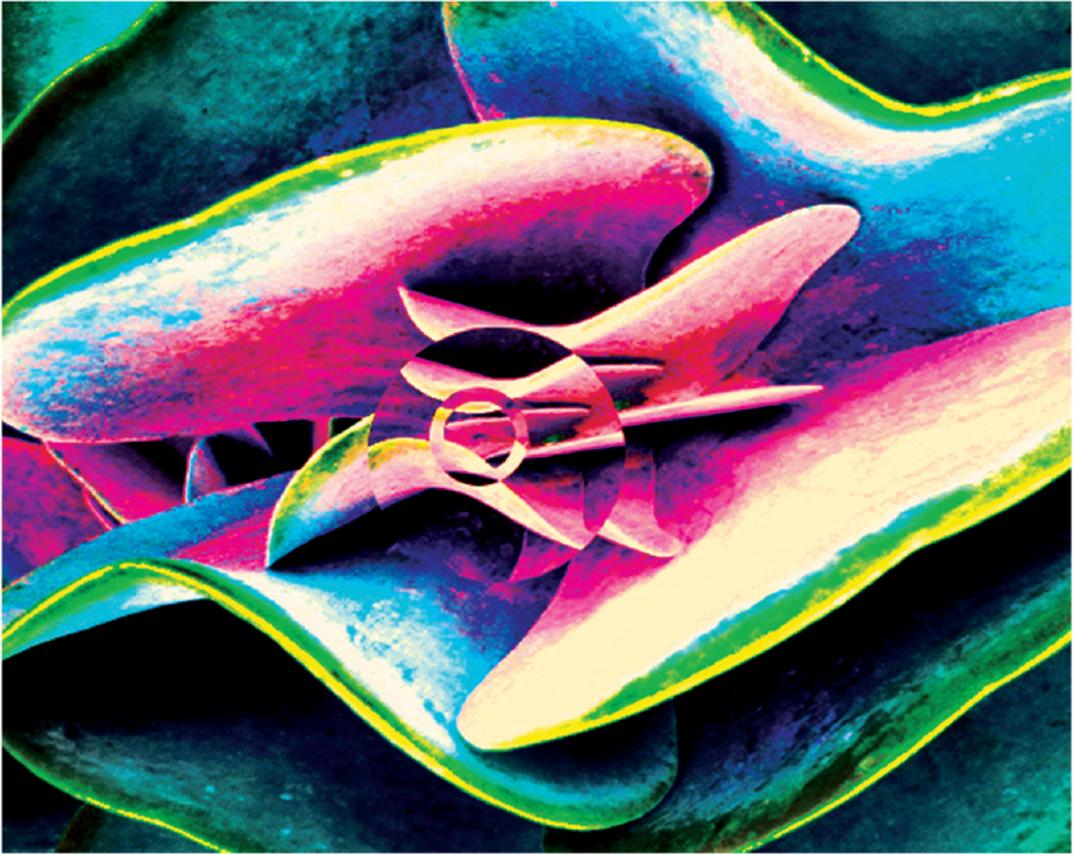


# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 21, NÚMERO 59, ENERO-ABRIL, 2014



Dignidad, poder, resiliencia y organización social

ISSN: 1405-7778

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 21, NÚMERO 59, ENERO-ABRIL, 2014

Dignidad, poder, resiliencia y organización social



# ÍNDICE

- Comentario editorial 5  
*María de la Paloma Escalante Gonzalbo*

## DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- Mujeres indígenas a través de la lente de Frida Hartz 9  
*Marcela Quiñones Martínez*
- W. H. R. Rivers: médico, psicólogo, etnólogo y antropólogo británico, y en todo carismático 41  
*Leif Korsbaek*
- Resiliencia cultural comunitaria como quehacer político femenino de las mujeres williche del Chaurakawin (Región de los Lagos, Chile) 65  
*Michel Duquesnoy*
- Sobre la orilla del agua: en torno a la dignidad de *atenpanecatl* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan 93  
*Elena Mazzetto*  
*Rosend Rovira Morgado*
- Saberes y prácticas en torno al proceso salud/enfermedad/atención entre habitantes del Mezquital, Hidalgo 121  
*Natalia Bautista Aguilar*
- Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual 145  
*Hernán Horacio Schiaffini*
- El espejo nacional para leer lo local. El antichinismo en el Chiapas posrevolucionario 171  
*Miguel Lisbona Guillén*

- Funcionalidad y pervisión del mito: entorno lacandón 193  
*Ángel Fernando Cabrera Baz*
  
- Experiencias de familias homoparentales con profesionales 211  
de la psicología en México, Distrito Federal. Una  
aproximación cualitativa  
*Andrea Angulo Menassé*  
*José Arturo Granados Cosme*  
*M-Mar González*
  
- Parámetros del grosor del tejido blando facial 237  
de la población española  
*Lorena Valencia Caballero*

#### HOMENAJE

- Homenaje al maestro César Huerta Ríos 267  
*María Elena Padrón, Manola Sepúlveda, Guido Münch,*  
*Rosario Rodríguez, Hilario Topete y César Huerta Ríos*

*NÓMADAS EN UN MUNDO DE TRAMPAS, PRIMER LUGAR DEL XXXII* 303  
*CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA "MIGRACIONES"*  
*Salvador Ferrer Gudiño*

#### RESEÑAS

- Ideología lingüística y uso del silencio como formas 315  
cotidianas de resistencia  
*Pablo Sánchez Pichardo*
  
- San Andrés Huixtac o la pasión por la imagen 319  
*Hilario Topete*
  
- Los niños, el hogar y la calle 323  
*María de la Paloma Escalante Gonzalbo*

# Comentario editorial

Iniciamos con este número de la revista un nuevo año y uno que será de muchos cambios, por lo que dedicaré este espacio para comentar algunos de ellos. Lo más importante es el tema de las nuevas condiciones para permanecer en el padrón de revistas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

La mayor parte de quienes nos leen y envían contribuciones a *Cuicuilco* saben ya que permanecer en el padrón de revistas del Conacyt es muy importante, debido a que es la forma en que los artículos, producto de la investigación, son considerados como resultados relevantes para el Sistema Nacional de Investigadores (SNI), entre otras cosas; además se garantiza estar en índices internacionales y cierta proyección del trabajo académico en el medio.

Hay revistas que están en índices internacionales y no en el Conacyt, pero para nosotros el camino, por ahora, pasa necesariamente por él. Lo más importante que ha cambiado es el hecho de que las revistas reconocidas deberán ser electrónicas y utilizar un gestor, que es la plataforma Open Journal System (OJS). Hemos tenido que capacitarnos en el uso de la plataforma y deberemos molestar a nuestros autores y árbitros pidiéndoles que se registren y la utilicen, ya que a partir del mes de mayo de este año, 2014, sólo podremos recibir las contribuciones de esta forma y llevar allí un registro de todo el proceso de producción de la revista. Hay que ingresar los artículos en un formato diferente y mantener la comunicación a través de ese medio; es algo difícil, sobre todo al inicio.

Los cambios nos cuestan trabajo, sin embargo, pensamos que habrá ventajas en el uso del OJS, como facilitar la administración de procesos y contenidos. *Cuicuilco* ya se encuentra disponible en forma digital, pero ahora el acceso a la versión digital será más rápido, así que no tendremos más remedio que salir a tiempo, espero que lo logremos.

Por otra parte, nuestra revista pertenece al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), allí también hay cambios en proceso, se está formando una red de publicaciones periódicas y estamos trabajando todos los equipos editoriales juntos. Esto será también muy interesante, ya que se tendrá una visión más completa de lo que es la misión de difusión de las ciencias antropológicas y de divulgación por parte del INAH. Contaremos próximamente con todas las revistas del Instituto en línea y con la posibilidad de comunicarnos entre los editores; por ejemplo, remitir artículos que hayan sido enviados a una de las publicaciones y se consideren más adecuados para otra, entre otras cosas. Además, al estar organizados será más fácil contar con el apoyo institucional para la elaboración de las revistas, presentaciones y distribución.

También la digitalización es esencial en el nuevo proceso y en el transcurso del año se irá contando con todas las revistas en línea y poco a poco con el acervo de los números pasados. Iremos entrando en los índices internacionales y podrán consultarnos con mucha mayor facilidad desde cualquier parte del mundo.

De momento, hacer algo nuevo significa un gran esfuerzo y esperamos tener éxito.

Por lo demás, la revista no cambia, el contenido sigue teniendo los mismos criterios y seguiremos contando con un cuerpo básico del 75% de artículos producto de la investigación original, dictaminados por pares y organizados, sea en números de diversas temáticas, o parte de diversas temáticas y parte en un *dossier* temático; un apartado de fotografía en el cual se presentan las imágenes ganadoras del concurso anual de fotografía antropológica, una sección libre en la que se publican debates, entrevistas, homenajes, noticias y el apartado de reseñas.

El número actual aborda temas variados y es realmente muy diverso y atractivo, como podrán apreciar.

*María de la Paloma Escalante Gonzalbo*

# DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS



# Mujeres indígenas a través de la lente de Frida Hartz

Marcela Quiñones Martínez  
Universidad Iberoamericana

**RESUMEN:** Este artículo aborda el imaginario de la fotoreportera mexicana Frida Hartz, quien trabajó por casi 20 años en el diario La Jornada. A través de seis de sus fotografías, tomadas entre 1986 y 1993, se descubre la identidad que la fotógrafa intenta dar a las mujeres indígenas de algunas zonas de Centroamérica por medio de su imaginario fotográfico. Para ello se abordan aspectos tales como la mujer indígena, el papel del diario y la visión particular de Frida Hartz sobre estos temas.

**PALABRAS CLAVE:** *imaginario fotográfico, Frida Hartz, mujeres indígenas, México.*

**ABSTRACT:** This article addresses the images of Mexican photojournalist, Frida Hartz, who worked for La Jornada newspaper for nearly 20 years. Six of her photos, taken from 1986 to 1993, reveal the identity which the photographer was attempting to assign to the indigenous women in some zones of Central America, through her photographic imagery. Therefore, certain aspects are addressed, such as indigenous women, the newspaper's role and Frida Hartz' particular view of these topics.

**KEYWORDS:** *photographic imagery, Frida Hartz, indigenous women, Mexico.*

## INTRODUCCIÓN

Nunca había pensado en el uso tan importante que se le podía dar al borrador de un lápiz, como el de ayudar a pasar las hojas del periódico. Fue la incomodidad la que me llevó a darle tal uso a algo que quizás 98% de las veces utilizamos para escribir. Me encontraba revisando un gran número de ediciones del periódico *La Jornada* para presentar secciones del diario en este artículo, pero una línea de sangre en mi uña me impedía seguir haciéndolo y el apoyo del lápiz me vino a la mente.

La pequeña pero incómoda herida en mi dedo permite dar una idea de la gran cantidad de ediciones que vi aquella tarde de archivo en la cual observaba algunos ejemplares del periódico en el que Frida Hartz<sup>1</sup> publicó durante 17 años sus fotografías, y que me permitió conocer más su trabajo y adentrarme en el mundo del fotoperiodismo en México a través de su lente fotográfica.

Así surgió el encuentro con seis imágenes. Dos de ellas fueron publicadas en el diario *La Jornada* y cuatro estaban en el archivo personal de la autora. Son seis representaciones de mujeres indígenas con las que intentaré observar el cambio de mirada de la fotógrafa sobre esta temática con el paso del tiempo y así analizar el proceso de construcción del imaginario fotográfico de Frida Hartz.

Entiendo, así, al *imaginario fotográfico* desde el abordaje hecho ya por el teórico francés Michel Frizot:

Ese tipo de imágenes que cada quien aprecia mediante sus propias interpretaciones mentales de posturas y usos fotográficos, que ha puesto sus propios imaginarios: un imaginario técnico ligado al instrumental, un imaginario social, un imaginario psíquico, ligado a las intenciones que originaron el registro fotográfico, al registro de esa imagen [Frizot, 2009: 40].<sup>2</sup>

Pretendo demostrar ese cambio, el de las *propias interpretaciones mentales* de Hartz sobre la mujer indígena retratada, y el vínculo de tales construcciones con la vida de la autora y su experiencia misma como mujer.

De las imágenes producidas por la artista muy poco se ha escrito. Se han publicado algunas entrevistas sobre la experiencia de Frida Hartz como fotoperiodista; una en la revista *Cuartoscuro* [Milarka, 2002] y otra en el libro *Autorretratos del fotoperiodismo mexicano* [Gallegos, 2012]. También se han escrito algunas reseñas sobre las exposiciones de Hartz, pero no encontré en ellas un análisis verdaderamente consistente sobre la técnica fotográfica o sobre el contenido e historias detrás de sus imágenes.

<sup>1</sup> Frida Hartz inició su trabajo con la fotografía luego de haber terminado sus estudios como docente en artes plásticas en el Instituto Nacional de Bellas Artes. En 1988 fue nombrada jefa de fotografía del diario *La Jornada*, convirtiéndose así en una de las primeras mujeres mexicanas en lograr este cargo en los medios periodísticos del país. Actualmente trabaja como fotógrafa independiente.

<sup>2</sup> Esos imaginarios supuestos entrelazados, distorsionados por la memoria, sólo se forman en cada individuo después de recibir las fotografías. Cada quien se hace una idea de la foto, de lo que vio, pero también de sus recuerdos.

Existen además, dos breves artículos que hablan de sus fotografías sobre la temática de la vida cotidiana escritos por Teresa del Conde [Cowrie, 2003] y Carlos Monsiváis [Monsiváis, 1997], quienes reseñan o describen brevemente las características de ciertas imágenes. Por otro lado, Olivier Debrouse también la menciona en su libro *Fuga mexicana* [Debrouse, 1994] como una de las fotógrafas protagonistas en el campo periodístico. Por último, se encuentran dos tesis de la Universidad Nacional Autónoma de México. En dichas investigaciones Itzel García, de la licenciatura de la Facultad de Comunicación, aborda a la fotógrafa dentro de un listado de otras mujeres fotoreporterías en México [García, 2008]; por otro lado, Elizabeth Bautista Flores, en su tesis de licenciatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, hace un estudio del papel del fotoperiodismo durante el conflicto armado de Chiapas [Bautista, 1997], pero ninguna de ellas analiza el cambio o transformación en su imaginario fotográfico.

Es por esto que el presente artículo aborda su objeto de estudio desde el análisis social del arte, partiendo de la convicción de que la imagen se encuentra estrechamente vinculada con la sociedad que la produce y la consume, con cierta coyuntura histórica, y que es desde estas condiciones que la artista construye su representación singular.

Por ello, en el primer apartado se describen dos contextos que se entrecruzan: el del diario *La Jornada* y la experiencia profesional de Frida, frente al de las mujeres indígenas y sus comunidades, en las que se movilizó la fotoreportera. De esta forma es posible situar a la artista y su obra vinculándola a los factores sociales directamente relacionados con la producción y comunicación de la obra.

En un segundo momento se realiza la interpretación de las imágenes, incorporando las historias de sus fotografías, su aspecto estético y las lecturas de los gestos, rostros y cuerpos representados, para configurar paulatinamente aquellos cambios en la forma en que Hartz interpreta la realidad social que la circunda.

Al entender el gesto en la dirección de Vilem Flusser como movimientos del cuerpo que expresan una intención, un lenguaje corporal, la expresión de una actitud [Flusser, 1994]. El rostro, siguiendo a Jean-Luc Nancy, como la evocación de una identidad, de una intimidad, presencia absoluta, certeza de esa presencia [Nancy, 2006]. Y finalmente, el concepto del cuerpo, que coincide con el de Issa María Benítez Dueñas, como ese cuerpo de carne y hueso que plantea una problemática particular al acto de representación, que se mueve, se ubica y nos obliga a reconocer lo otro diferente al propio [Benítez, 1998].

La investigación me ha llevado por diferentes rumbos, a conocer conceptos, lenguajes, teorías; también a entrevistar expertos, a colegas de la fotoreportera<sup>3</sup> y, por supuesto, también a tener el privilegio de entrevistar y conocer personalmente a Frida Hartz.

Espero que estas páginas logren acercarlos a la obra de una artista que a través de sus imágenes me ha enseñado una pequeña parte de la historia de diversas comunidades, me ha inspirado a acercarme al estudio de nuevas culturas y me ha demostrado el poder de la imagen como una plataforma de su imaginario.

#### LA FOTOREPORTERA. LOS RECUERDOS DE UNA JORNADA

Es difícil negar el importante papel de los diarios como puentes que nos acercan a aquellos lugares que no podemos y que en algunos casos ni imaginamos llegar. El aporte de la fotografía al periodismo es infinito; los fotoreporteros ilustran en la prensa los acontecimientos a través de imágenes, las cuales reflejan una parte de esa realidad.

La fotografía de prensa en México tiene una fuerte presencia desde inicios del siglo xx. En la década de los setenta hubo una expansión de información gráfica; el periódico *Excélsior*, uno de los más leídos en el país, en su momento publicaba en la página B una gran cantidad de fotografías que empezaban a abrirle un espacio a la imagen en los diarios, lo cual dio pie para que años más tarde, luego de fuertes debates y de una división de *Excélsior* en 1977, se fundara el semanario *Unomásuno*, el medio que, me atrevo a afirmar, abrió las puertas al gran protagonismo que tiene la imagen fotográfica en los periódicos, sin olvidar el importante papel que otros diarios, como *La Prensa*, *El Heraldo* y *El Sol de México*, también desempeñaron.

Años más tarde, inspirados en el ideal de libertad de prensa y por ciertos conflictos de poder, algunos periodistas abandonaron *Unomásuno* para crear el diario *La Jornada*, el cual se fundó en 1984 y pertenece a las publicaciones de izquierda con aceptación, sobre todo, de un buen número de jóvenes [Reed, 1974]. Luis Jorge Gallegos,<sup>4</sup> un fotoreportero que vivió de cerca el nacimiento de este periódico afirma:

<sup>3</sup> Entrevisté a Rebeca Monroy, doctora en historia del arte, especializada en fotoperiodismo mexicano, y a Luis Jorge Gallegos, fotoperiodista mexicano.

<sup>4</sup> Foto reportero cofundador del periódico *Reforma*, trabajó en *El Financiero*, *El Universal*, *Milenio* y revista *El Gráfico*. Actualmente trabaja de forma independiente y en el año 2011 publicó su libro *Autorretratos del fotoperiodismo mexicano. 23 testimonios*.

En esa época lo que no hacía ningún periódico era darle un buen espacio a la foto, y darle un crédito importante abajo al fotógrafo [...] en la época *La Jornada* no tenían competencia, eran los que mejor publicaban, políticamente y periodísticamente, eso les daba importancia.<sup>5</sup>

Su director, Carlos Payán Volver, en conjunto con una cantidad importante de escritores, periodistas e intelectuales, y apoyados por un sector anónimo de ciudadanos que compraron acciones, hicieron de este diario uno de los más independientes, y comenzaron a darle a la foto la misma importancia que a la redacción. Desde entonces, una nueva generación de fotógrafos surgen dentro del periodismo mexicano: Pedro Valtierra, Marco Antonio Cruz, Mauricio León, Jesús Carlos Rogelio Cuéllar, Francisco Mata, Elsa Medina, Raúl Ortega y Frida Hartz.

A sus 22 años de edad, Frida Hartz inició su trabajo en la fotografía, luego de haber terminado sus estudios de docente en el Instituto Nacional de Bellas Artes en México. Comenzó en el laboratorio fotográfico el mismo año de la fundación de *La Jornada*, y al cabo de pocos meses se involucró en el quehacer periodístico y empezó su carrera como fotoreportera, su primera foto la publicaron en noviembre de 1984:

Los primeros 12 años del periódico fueron ricos porque hubo mucha libertad, nos dedicábamos a hacer propuestas, recuerdo varias imágenes que me publicaron, la foto no tenía que ser noticia para que se publicara, y en primera plana, buen espacio, buen tamaño. Ése es el recuerdo que tengo de esa *Jornada*, la posibilidad de hacer, de aportar imágenes de tu autoría no meramente noticiosas, con posibilidad de hacer reportajes, que eso era muy enriquecedor, yo diría que mis mejores imágenes las hice no sólo de la noticia, sino del reportaje, de la investigación.<sup>6</sup>

A los pocos años, en 1988, Hartz fue nombrada directora de fotografía del diario *La Jornada*, convirtiéndose así en una de las primeras mujeres mexicanas en lograr este cargo en los medios periodísticos del país.

Al ser nombrada directora, se convirtió en una mujer que sobresalía en un campo que, como ella misma dice, era dominado en su totalidad por hombres. En esa época eran muy pocas las mujeres que ejercían la profe-

<sup>5</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones al fotógrafo Luis Jorge Gallegos el 27 de enero de 2012 en la Ciudad de México.

<sup>6</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones a Frida Hartz el 24 de enero de 2012 en la Ciudad de México.

sión de fotoreporterías, entre ellas estaba Christa Cowrie, Lucía Godínez, Lilia Hernández, Elsa Medina y Frida Hartz. Día a día ellas salían a buscar la noticia con más de 15 kilos de peso en sus maletas, entre lentes, filtros y cámaras. Y le he preguntado a Frida: ¿por qué ser fotógrafa?, y ella, como siempre, con una sonrisa en su rostro, suspira y toma unos minutos antes de contestar:

Ya traía una concepción de imagen y de quehacer fotográfico a lo largo de mis estudios, y de lo que me interesaba fotografiar. De hecho yo decía: es en el periódico donde caben mis imágenes; las fotos son para que se vean. Ése era mi gran dilema, lo viví desde la escuela de arte y me interesaba no la foto de colgar en la pared, sino la que todos vieran, conocieran.<sup>7</sup>

Frida Hartz afirma que su tema esencial en la fotografía es lo social, hacer registro de eso, de la vida misma de las personas, de cómo transcurre, ya sea en la ciudad, en el campo o en diversas comunidades. Recuerda a sus maestros de escuela como Joel Ramírez, Conrado Rodríguez y Gil Aguilar. Ya en su caminar profesional uno de sus temas más fotografiados ha sido el de mujeres y niños, pero quiero aclarar que no es el único.

Si tomamos el tema de mujeres, vemos, en la mayoría de sus fotografías, el concepto de una mujer indígena que lidera, que busca un cambio, y al verlas siento, automáticamente, que allí, a través de sus imágenes fotográficas, también se refleja lo que es la fotógrafa misma como mujer. Esta experiencia la llevó a ganar el primer premio del concurso *Mujeres vistas por mujeres* convocado por la Comunidad Europea en 1989, así como el *Premio Ensayo Fotográfico de Casa de las Américas de La Habana, Cuba*, en 1994; ambos en reconocimiento a su trabajo en las comunidades indígenas y por su especial enfoque en las condiciones socioeconómicas en América Latina que refleja en sus imágenes.

Inspirada en otras fotógrafas como Berenice Kolko<sup>8</sup> y Mariana Yampolsky,<sup>9</sup> a quienes admira mucho, Frida Hartz captura con su cámara algunos aspec-

<sup>7</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones a Frida Hartz el 24 de enero de 2012 en la Ciudad de México.

<sup>8</sup> Berenice Kolko (1904-1970). Fotógrafa nacida en Polonia, atravesó con su mirada el siglo xx con singulares perspectivas. Llega a México desde 1951, lugar donde dirigió su ojo a los creadores mexicanos y los pueblos indígenas específicamente.

<sup>9</sup> Mariana Yampolsky (1925-2003). Fotógrafa nacida en Estados Unidos. Estudió la licenciatura en ciencias sociales en la Universidad de Chicago. Llegó a México en 1945 e ingresó a La Esmeralda para estudiar pintura y escultura. Optó por la nacionalidad

tos de la vida cotidiana, como las calles de la ciudad, la vida en comunidades campesinas e indígenas, y diversos temas relativos a problemáticas o sucesos de conciencia social.

Hartz afirma en una entrevista que la fotografía siempre le había apasionado y que el diario *La Jornada* le dio la libertad de desarrollar su inspiración artística, arraigada a la realidad del momento y a la situación de su país, por medio de la imagen para prensa. Igual que ella, un gran número de periodistas y fotógrafos afirmaban que ningún otro medio impreso daba tanta libertad para proponer temas y ninguno le había dado tanta independencia a la foto como *La Jornada*.<sup>10</sup>

Trabajar para uno de los diarios más importantes del país le abrió a Hartz muchas puertas, entre ellas las de las comunidades indígenas, que se convirtieron en una temática importante entre 1993 y 1994 por la aparición del movimiento zapatista.

El diario era consciente de los cambios que estaban generando los medios de comunicación. Las propuestas de las salas de redacción del periódico eran autónomas; se le daba un amplio espacio a la investigación y al reportaje, fundamentalmente en temas de orden social, de la vida cotidiana, y a crónicas de la ciudad, lo cual se complementaba dando espacios a temas no tan publicados: conflictos en zonas campesinas o problemas fronterizos. Los movimientos campesinos e indígenas empezaron a ser algunos de los temas más presentados en el diario, fueron los que más llamaron mi atención, luego de revisar cientos de páginas del tabloide.

En las publicaciones que observé desde 1988 hasta 1993, se encontraba en *La Jornada* un suplemento mensual de más de ocho páginas en donde se publicaban amplios reportajes sobre temas del campo, de los indígenas, de problemáticas ciudadanas y temas de género (*La Doble Jornada*). Dicho suplemento era coordinado por Sara Lovera y contaba con ensayos amplios en los cuales las imágenes no sólo complementaban la investigación sino que la enriquecían. Frida Hartz afirma que en algunos casos incluso era el fotógrafo quien proponía e iniciaba la investigación fotográfica, y la presentaba en la redacción para que luego un editor la complementara con el reportaje escrito. Dolores Cordero, Rosa María Rodríguez y Amalia Rivera de la Cabada, las editoras del diario, trabajaban de la mano con el equipo

---

mexicana, y llegó a ser reconocida por su trabajo en grabado y fotografía sobre temas como la diversidad de México y sus culturas.

<sup>10</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones a Frida Hartz el 24 de enero de 2012, Ciudad de México.

de fotógrafos, entre ellos Francisco Mata, Francisco Olvera, Fabricio León y Frida Hartz.

Esta experiencia pertenece a la generación de fotógrafos fundadores de *La Jornada*, a quienes algunos fotógrafos, como Rebeca Monroy, denominaron “Hijos del 68” debido a su conciencia social y su necesidad de mostrar la realidad de los hechos y acontecimientos que vive el país mexicano, de hacer una narración visual que quiere dar testimonio de la historia, del cambio social, de la vida.

[...] ya cuando estoy en el fotoperiodismo, estando allí ya tenía yo una visión de sociedad y de la situación del país, eso es lo que me construye también y es lo que hago con mis imágenes, pero en la medida que me acerco y lo veo, lo más interesante para mí es que se muestre, que los demás lo vean, reflejar ese trabajo, ponerlo en algún medio que circule.<sup>11</sup>

El interés principal de Frida Hartz, según sus propias palabras, era retratar los acontecimientos de su sociedad apoyada en las noticias día a día, por lo tanto, las imágenes que plasmaba en sus negativos eran de la vida cotidiana, las calles, el quehacer del mexicano en su trabajo. Poco a poco los fuertes sucesos que afectaron al país entero, como el terremoto de 1985, le dieron la fuerza y la conciencia que requiere el hacedor de imágenes para retratar la vida. Aquí cabe citar, de modo especial, las ideas de Susan Sontag, las cuales se centran en una discusión sobre la práctica del fotoperiodismo, particularmente en los aspectos éticos de ésta. Los tres aspectos del uso social de la fotografía que el preocupan a Sontag son los que resumo a continuación: el primero es la cualidad agresiva y caníbal de la fotografía como medio, el segundo es la actividad predatoria del fotógrafo y, el tercero es el consumo irreflexivo de las imágenes por parte de un público espectador y pasivo [Sontag, 2005]. Este último aspecto se refiere a que los consumidores de imágenes se limitan a mirar sin analizar, sin referenciar un contexto alusivo al contenido de la foto, sin ejercer reflexión alguna frente a un acto en el que el fotoreportero se ve como el cazador en busca de una representación significativa. Esos espectadores somos nosotros, por lo que, por medio de este artículo, los invito a analizar conscientemente las imágenes. Sea cual sea la fotografía, la mayoría tiene elementos de la realidad social, una ideología clara, un mensaje que se entreteje con la estética, la técnica y la subjetividad.

---

<sup>11</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones a Frida Hartz el 24 de enero de 2012 en la Ciudad de México.

Al trabajar en el caso de Frida Hartz lo que intento es hacer un análisis que parte de una interpretación tanto estética como social, hacer evidente el vínculo entre el fotógrafo, el medio y los acontecimientos reflejados por las mujeres allí representadas.

Considero necesario contrastar esas preocupaciones de Susan Sontag sobre la actividad fotográfica con las características de la foto periodística. Para ello recurro a John Mraz, quien opina que la trascendencia de una imagen fotoperiodística depende de la capacidad del fotógrafo de difundir lo expresivo y lo informativo, de sintetizar en una fracción de segundo una imagen que capta la información del acontecimiento, pero que al mismo tiempo tiene una fuerza estética que hace que sea representativa de una experiencia más amplia [Mraz, 2001].

Por lo tanto, me atrevo a afirmar que la intención del diario *La Jornada* al cubrir ciertos hechos noticiosos también influyó en el afán de Frida Hartz de abordar las problemáticas y los sucesos del momento. Esa imagen dicente que el diario se esforzaba en resaltar, el factor humano por el cual quería caracterizarse, fue integrada igualmente en la manera de ver de la fotógrafa. Junto con el valor de la noticia y el valor de la comunicación, en las fotografías también hay una fuerza estética, una composición estudiada, en algunos casos más que en otros por cuestión de tiempo e inmediatez de la noticia. Esa experiencia estética es evidente en las imágenes seleccionadas que se analizarán más adelante.

#### LAS MUJERES INDÍGENAS CREANDO COMUNIDAD

Antes de abordar directamente las imágenes de Frida Hartz sobre las mujeres indígenas, considero importante ahondar brevemente dos conceptos de ese otro mundo con el que Frida hará contacto: el concepto de lo indígena y, dentro de éste, el del papel que desempeñan las mujeres.

Guillermo Bonfil, etnólogo y antropólogo mexicano, afirma que ante todo debe entenderse que México está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales, que son portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida originadas en la civilización mesoamericana, forjada a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico [Bonfil, 1989]. La población indígena presenta la misma problemática que otros sectores sociales.

Desde décadas anteriores, sobre todo a partir de los años veinte, los indígenas fueron tema de estudio al abordarse en México el tan nombrado asunto de la búsqueda de la identidad nacional.

Ser indio en México no es simplemente tener una cierta apariencia física, según palabras de Carlos Montemayor, “es hablar una lengua indígena, ocupar un territorio ancestral, practicar ciertas costumbres y tradiciones y asumir los valores milenarios de la comunidad en cuyo seno viven” [Montemayor, 2009: 11].

Según cifras de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDPI), en México existen más de 60 grupos indígenas.<sup>12</sup> En los años noventa, estas comunidades empezaron a ser noticia: el gobierno mexicano presentaba nuevas leyes de tierras y el descontento lentamente se fue incrementando en las comunidades de campesinos e indígenas. Los periodistas y fotoreporteros de *La Jornada* fueron testigos de ello y recreaban para los espectadores lo que sucedía, cómo vivían y se veía en aquel momento a los indígenas, sus necesidades, sus desplazamientos; Frida Hartz estaba allí y formó parte de esa mirada social.

Dentro de dichos pueblos, las mujeres son parte imprescindible. Según el autor Abelardo Hernández:

Ya desde su nacimiento, las mujeres tienen asignada una función en la comunidad, citado en el texto: no ser niña, trabajar mucho cuidando a los hermanitos, cortar y cargar leña; de mujer: tener los hijos y verlos morir y casi nunca llegar a vieja [Hernández, 1998: 101].

En las reivindicaciones políticas de los pueblos indígenas, las mujeres han sido entendidas como las guardianas de la cultura, aportando a la vida y a la continuidad de los mismos pueblos. Mientras los hombres negocian en la parte externa, las mujeres sostienen la cultura a lo interno de las familias y las comunidades [Unifem, 2009].

Ahora bien, la lucha de las mujeres indígenas en toda Latinoamérica y en el mundo aporta elementos importantes para cuestionar la situación en la que ahora viven. Ante todo las mujeres han sido pioneras en las luchas indígenas, en las que han integrado sus conocimientos y saberes. Como Silvia Soriano cita en su libro *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, las condiciones sociales fueron cambiando el papel de algunas de sus mujeres, la guerra vivida en las comunidades indígenas de Centroamérica modificó las relaciones de género. Pero más que referirme a la guerra, quiero ahondar en la lucha. Esa lucha de comunidades en Guatemala a partir de las movilizaciones

<sup>12</sup> Esta cifra es sin contar a todos los demás que habitan Centroamérica, región que será también parte del registro fotográfico que conformará Frida Hartz.

ciones de tierras le dio a algunas mujeres un papel diferente: se prepararon para pelear, quienes tomaban un arma lo hacían convencidas de que ése era su destino, su misión en el mundo, una necesidad [Soriano, 2006]. La desaparición de algún familiar, la muerte de algún hijo, sacó a muchas mujeres de su espacio privado; como opción o forma impuesta, la guerra comenzó a formar parte de la vida de las mujeres en las zonas de Centroamérica, y éstas son las mujeres que he encontrado en las fotografías de Frida Hartz. Son mujeres que detrás tienen una historia de cambio, a veces violenta y en otros casos esperanzadora. Frida no siempre retrata la desesperanza o el sentimiento de lástima o desdicha de estas comunidades, también vemos el liderazgo y la participación de la mujer como agente de cambios sociales.

#### EL IMAGINARIO DE UNA NUEVA FRIDA

*Y por eso queremos tanto a los fotógrafos,  
porque ofician como puente entre mundos que hay que acercar.  
Por eso queremos tanto a Frida, porque nos trae a esos personajes.*

Paco Ignacio Taibo II

Fue a través de distintos elementos compositivos y estéticos que se seleccionaron ocho fotografías, como el resultado de un trabajo de investigación en el que se hace una relectura del imaginario de Frida Hartz sobre las mujeres indígenas. Son ocho representaciones diferentes que se han encontrado en la revisión del trabajo de la fotógrafa y que rompen con ciertos estereotipos de la mujer. No existe una relación lineal entre las imágenes que se presentan a continuación, sólo han sido unidas mediante una mirada de autora.

Pero lo que comunican las fotografías de Frida Hartz también va más allá de una lectura estética. Éstas tienen, según palabras de la fotógrafa, un compromiso con ella misma y con la sociedad:

Por esa razón hago fotoperiodismo, así lo conjugo, estoy donde quiero, veo la posibilidad de estar en diversos lugares, la noticia me lleva allí. A mí me significó mucho de mi vida, mi objetivo es hacer fotografía, acudir a los lugares más difíciles, fotografiar y luego mostrar, publicar. Conjugué mi profesión, no separé ni lo estético ni lo periodístico.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones a Frida Hartz el 24 de enero de 2012 en la Ciudad de México.

La construcción que Frida crea de la mujer indígena, a través de su fotografía, concierne a una condición social que para ella era muy necesaria mostrar. Lo que se percibe en las imágenes de Frida no es siempre la mujer del papel pasivo frente a los hechos sociales, la de estar sólo en sus labores de madre o de casa salvaguardando las costumbres de su comunidad, o la posición de una mujer que sufre la pobreza y lucha en ciertas zonas bélicas, la que ha sufrido una pérdida o un desplazamiento de su tierra; la entiendo como la persona que mantiene sus costumbres pero que participa en un cambio, en un proceso, que se manifiesta en relación con los acontecimientos que la rodean.

Las imágenes de Frida Hartz permiten ver el imaginario que ella construye a través de su experiencia vivencial con ciertas comunidades, con la vida cotidiana a la que tanto hace referencia como su tema principal, y para lo que se traslada a diversas zonas de Centroamérica con el fin de enfocar su lente en la mujer indígena. En palabras de John Berger: “Una fotografía irrefutable como evidencia, pero frágil en significado adquiere sentido a través de las palabras, unidas, fotografía y palabra, adquieren poder” [Berger y Mohr, 1982: 92]. Es por medio de la palabra que se fortalece el significado de la imagen fotográfica, así como la foto inmortaliza ese instante, la palabra inmortalizará, por qué no, la voz de quien la describe y le da un significado, para no ser definitivamente, ese espectador pasivo. Como comentó Frida Hartz:

No voy a buscar a la mujer remota, aislada, la que está haciendo sólo sus deberes. No es en el sentido antropológico en el que hago esta búsqueda. Es en el contexto social, en el momento histórico que se está viviendo; y cómo esas mujeres que están afuera, que están en el mercado, que trabajan en el campo y en la lucha social, salen a denunciar. Me interesa dejar testimonio de lo que hace la mujer, de cómo lucha y cómo lleva un gran peso, primero en la vida cotidiana y no se diga en lo que va más allá.<sup>14</sup>

Las imágenes de Frida son congruentes con lo que piensa, están arraigadas a un compromiso social y político, narran una historia o situación cultural que busca denunciar algo sin victimizar al personaje, intentan mostrar la realidad que éste enfrenta y expresar sus necesidades.

---

<sup>14</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones a Frida Hartz el 11 de abril de 2011 en la Ciudad de México.

Más allá del hecho noticioso, las mujeres indígenas que fueron retratadas por Frida reflejan también una preocupación personal de la fotoreportera frente a la naturaleza de ser mujer:

Dentro de mi interés por fotografiar mujeres no es meramente que sean indígenas, que sean de ciudad, pobres o víctimas. Para mí las mujeres indígenas son las más olvidadas de las olvidadas, porque además de ser mujeres en esta sociedad patriarcal, son minoría, son en las que recae todo el atraso, y la complicación del país..., pero a la vez ella conserva su cultura, sus valores y rigen sus pequeños grupos sociales, su vida comunitaria. Eso es lo que yo veo en determinado momento y me sorprende toda esta carga, su propia lucha, además de ser violentadas dentro del mismo plano familiar y dentro de los roles que juegan en su círculo más íntimo hasta ya en términos sociales y de comunidad, ciudadanía.<sup>15</sup>

Por otra parte, en la visión del fotógrafo siempre ha influido la prensa, ya que el periodismo enseña parámetros de observación, maneras de ver y, por ende, se dice que enseña maneras de contar, cómo describir una escena o cómo fotografiarla: “Las mujeres se contemplan a sí mismas mientras son miradas. Las mujeres son representadas de una manera distinta al hombre, porque siempre se supone que el espectador ideal es varón y la imagen de la mujer está destinada a adularle” [Berger, 1975: 74].

Como afirma Peter Burke, los lectores que viven en una cultura o en una época distinta de aquella en la que se realizaron las imágenes se enfrentan a problemas más graves que los contemporáneos de las mismas [Burke, 2001], pues el referente de la imagen y el contexto de la misma se deben investigar a profundidad para entender la intención de la composición.

Para lograr tal interpretación, dos de las seis imágenes están asociadas al texto con el que fueron publicadas. La imagen de *Sepelio* y *Rigoberta Menchú* fueron publicadas (en fechas diferentes) en la contraportada del diario *La Jornada*, lo que nos permitirá armar ese contexto o intertextualidad entre la imagen, su contenido y la noticia. Las cuatro imágenes intermedias fueron halladas en el archivo personal de la fotógrafa e intentan interpretar ese cambio del imaginario femenino de la autora, mas no se relacionan con ningún texto, ya que algunas no fueron publicadas en el diario.

<sup>15</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones a Frida Hartz el 11 de abril de 2011 en la Ciudad de México.

DOS RAÍCES SE ENLAZAN. LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA MIRADA DE FRIDA HARTZ

### Foto 1 Sepelio



La fotografía *Sepelio* fue tomada en 1986 y publicada en enero de 1987 en la contraportada del diario *La Jornada*. Frida Hartz, *Sepelio*, 1986. Plata sobre gelatina, 16 x 20 cm. Colección de Frida Hartz, México.

Como se mencionó anteriormente, en 1986 Frida Hartz se iniciaba como fotoreportera. Meses atrás de que esta imagen fuera publicada, ella trabajaba en el laboratorio fotográfico de *La Jornada* y en el momento en que ocurrió la noticia el diario eligió una de sus fotografías para ilustrarla.

En ella se observa un rostro cubierto por unas manos, en cuya piel se ve el paso de los años, una tez morena con una textura un tanto rugosa, propia de una mujer campesina de edad que muestra el gesto de dolor, pero se niega a mostrar su rostro; una mujer que no quiere ver ni ser vista. Como bien dice Roland Barthes en su libro *La cámara lúcida*: “Las imágenes que nos impactan y conmueven fueron registradas por alguien que

contó no sólo con la suerte de estar en el momento justo, sino que logró en su composición atraparnos con ese concepto denominado *punctum*, que es el elemento de la foto que nos punza” [Barthes, 1989], y que se representa como el vínculo de la imagen que nos toca, nos impacta, nos hace dialogar con una fotografía, nos conmueve.

Una imagen muy fuerte, de mucha violencia, de desesperanza, de una situación que viven los indígenas de este país; y lo descubro, lo vivo en carne propia. Conocía antecedentes de esta situación pero nunca había tenido contacto con ella hasta que finalmente lo vivo, y esa imagen para mí es como una influencia. Quiero que esa fotografía sea mostrada, las mujeres y lo que pasa en mi país. El título es *Sepelio* y no necesariamente es ese momento, es unos días después de que asesinaron a su familiar, ella está frente a una lápida.<sup>16</sup>

*Sepelio* obtiene el primer lugar en el concurso *Mujeres vistas por mujeres*, auspiciado por la Comunidad Europea, en 1988. La imagen ilustra la noticia de una movilización de 3 000 indígenas de las Huastecas, quienes se dieron cita para honrar la memoria de cuatro campesinos muertos por las guardias blancas.<sup>17</sup> El hecho se origina justo en ese momento: cuando las comisiones de 27 poblados de Hidalgo y Veracruz hicieron un recuento de las denuncias, los paramilitares organizados por los caciques emboscaron a los campesinos con el apoyo de los soldados para desalojarlos de sus tierras, como lo habían hecho en años anteriores; uno de los hombres muertos era familiar de la mujer que cubre su rostro en la imagen.

La noticia es ampliada en las páginas internas del diario e ilustrada con más fotografías de Frida Hartz. El elemento de la imagen que logra despertar alguna emoción ante la escena representada es un factor humano, importante para el objetivo de la fotografía. Frida lo afirma en la entrevista, quiere que todos seamos conscientes de la situación en que viven las comunidades indígenas, de su lucha, de cómo son afectadas las comunidades y, en este caso en particular, las mujeres.

Frida Hartz me facilitó la hoja de contacto con la que podemos recrear ese momento que como fotógrafa presencié; y a través de los gestos, las miradas o los rostros de los personajes involucrados en sus imágenes podemos también sentir y presenciar subjetivamente ese instante captado con

<sup>16</sup> Entrevista realizada a Frida Hartz por Marcela Quiñones el 24 de enero de 2012 en la Ciudad de México.

<sup>17</sup> Se entiende como “guardias blancas” a la policía particular de los propietarios de las tierras, de los terratenientes.

## Foto 2

### Serie de imágenes del sepelio



Frida Hartz, *Sepelio*, 1986. Hoja de contacto. Colección de Frida Hartz, México.

la lente de Hartz. De esta secuencia de imágenes, una fue publicada en la contraportada de *La Jornada* y otras en las páginas interiores.

Allí vemos en un plano abierto la cruz de una tumba, las mujeres y hombres que la rodean. Pero llega aquí el gesto humano, el primer plano de unas manos, su abrigo; las únicas miradas presentes son las de las otras mujeres que la acompañan desde atrás. Este ejercicio nos permite observar cómo Frida Hartz enfoca su lente en ciertas escenas o aspectos del acontecimiento, cómo enmarca su foto, conocemos así una breve historia de la creación de la imagen que finalmente fue seleccionada para ubicarla en la primera página o contraportada del diario.

Los iconógrafos hacen hincapié en la creación consciente de significados y, por ende, hablan de la polisemia o de las diversas interpretaciones que podemos dar a una imagen, allí donde entran en juego infinitas significaciones. En este caso apelaré a los hechos, a la historia, al texto, a la fotógrafa a quien he tenido la oportunidad de entrevistar, y a la imagen naturalmente.

Creemos pensando que la imagen publicada en prensa tiene gran validez o veracidad, damos por hecho que la imagen es fiel a la realidad. Sin embargo, es posible que nuestro sentido de conocimiento histórico haya sido modificado por la fotografía, como dijo en cierta ocasión Paul Valery [Burke, 2001]. Nuestros criterios de veracidad histórica nos llevan a preguntarnos si tal hecho habría podido ser fotografiado del mismo modo que ha sido contado. Los periódicos llevan mucho tiempo utilizando la fotografía como testimonio de autenticidad.

Según el Instituto Nacional Indigenista (INI), las etnias de la región huasteca comparten las mismas características: su origen mesoamericano, su carácter de campesinos enfrentados a las mismas formas de hacer producir a la naturaleza y de organización. En los años setenta se agudizó la gravedad del conflicto agrario, los problemas generados por el Estado, en la nombrada *paternalización* de las tierras, trajeron cada vez más desigualdad y descontento entre los campesinos e indígenas de la zona. A partir de los ochenta la lucha agraria fue la bandera principal que sustentó el trabajo de organización. Posteriormente estas motivaciones empezaron a agotarse y el mecanismo de legitimación ante las bases campesinas se orientó a la búsqueda de créditos, los que constituyen indudablemente una demanda real de los grupos campesinos [INI, 2012].

En esta situación política las mujeres de las Huastecas<sup>18</sup> tuvieron muy poca participación como líderes, pese a que poco a poco han venido ampliando su campo de acción: desde las labores de cosecha y ganado hasta las de administración y organización de proyectos con pollos, cerdos y otros animales. En algunas comunidades las mujeres han decidido formar grupos de trabajo, ahorrar un poco, generalmente por su cuenta y lo que pueden, y entre varias poner una panadería, un molino de nixtamal o una tienda de ropa, por ejemplo [Bonfil *et al.*, 1999].

Según el antes citado texto de investigación de La Comisión Nacional de la Mujer, en las Huastecas las mujeres se distinguen en la comunidad por guardar y transmitir la cultura (lengua, medicina tradicional, elaboración de artesanías, obtención de alimentos en el medio), por ser activas en materia política y por llevar la mayor carga de trabajo en la unidad doméstica. En ocasiones ellas son el pilar y la figura central del núcleo familiar, y a veces son elegidas por la comunidad para participar como autoridades civiles en

---

<sup>18</sup> Sin temor a equivocarme puedo afirmar que el papel de la mujer en esta zona no se diferencia entre las distintas Huastecas, es decir, tanto en la Hidalguense, Potosina o Veracruzana juega el mismo papel, aunque naturalmente ha venido cambiando lentamente con los años.

las representaciones agrarias de las comunidades, junto con los jueces o delegados municipales y en las comisiones para asuntos de interés comunitario. Además, son las mujeres quienes se encargan de elaborar los alimentos para las celebraciones religiosas y las prácticas rituales.

Si miramos nuevamente la imagen de *Sepelio*, veremos que Frida Hartz presenta a una mujer de la Huasteca hidalguense que ha perdido a un ser querido debido a la lucha territorial en la zona. Lo que refuerza el diario *La Jornada* es justo esa manifestación y movimiento plasmados en ese rostro negado. No es que los sucesos de esta zona se enfoquen en el género, es decir, en las mujeres indígenas, pero la visión de la fotoreportera se dirige a una de ellas para ejemplificar el dolor y el sufrimiento.

Pienso que el imaginario de Frida Hartz se ha ido transformando a través de los años, dándole a la mujer indígena un papel diferente. En la fotografía *Sepelio*, hecha para ser publicada en prensa, y aunado a las imágenes intermedias, confirmo el cambio de mirada de la fotógrafa y llego a una conclusión: los años y el quehacer periodístico fueron presentándole a la fotoreportera una mujer indígena que inicia negando su rostro, pero que poco a poco, representada en ocho acercamientos diferentes, llega a ser alguien que lidera una causa y, orgullosa, genera un cambio. Con esto no quiero decir que las ocho imágenes demuestren una evolución de la fotógrafa, más que eso, son ocho visiones sobre la mujer indígena que, por motivos periodísticos diversos, fueron capturadas por su lente. En sus primeras fotografías veo una lente privada que intenta introducirse en la vida personal, íntima o cotidiana, y que lentamente se va transformando en testigo de la participación de la mujer hasta convertirse en un personaje público que se manifiesta y lidera.

#### HILANDO UNA HISTORIA DE LA MUJER INDÍGENA A TRAVÉS DE LA FOTOGRAFÍA DE FRIDA HARTZ

*Las mujeres que aparecen en mi historia gráfica poco a poco se transforman, no sólo se tapan el rostro, están luchando, están educando, trabajando en su entorno, no doy una visión folclórica, porque no me parecen sólo como objetos antropológicos o de folclor, sino con toda una vida, con una circunstancia, una situación y un momento histórico.*

Frida Hartz

Las siguientes imágenes trazan historias con la manera de ver de Frida Hartz, logran demostrar ese proceso de fotografiar y de imaginar a la

mujer indígena. Si bien esta investigación inicia con la foto de *Sepelio* y concluye con la foto de *Rigoberta Menchú*, entre ellas hay un arco temporal que quise narrar con otras seis imágenes, las cuales, a pesar de ser de geografías, tiempo y temáticas diferentes, me han permitido observar ciertos cambios en la construcción de la imagen. Son fotografías encontradas en el archivo personal de la autora, pero me permiten ejemplificar cómo fue ese proceso de cambio. Es importante aclarar a los lectores que las siguientes seis imágenes que veremos, no todas fueron publicadas en el diario *La Jornada*, ni de ellas se analizan sus hojas de contacto, ni el texto que las acompaña, pues fueron escogidas del archivo personal de la fotógrafa. Sólo las fotos de *Sepelio* y *Rigoberta Menchu* aparecieron en la contraportada del diario, por eso a ellas dedico un análisis más detallado de su texto, pero con las demás sólo intento asociarlas como hilo conductor en la creación o construcción del imaginario.

La fotografía *Camino al poblado Todos los Santos* fue tomada en 1988, cuando Frida pasó un mes en Guatemala haciendo un reportaje sobre la

### Foto 3 Camino al poblado Todos los Santos



Frida Hartz, *Camino al poblado Todos los Santos*, 1988. Plata sobre gelatina, 16 x 20 cm. Colección de Frida Hartz, México.

vida de esta comunidad. Una tarde en la que Frida tuvo que trasladarse en un transporte público, empezó a tomar fotos del paisaje desde la ventana, cuando de pronto, al volver su vista hacia el camino por el que transitaba el autobús, vio a esta mujer caminando con su hija y sin dudarle ni un segundo las hizo parte del horizonte, de la composición. Con un solo disparo de cámara plasmó esta escena que indica que en el imaginario de la fotografía no sólo está la mujer que es noticia por su sufrimiento, sino también el registro de la cotidianidad de cualquier mujer en un momento íntimo, porque es un espacio en el que dos personas transitan y ascienden juntas en su camino.

Son un cuerpo presente frente a la inmensidad del paisaje. Las nubes nos pueden referenciar características de la zona, y los atavíos de las personas permiten ver que pertenecen a una comunidad indígena, en tanto que su transitar por el camino le da movimiento a la imagen. La grandeza del espacio abierto evoca una fuerte presencia de la naturaleza y dentro de ella dos pequeños cuerpos que la caminan, la intervienen, la enriquecen. La composición puede ser meramente pictórica, es un paisaje, pero más que el elemento estético destaca la manera en que Frida interpreta la cotidianidad de una mujer que realiza sus tareas habituales en medio de una situación particular: para ella la mujer sigue una ruta en su camino, una ruta que es ascendente. Parte del poder de esta imagen se le puede otorgar al reportaje, el cual fue uno de muchos realizados durante una investigación sobre los desplazados y la repatriación de guatemaltecos en los meses de marzo y abril de 1988. La fotografía fue publicada en el suplemento “La Jornada del Campo” y considero que ejemplifica un proceso pausado y tranquilo en el que la mujer asume dicha movilización y, reitero, asciende un camino. La fotografía fue portada del suplemento, ocupó la página completa y sólo la acompañaban los títulos de los reportajes que contenía la publicación. Lo que de ella se concluye en esta investigación es que para la autora esa fotografía es una manera de decirnos cómo la mujer, junto con su hija, son parte de la noticia, sin tener que observar tal desplazamiento desde un ángulo negativo.

En la fotografía *Sin título*, de 1991, tomada en El Salvador, existe un cambio muy notable con respecto a las anteriores. En ella se ve a una mujer en primer plano, acompañada por un grupo de hombres, casi todos jóvenes. Es una mujer de edad avanzada y mantiene un brazo levantado, en señal de que el cuerpo envejecido no le impide participar en la lucha por una causa, sea cual sea, a la que se une, al igual que los hombres, y frente a una fila de uniformados. Para Frida esta mujer tiene detrás una historia, la cual ella recupera a través de la fotografía. La formación de los uniformados mar-

## Foto 4



Frida Hartz, *Sin título*, 1991. Plata sobre gelatina, 16 x 20 cm. Colección de Frida Hartz, México.

ca fuertemente una diagonal y el movimiento en la composición se dirige hacia el brazo levantado, ese brazo levantado como un gesto de presencia.

Esta escena sucedió en el cerro de Guazapa, en El Salvador, en la parada militar realizada por los muy jóvenes guerrilleros cuando se firmó la paz entre la guerrilla y el gobierno de El Salvador y los habitantes de la comunidad. Entre ellos estaba esta mujer de edad, dándoles la bienvenida. A Frida le impactó la presencia y vitalidad de esta combativa mujer que gritaba consignas frente a la formación y celebraba con ello el proceso de pacificación, pues la fotoreportera comenta que se encontraban justo frente a una entrega de armas.

El cerro Guazapa fue testigo del inicio de las acciones guerrilleras en la zona, así como de múltiples historias, algunas de luto por las masacres cometidas por el ejército; otras de hazañas heroicas de los insurgentes. Guazapa se convirtió en la retaguardia estratégica para la operatividad de la guerrilla urbana del Gran San Salvador, pero también en un importante

frente de guerra, donde, a finales de 1980, cinco organizaciones constituyeron el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

La fotografía de la mujer mayor, como antes comenté, se tomó en una parada militar de la guerrilla del FMLN que se realizó después de la firma de la paz y el desarme durante mayo y junio de 1991, y durante el cual se entregaron condecoraciones a las viudas y familiares de los guerrilleros caídos. Frida no recuerda su publicación en el diario, pero en este estudio consideramos que la fotografía muestra cómo la fotoreportera rompe los estereotipos de edad al darle a esta mujer un papel protagónico, ya que la coloca delante de los hombres jóvenes para que, con su brazo erguido, ejemplifique la fuerza y la capacidad de lucha de la mujer indígena.

Las imágenes de Hartz son de geografías diferentes, de países distintos, pero tienen un elemento en común, reflejan a las mujeres indígenas, aunque cada una en su propio y diferente contexto de vida, pero unidas en una tierra ancestral: la zona maya.

### Foto 5 Valladolid



Frida Hartz, *Valladolid*, 1993. Plata sobre gelatina, 16 x 20 cm. Colección de Frida Hartz, México.

La imagen titulada *Valladolid*, comenta Frida Hartz, fue tomada en el transcurso de un reportaje acerca de la vida de las comunidades de la zona. El reportaje incluyó una entrevista a una pareja de maestros dentro de su casa, durante la cual Frida retrató a la mujer, quien enseña en una comunidad indígena en Quintana Roo. En esta fotografía vuelve a evocar lo íntimo por medio de una imagen casi poética, la silueta a contraluz de una mujer que está frente a la naturaleza y de espaldas a la cámara. En relación con esta imagen Frida me comentó que retrata a una mujer indígena abriendo las puertas de su casa para que dos reporteras de *La Jornada* indaguen sobre su trabajo y el papel que desempeña dentro de la comunidad. Esta imagen es el testimonio de que ella no sólo trabaja en su casa, sino que es una mujer que habla varios idiomas y que también cumple con su trabajo como maestra, se trata de una mujer que va más allá. Un paisaje imponente de fondo y la fuerza de su pose con la que se enfrenta a él, de frente al exterior: una mujer reconociendo su horizonte; mientras desde adentro, Frida pareciera intentar capturar una parte muy interna de ella, muy íntima. Hartz no recuerda si esta imagen fue publicada o no en *La Jornada*, pues se hizo un amplio reportaje de la zona en el que participaron muchas otras imágenes; pero para fines de este artículo, su objetivo sigue siendo el mismo y se ha cumplido: observar el imaginario y la representación que hace la autora a través de su lente fotográfico.

**Foto 6**  
**Protesta frente al Congreso**



Frida Hartz, *Protesta frente al Congreso*, 1993. Plata sobre gelatina, 16 x 20 cm. Colección de Frida Hartz, México.

Junto a aquella imagen íntima de una mujer proyectada hacia la vida pública desde su casa, está *Protesta frente al Congreso*, fotografiada en el año 1993. Sucede en Ciudad de Guatemala durante el golpe de Estado en el mandato del presidente Jorge Serrano Elías. Un gobierno muy corto (1991-1993) recordado por un lento proceso de paz con la guerrilla y por un descontento social en el que, como la mayoría de la veces, se vieron afectadas las poblaciones campesinas e indígenas.

Desde inicios de 1993 se levantó en Guatemala un formidable movimiento de protesta y resistencia en todos los ámbitos de la sociedad: en los partidos, las ONG de derechos humanos, el movimiento indígena, la Iglesia católica, el nuevo empresariado y las principales cabeceras de prensa, amén de la unánime condena internacional [CIDOB, 1999]. Es en una de esas protestas que podemos situar la fotografía anterior, en ella una mujer representa ese elemento personal y político enriquecido por medio de la inconformidad social, y que Frida Hartz plasma al reportar el acontecimiento en *La Jornada*.

Por lo general, cuando en las comunidades indígenas se organizan en grupos o en eventos públicos, se dividen de un lado los hombres y del otro las mujeres para manifestarse. En este caso excepcional, al grupo de los hombres se integra una mujer, cosa no muy común de ver según palabras de Frida Hartz. Y por eso la escena la cautiva y decide registrar, por medio de su cámara, el acto de una mujer indígena manifestándose frente al gobierno, pero dentro de un grupo masculino.

La arquitectura intenta ser imponente y el cuerpo de esta mujer se encuentra frente a él. De pie, entre pancartas y consignas, ella se presenta para defender una causa. Es la única de las imágenes seleccionadas que nos hace partícipes a través de la mirada de la mujer indígena. Ella no sólo enfrenta con su cuerpo al edificio de gobierno, también enfrenta su mirada a la de Frida Hartz y a nosotros como espectadores nos invita a unirnos a la situación. En palabras de Jean-Luc Nancy, la mirada es la cosa que sale, es la salida de sí, es la abertura hacia un mundo, pero también nos involucra [Nancy, 2006].

De no contextualizar estas características, no nos percataríamos que Frida intenta representar a una mujer que se abre campo en medio de los hombres, sin importar las convenciones o estereotipos en sus comunidades. Una mujer indígena frente a una arquitectura imponente, con un gesto retador frente a la cámara, una mirada fija, una posición diferente a la de los hombres, un cuerpo que hace presencia ante la autoridad. La fotografía ilustra en las páginas del diario *La Jornada* la protesta, pero el texto no se enfoca en la mujer en particular, se refiere únicamente a la protesta, los puntos que de-

fienden y las consignas de los manifestantes, aunado a la situación política del país. Es para los ojos de Frida que adicionalmente esa imagen tiene otros significados, una particularidad que, más allá de la noticia, a nosotros como otro tipo de lectores, nos trae el caso de esa mujer que se enfrenta al gobierno. Es otra su manera de contar; es otro el papel que ella le da.

LA MUJER, LA LUCHA Y LA PAZ

### Foto 7 Rigoberta Menchú



Frida Hartz, *Rigoberta Menchú*, 1993. Plata sobre gelatina, 16 x 20 cm. Colección de Frida Hartz, México.

La fotografía *Rigoberta Menchú* fue la primera imagen que conocí de Frida Hartz, por eso la presento aquí a manera de conclusión para mostrar cómo la artista resalta aquí el reconocimiento logrado por Rigoberta. Se trata de una mujer que lucha en vez de sufrir, y es reconocida tanto por la multitud que la sigue como por nosotros. Vemos en un primer plano a la paloma, en contraste con un disco que se distingue en su pecho: la medalla del Pre-

mio Nobel de la Paz y que porta orgullosamente. Es el rostro de una mujer feliz, orgullosa, segura de sí misma. Frida estaba allí, esperando el momento exacto en el que la paloma, símbolo de la paz, partiera volando.

Si se compara esta imagen con las anteriores, se vuelve evidente que con el paso del tiempo la fotoreportera ha transformado lentamente su visión de las mujeres indígenas. Puede ser que lo ejemplifique con temas diferentes, pero su manera de representar a la mujer mediante sus gestos y miradas, así como por medio de sus cuerpos y escenarios, deja claro ese cambio; ya no sólo la muestra como víctima, como en *Sepelio*, sino como una mujer lidereza. La conceptualización que parte del momento íntimo, como la tumba de un ser querido, también se transforma al trasladarse a un espacio público y político donde se movilizan las comunidades indígenas.

**Foto 8**  
**Serie de Rigoberta Menchú**



Frida Hartz, *Rigoberta Menchú*, 1993. Hoja de contacto.  
Colección de Frida Hartz, México.

Frida toma la fotografía *Rigoberta Menchú* el 23 de marzo de 1993 en la ciudad de Guatemala, mientras se lleva a cabo el primer encuentro de comunidades y pueblos indígenas en el país y Rigoberta Menchú da la bienvenida a los participantes. El encuentro promueve la lucha por la igualdad, que las voces de las comunidades indígenas sean escuchadas y que se plasme en las leyes el respeto por las mismas.

La hoja de contacto que les comparto puede dar respuesta a otras inquietudes: cómo se desplaza Rigoberta en el lugar, exactamente qué lugar ocupa, qué quiere representar Frida Hartz no sólo con la mujer, la paloma y el Premio Nobel en su pecho, sino también con el gesto mismo y con su cuerpo.

Lo que Frida Hartz quiere sintetizar en esta imagen es la composición y la necesidad de resolver estéticamente el hecho humano y el involucramiento del espectador. Cuando trabaja, los elementos más importantes para ella provienen de la visión de las imágenes que desea capturar antes de disparar: observar la luz y la situación e intuir el momento preciso para tomar la fotografía. “No construyo la imagen, la siento”.<sup>19</sup> La fotografía *Rigoberta Menchú* fue publicada en la contraportada del diario *La Jornada* el 25 de mayo de 1993. La noticia que relata el texto no se enfoca en un tema de género, es decir, en el papel que desempeñan las mujeres en estos encuentros, más bien enfatiza las necesidades de los grupos campesinos e indígenas que promueven, con La Declaración de Chimaltenango, el cumplimiento de los derechos exigidos, como el respeto a la diversidad y los derechos humanos.

La noticia en el diario se titula: *Representantes de 300 millones de indígenas piden respeto a los derechos*, con el subtítulo: *Inauguración de la primera cumbre*.

El propósito de La Declaración de Chimaltenango fue reflexionar sobre la defensa y reapropiación de los lugares sagrados, los centros ceremoniales, los artefactos y restos de origen ancestral, que deben volver a las naciones indígenas. Cito algunos apartados de este documento [Ávila, 2012]:

- La madre tierra y el territorio. Se sostiene la defensa de la tierra y territorialidad.
- La autodeterminación, legislación y normas indígenas. Se demanda el reconocimiento a la jurisdicción indígena sobre territorios y el cese de violaciones e intromisión desde fuera.

<sup>19</sup> Entrevista realizada por Marcela Quiñones a Frida Hartz el 11 de abril de 2011 en la Ciudad de México.

- Las mujeres, familia y comunidad. Los participantes reconocieron a las [...] *mujeres como la fuente del orgullo cultural y preservadoras de la cultura nativa tradicional a través del hemisferio.*
- La juventud, cultura y educación. Se reclamó que la educación en territorios indígenas debe tener como base la filosofía y opinión de la gente indígena.

Al mirar la fotografía *Rigoberta Menchú* intuimos el mensaje de la imagen a través del gesto de la mujer, un rostro de felicidad la caracteriza, su mirada hacia arriba, orgullosa, victoriosa... porque el gesto es humano podemos otorgarle el significado que queramos: sublimarlo [Benítez, 1998] y exacerbarlo y, en este caso, darle una connotación de victoria y satisfacción ante la acción que se desarrolla. Como dice Vilem Flusser, una forma de interactuar se da mediante el gesto [Flusser, 1994], el lenguaje de los gestos, la postura no es solamente una clave para entender el carácter, también es una expresión de la actitud. Una mujer que lidera una causa y camina seguida de una multitud; con su presencia, con su rostro, otorga una representación absoluta a su causa; no la escuchamos, pero es de ese rostro, de esa mirada que nos involucra, que parte la identidad. La foto nos muestra un gesto, ella no nos mira sólo con los ojos, sino con todo su ser, con su boca, su risa, con su brazo levantado.

Existe una manera de interpretar la mirada en el retrato; y es justo esa mirada la que nos hace salir del retrato y retornar a él. Ella es un guiño de la libertad que nos hace señas. La libertad expresa: ven afuera [Wohlfart, 1995]. Salir, observar, extraer, pero volver a entrar a ella, a los ojos de una mujer indígena que mira y sabe que es observada. Nosotros la identificamos con su atavío, con su tocado, con su premio colgado en el pecho, con los rasgos de su rostro, el brillo de sus ojos. Un rostro público, reconocido por cientos de personas de su comunidad y por el mundo entero. Ella encamina y lidera una causa y ese rostro representa esa causa, no sólo de las comunidades sino de las mujeres, las que participan y se movilizan para generar un cambio.

Su brazo levantado puede recordarnos a la anciana de El Salvador que se encontraba con los uniformados; se desplaza como la madre y su hija en el *Camino al poblado Todos los Santos*, su marcha es esa fuerte presencia que también estaba en *Protesta frente al Congreso*, su fuerza, su preparación también puede evocar las características de la mujer de *Valladolid*.

Se percibe un mensaje a través de su cuerpo; tal como indica Issa María Benítez Dueñas, historiadora de arte, quien afirma que la percepción que se tiene del cuerpo de otra persona y de las emociones que éste expresa es tan

primaria como la percepción de nuestro propio organismo y de las emociones que éste manifiesta:

En el campo de la percepción sensorial el propio cuerpo no difiere del de los demás, pues el modelo postular está en relación con los "otros",<sup>20</sup> los individuos se manifiestan a través de su propio cuerpo, se trata de un espacio expresivo. El cuerpo empieza a ser entendido como función de relación con su ambiente vital y social [Benítez, 1998: 139].

## CONCLUSIONES

Frida Hartz, a través de su lente, nos acerca a la vida de seis mujeres diferentes y nos muestra cómo se desplazan en diversos escenarios. Frida las disloca en esos lugares comúnmente fotografiados, las impulsa y les da otra fuerza por medio de su imaginario. No se puede negar que fue el trabajo periodístico el que le abrió a Frida las puertas a estos espacios y que siguiendo una línea de tiempo fue como pude advertir un cambio en su imaginario fotográfico.

Esa variación en la representación de la mujer indígena, la encuentro estrechamente relacionada con la vida misma de Frida Hartz, quien en su momento, como fotoreportera, se destacó en un campo que era mayormente dominado por hombres. Y su fuerza como mujer, ciertamente la veo representada en las imágenes que ha trabajado durante ya más de 20 años. Un proceso de transformación que está presente en sus fotos, en los rostros, gestos, manos, brazos levantados, y que es el vínculo entre la imagen que nos toca, que nos impacta, que nos conmueve, que nos hace dialogar con sus fotografías y, en este caso, las historias de mujeres.

El abordar las imágenes partiendo de un análisis social, es decir, del estudio de los acontecimientos históricos alrededor de la imagen, aunado al valor personal que aporta la fotografía y su interés de que sea publicado en la prensa, me han permitido llegar más allá del valor estético de la imagen, porque no se debe olvidar que la foto se encuentra estrechamente vinculada con la sociedad que la produce y la consume, con cierta coyuntura histórica, y que es desde estas condiciones que la artista y nosotros como espectadores construimos su representación singular.

<sup>20</sup> Entendidos los "otros" como aquellos individuos que de manera directa o indirecta se llegan a relacionar entre sí en cualquier circunstancia.

La oportunidad de observar el imaginario de Frida Hartz, no sólo indagando sobre la historia de las mujeres que ha fotografiado, sino también conociendo a la artista, debatiendo conceptos en la academia y entrevistando a los expertos, ha sido una experiencia muy grata que me ha acercado a la historia y sus acontecimientos, y espero que ustedes como lectores también lo hayan disfrutado tanto como yo.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### Ávila M., Agustín

s/f *¿A dónde va la Huasteca?*, <[www.pa.gob.mx/publica/pa070503.htm](http://www.pa.gob.mx/publica/pa070503.htm)>, consultado el 14 de agosto de 2012.

##### Barcelona Centre for International Affairs (CIDOB)

1999 *Biografías de líderes políticos*, <[www.cidob.org/es/documentacio/biografias\\_lideres\\_politicos](http://www.cidob.org/es/documentacio/biografias_lideres_politicos)>, consultado en febrero de 2013.

##### Barthes, Roland

1989 *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós.

##### Bautista Flores, Elizabeth

1997 *Fotoperiodismo mexicano durante el conflicto armado chiapaneco*, tesis de licenciatura, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.

##### Benítez Dueñas, Issa María

1998 "El cuerpo de carne y hueso", en *El cuerpo aludido: anatomías y construcciones. México, siglos XVI-XX*, México, Museo Nacional de Arte-Conaculta-INBA.

##### Berger, John

1975 *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili.

##### Berger, John y Jean Mohr

1982 *Otra manera de contar*, Barcelona, Gustavo Gili.

##### Bonfil Batalla, Guillermo

1989 *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

##### Bonfil Sánchez, Paloma, Marco del Pont et al.

1999 *Las mujeres indígenas al final del milenio*, México, Comisión Nacional de la Mujer.

##### Burke, Peter

2001 *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Editorial Crítica.

##### Cowrie, Christa

2003 *Imágenes de vida*, México, Secretaría de Salud.

##### Debroise, Olivier

1994 *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*, Barcelona, Gustavo Gili.

##### Flusser, Vilem

1994 *Los gestos*, Barcelona, Herder.

**Fondo de desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer**

2009 <[www.unifemweb.org.mx](http://www.unifemweb.org.mx)>, consultado en septiembre de 2012.

**Frizot, Michel**

2009 *Imaginario fotográfico*, México, UNAM/Almadía/Fundación Televisa/Conaculta/Embajada de Francia.

**Gallegos, Luis Jorge**

2012 *Autorretratos del fotoperiodismo mexicano. 23 testimonios*, México, Fondo de Cultura Económica.

**García Lozano, Itzel**

2008 *El lado femenino del fotoperiodismo mexicano en la prensa del nuevo milenio*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Hernández Millán, Abelardo**

1998 *Los hijos más pequeños de la tierra*, México, Plaza y Valdés.

**Instituto Nacional Indigenista (INI)**

"Diagnóstico de los pueblos indígenas de la Huasteca", <[www.ciesas.edu.mx](http://www.ciesas.edu.mx)>, consultado en agosto de 2012.

**Milarka, Vera**

2002 "Años luz Frida Hartz", *Cuartoscuro*, núm. 56, septiembre-octubre, pp. 28-40.

**Monsiváis, Carlos**

1997 "Prólogo", en Carlos Cisneros *et al.*, *Imágenes de La Jornada*, México, La Jornada, 150 pp.

**Montemayor, Carlos**

2009 *Chiapas: la rebelión indígena de México*, México, Debolsillo.

**Mraz, John**

2001 "Bienales de fotoperiodismo. Desencuentros de gremios", *Cuartoscuro*, año VIII, núm. 51.

**Nancy, Jean-Luc**

2006 *La mirada del retrato*, Buenos Aires, Amorrortu.

**Reed Torres, Luis y María del Carmen Ruiz**

1974 *El periodismo en México, 500 años de historia*, México, Editorial Tradición.

**Sontag, Susan**

2005 *Sobre la fotografía*, Madrid, Alfaguara.

**Soriano Hernández, Silvia**

2006 *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Wohlfart, Gunter**

1995 "Das Schweigen des Bildes", en Gottfried Boehm (ed.), *Was ist in Bild?*, Munich, Fink.



# W. H. R. Rivers: médico, psicólogo, etnólogo y antropólogo británico, y en todo carismático<sup>1</sup>

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

**RESUMEN:** *El texto presenta una semblanza de W. H. R. Rivers, uno de los fundadores de la antropología social británica, su formación como médico y su interés tanto por la psiquiatría como por la antropología, para después desglosar algunas de sus contribuciones a la formación de una tradición británica en la antropología. Se presenta su muy importante contribución a la creación de una antropología médica, así como su manera de combinar la antropología y la psicología, lo que dio lugar a la creación de la antropología psicológica. También se presenta su análisis comparativo de los sistemas de parentesco, distinguiendo el estilo británico del estilo estadounidense en los estudios del parentesco. Pero antes que nada, se destaca su contribución al desarrollo de un estilo británico de trabajo de campo, alejándose de la antropología de gabinete. W. H. R. Rivers, que participó en la formación de la antropología social británica, es hoy inmerecidamente casi desconocido, en primer lugar porque se afilió al desprestigiado difusionismo de la antropología social británica.*

**PALABRAS CLAVE:** *antropología social, antropología y psicología, antropología médica, historia de la antropología, trabajo de campo.*

**ABSTRACT:** *The text is a portrait of W.H.R. Rivers, one of the founders of British Social Anthropology, which deals with his medical training and interest in Psychiatry as well as Anthropology, followed by a list of some of his contributions to the formation of a British Anthropological tradition. His very important contribution to the creation of Medical Anthropology is presented, as well as Rivers' way of combining Anthropology and Psychology, which gave rise to the creation of Psychological Anthropology. A comparative analysis is also presented of the kinship system.*

---

<sup>1</sup> Basado en apuntes de varios cursos de antropología británica impartidos en la ENAH, con la adjuntía de Alí Ruiz Coronel, Karla Vivar Quiroz y Rosalba Solsona. El texto es producto de un proyecto registrado en el INAH y forma parte de una serie de artículos biográficos de antropólogos británicos —Thomas Gage, los filósofos escoceses, Edward B. Tylor, Max Gluckman, Raymond Firth, Meyer Fortes, S. F. Nadel y Gregory Bateson— que he publicado en varias revistas antropológicas. Como producto final del proyecto se pretende elaborar un libro de texto acerca de la antropología social británica.

*However, the greatest stress is placed on his contribution to the development of a British style of field work, which becomes removed from laboratory anthropology. W.H.R. Rivers, who took part in the formation of British Social Anthropology is now undeservedly practically unknown, mainly because of his affiliating himself to the discredited Diffusionism of British Social Anthropology.*

**KEYWORDS:** *Social Anthropology, Anthropology and Psychology, History of Anthropology, field work.*

## INTRODUCCIÓN

Según Ángel Palerm, “Tylor definió el campo general de la etnología, o sea el estudio de la cultura; pero fue Rivers quien dirigió el interés de los etnólogos hacia el tema concreto de la organización social de los pueblos llamados primitivos” [Palerm, 1977: 149]. Podemos partir de la opinión de Ángel Palerm e intentar, con la ayuda del material con el que contamos, definir el lugar de W. H. R. Rivers en el desarrollo de la antropología, tanto desde dentro de la misma disciplina como hacia fuera, en su articulación con otras disciplinas.

Rivers se coloca en la interdisciplinariedad que está permeando todas las actividades científicas en la actualidad, más allá de los horizontes estrechos de las disciplinas individuales, pues uno de los historiadores del gremio opina, desde un punto de vista antropológico, que “la carrera antropológica de Rivers fue un episodio en su carrera como psicólogo” [Kuper, 1988: 57], mientras que un psicólogo opina que, desde 1897, el año de su titulación como médico, y “durante los siguientes 25 años hasta su muerte prematura en 1922, Rivers hizo contribuciones notables a la psicología, la neurología, la antropología y la psicoterapia; un siglo después se le recuerda mucho más como antropólogo que como psicólogo” [Paul Whittle]. Al margen de sus quehaceres científicos, en por lo menos dos gremios con muy poca comunicación entre ellos, Rivers fue también una persona pública de un notable carisma. Testimonio de esta vida social es un curioso fondo, que se encuentra en la William Ready Division de la biblioteca de la Universidad McMaster en Toronto, Canadá, el cual contiene:

[...] cartas y tarjetas dirigidas a Rivers de C. L. Dodgson (1832-1898), matemático y autor mejor conocido como Lewis Carroll, y autor de *Alicia en el país de las maravillas* y *Through the looking glass*; de Sir Francis Darwin (1848-1925), botánico e hijo de Charles Darwin, de Sir James George Frazer (1854-1941), antropólogo social y

autor de *La rama dorada*, de Andrew Lang (1844-1912), académico, folklorista (*sic*) y autor; de Bernard Shaw (1856-1946), dramaturgo y escritor; de Arnold Bennett (1867-1931), novelista y dramaturgo; y de Sir Charles Scout Sherrington (1857-1952), neurólogo y Premio Nobel.

Y, por último, Rivers es un oscuro miembro del clan de padres fundadores de la antropología británica. Pertenece cronológicamente a la generación a la cual se le ofreció la posibilidad de ser los padres fundadores de una ciencia cuyos posteriores éxitos y fracasos no podían prever. Pero es también un oscuro miembro de este clan, aunque no por falta de méritos, sino porque todo el mundo sabe de su existencia y su influencia, pero no hay mucha información acerca de él, por lo que es un poco como Dios: todos hablan de él pero nadie lo ha visto, y casi nadie conoce en detalle su currículum, sus posiciones y sus contribuciones.

#### WILLIAM HALSE RIVERS RIVERS. VIDA Y MILAGROS

William Halse Rivers nació en Luton, Kent, en 1864, en el sur de Inglaterra; estudió medicina y se tituló como médico en el Hospital de Saint Bartholomew en 1886, y pronto manifestó su interés por la psicología. Después de titularse, Rivers realizó viajes como médico a bordo de barcos británicos. En uno de esos viajes, que duró un mes y fue de Inglaterra a las Indias Occidentales, comenta que pasó todo el trayecto conversando con George Bernard Shaw, y según sus propias palabras, “muchas horas cada día, el tiempo más memorable de mi vida” [Martin, 1966: 97]. También viajó con frecuencia a Alemania, donde estudió con los más avanzados psicólogos alemanes. En 1891 empezó a trabajar bajo la dirección de Sherrington, el Premio Nobel, al tiempo que se mantenía atento a las nuevas teorías del gran mundo, sobre todo las de Alemania, tanto que en 1892 pasó varios meses estudiando con destacados psicólogos de Alemania. De vuelta en Londres, enseñó psicología experimental en la University College y en 1893 dictó conferencias en Cambridge sobre la fisiología de los órganos sensoriales, ofreciendo “uno de los primeros cursos prácticos sistemáticos en psicología experimental en el mundo, verdaderamente el primero en este país” [Myers, 1923: 153-154].

En 1897, empezó a enseñar en la Universidad de Cambridge y fue miembro del Saint John's College a partir de 1902, pero inmediatamente tuvo contacto con A. C. Haddon, un zoólogo que enseñaba psicología y se interesaba en la etnología, quien lo invitó a participar en la famosa expedición científica al Estrecho de Torres. Esto marcó el inicio de su primera etapa

de trabajo antropológico, que duraría hasta 1911, el año en que abandonó sus discretas tendencias evolucionistas para afiliarse al difusionismo.<sup>2</sup>

Si contemplamos el primer periodo antropológico de Rivers, que transcurrió de 1898 a algún momento entre 1908 y 1911, encontraremos a un evolucionista bastante ortodoxo, perteneciente a lo que en aquel periodo era el *sentido común* científico y filosófico. Su segundo periodo antropológico fue mucho más corto, ya que sólo duró de 1911 a 1914 y, sin embargo, fue el más importante en lo referente a producción, posición e influencia.

El difusionismo británico, inspirado en las ideas de Grafton Elliot Smith y William Perry, tenía su fortaleza en la Universidad de Londres, la cual perdió buena parte de su reputación en los círculos antropológicos por su excesiva inclinación hacia a esta corriente.

Rivers estaba a la vanguardia tanto en la antropología como en la psicología: en 1910 fue una de las 10 personas presentes en la reunión donde se fundó la British Psychological Society, y a partir de aquel año fue una de las personas que con más fervor defendió y recomendó los principios del psicoanálisis, específicamente la versión promovida por Sigmund Freud. En 1914 manifestó su influencia en el gremio antropológico dirigiendo la formulación de la cuarta edición de *Notes and Queries on Anthropology*, la Guía Murdock de los británicos, cuyas primeras tres ediciones habían sido realizadas bajo la batuta de Edward Burnett Tylor.

En 1915 Rivers fue reclutado por el servicio psiquiátrico del ejército británico y empezó a trabajar en las neurosis relacionadas con la guerra. En este periodo trabajó con C. S. Myers, Carl Seligman y McDougall en el concepto del *shell-shock* (trauma de explosión), nación forjada por Charles Myers, un oficial médico. Hay quien afirma que “este periodo no solamente marca una nueva fase en el trabajo de Rivers, sino que se caracteriza por un cambio observable en su personalidad y en sus escritos” [Myers, 1923: 167 y 168], y es probable que sea cierto.

En 1922, año de su inesperada muerte, había sido invitado a postular su candidatura para el partido laborista. Otra muestra de su importancia como persona pública es el hecho de que fue seleccionado para editar un volumen de ensayos acerca de la depoblación de Melanesia, un trabajo de antropología aplicada con un tono cargado de moralismo [Rivers, 1922].

<sup>2</sup> Su cambio de orientación, del evolucionismo al difusionismo extremo, habría empezado en 1908, después de la tercera expedición a Melanesia, pero 1911 es la fecha del documento de defunción del evolucionismo, cuando se unieron todas las fuerzas antievolucionistas en una reunión de la British Association for the Advancement of Science.

En la antropología podemos buscar la actuación relevante de Rivers en tres campos sustanciales: en el de la historia conjetural, el estudio del parentesco y la antropología psicológica, pero también tenemos que considerar un campo más formal y práctico, aunque menos sustancial: su influencia en la transformación de la antropología de gabinete en una antropología basada en el trabajo de campo, o sea su contribución a la profesionalización de la antropología.

#### RIVERS EN EL ESTRECHO DE TORRES. DESARROLLO DEL MÉTODO GENEALÓGICO

Con Rivers nos encontramos al filo de la revolución que convertiría a la antropología especulativa de gabinete en una disciplina basada en el trabajo de campo, que concentra en una sola persona los papeles de trabajador de campo y analista de gabinete. En Londres la antropología era conocida sencillamente como “la ciencia del señor Tylor”, quien era antropólogo de gabinete, pero que aun así contribuyó de varias maneras a que el trabajo de campo se considerara como una parte medular del quehacer antropológico. Tylor ya había empezado a realizar una especie de trabajo de campo antes de volverse hacia la antropología (disciplina que él creó, pues todavía no existía) en una visita a Cuba y México en 1856. En cuanto al trabajo que realizó en este último país:

[...] es una fuerte tentación ver *Anahuac* [Tylor, 1861] como el primer paso de Tylor hacia una antropología operacional del campo, que reemplazaría a la ortodoxia especulativa evolucionista que se desarrolla en el gabinete, así como el inicio de una conferencia que impartiría muchos años más tarde (en noviembre de 1888) en una reunión de la Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, y en la cual presentó en una forma más acabada la teoría evolucionista y el método comparativo [Korsbaek, 2004: 166, haciendo referencia a la conferencia que sería publicada en 1889].

El ambiente continuaba dominado por el pensamiento evolucionista, pero ya se sentían las promesas de un cambio, pues dentro del marco de la British Association for the Advancement of Science:

[...] aunque la mayor parte de las declaraciones tempranas de la antropología evolucionista [McLennan, 1865; Tylor, 1871] fueron basadas esencialmente en este tipo de información, también es cierto que los antropólogos evolucionistas estaban seriamente preocupados por la necesidad de mejorar la cantidad

y la calidad de sus datos empíricos. Su primer acercamiento a este problema había sido la preparación de los *Notes and Queries* con el fin de promover entre los viajeros una observación antropológica precisa, y permitir a los que no son ellos mismos antropólogos que proporcionen la información requerida para el estudio de la antropología en el gabinete [BAAS, 1874: IV, *apud* Stocking, 1983: 71-72].

En respuesta a esta necesidad, Tylor comenzó a elaborar una guía de observación para el trabajo de campo, *Notes and Queries*, cuya primera edición se publicaría en 1874 con el objetivo de “promover observaciones antropológicas precisas por parte de viajeros y posibilitar a aquellos que no sean ellos mismos etnógrafos proporcionar la información que es necesaria para el estudio científico de la antropología en la casa” [BAAS, 1874: IV, *apud* Stocking, 1983]. En esta primera edición de *Notes and Queries*, de 1874, se distinguen fácilmente las categorías que Edward B. Tylor introdujo en *Primitive Culture*, publicado en 1871, pero

[...] aunque sus preguntas acerca de la religión y la mitología fueron claramente estructuradas de acuerdo a las categorías en el *Primitive Culture* de Tylor, el énfasis lo encontramos en la observación detallada y esmerada, y los prefacios a cada sección tenían con claridad la intención de contrarrestar los efectos del etnocentrismo monoteísta —para permitirles a los observadores educados en la tradición cristiana reconocer la religión animística, donde de otra manera habrían observado algún grado de culto al diablo o siquiera que el grupo salvaje en cuestión no tuviera religión alguna en absoluto [Stocking, 1995: 15].

Su ambición era codificar el trabajo de campo, pero aún no apuntaba hacia la creación de fundamentos para el trabajo de campo como tal, sino a crear códigos que permitieran a los antropólogos de gabinete confiar más en la información que les proporcionaban sus operadores de campo, que por lo general eran misioneros, oficiales coloniales, etcétera.

El primer paso operativo hacia el trabajo de campo en la antropología fue la expedición de Cambridge al Estrecho de Torres en 1898, que fue organizada por Alfred Cort Haddon. Es muy curioso que, mientras toda la generación de protoantropólogos eran abogados, como Maine, Morgan, McLennan, Bachofen y Tylor —lo cual dejó sus huellas en la ciencia que fundaron—, una muy buena parte de la generación que forjó la transición de una antropología de gabinete a una antropología moderna basada en trabajo de campo fueron naturistas y médicos, algunos de ellos con interés en la psicología y la psiquiatría. A. L. Haddon, el organizador de la expedi-

ción al Estrecho de Torres, era un naturista que había logrado colocarse en la Universidad de Cambridge. Él ya conocía el terreno al que se dirigía la expedición, pues 10 años antes, en 1888, había organizado una expedición biológica a la misma región con el objetivo de estudiar los arrecifes de coral, pero durante su estancia allá se interesó cada día más en la vida y la cultura de la población indígena.

De manera que cuando, unos 10 años más tarde, la Universidad de Cambridge le ofreció la oportunidad de organizar una nueva expedición, aceptó inmediatamente. Para dicha expedición, Haddon reunió un equipo de seis investigadores. Para asuntos de psicología experimental invitó a Rivers, quien rechazó la invitación, pero ésta sí fue aceptada por dos de sus estudiantes, C. S. Myers y William McDougall. Myers sería posteriormente el fundador de la psicología industrial en Inglaterra, mientras que McDougall fundaría la psicología social, también en Inglaterra:

[...] cuando Rivers descubrió que sus dos mejores estudiantes iban a ir, se preguntó si después de todo él podría ir también. Naturalmente yo me sentí encantado con esto, aunque confieso que pensé que el lado psicológico tenía exceso de peso. Puse la dirección de la parte psicológica totalmente en manos de Rivers y por primera vez se hicieron observaciones psicológicas de un pueblo primitivo en su propio país por parte de psicólogos preparados con el equipo adecuado [Haddon *apud* Quiggin, 1942: 97].

Así que tenemos una expedición antropológica dirigida por Alfred Cort Haddon, un naturista con intereses etnológicos; apoyado por Rivers, McDougall y Seligman, tres investigadores que eran médicos especialistas en psiquiatría; y Ray, un lingüista especializado en lenguas melanesias. El contingente antropológico lo constituía un pasante de la carrera de antropología de la Universidad de Cambridge, que realizaría la función de fotógrafo. Podemos considerar la expedición de Cambridge al Estrecho de Torres, en 1898, como un paso en el camino hacia la antropología visual.

Volviendo a Rivers, la tarea que a él le correspondería en la expedición era la de observar los fenómenos fisiológicos y psicológicos, más precisamente, la de estudiar la transmisión hereditaria del daltonismo. La expedición produjo seis gruesos tomos de informes en los diversos campos de la antropología, pero uno de sus resultados más importantes fue el desarrollo del método genealógico de Rivers.

Aunque “había aún cierta distancia entre el Estrecho de Torres y el trabajo de campo en el sentido clásico en la antropología” [Stocking, 1983: 77], la expedición al Estrecho de Torres representa un notable avance en el mé-

todo y la técnica de trabajo de campo, hasta el grado de que fue Haddon quien, en el contexto de los preparativos para realizar esta expedición, forjó la expresión *trabajo de campo*. Si la expedición al Estrecho de Torres fue el primer encuentro de Rivers con el mundo antropológico y la alteridad, una pregunta relevante es, ¿cuál fue la contribución de Rivers al desarrollo inicial del método y las técnicas que destacan el trabajo de campo?, sobre todo teniendo presente que Haddon lo describe como sigue: “el trabajador de campo de la sociología primitiva más grande que jamás haya existido” [ACHP: ACH Rept. Sladen Trustees, *apud* Stocking, 1983: 85 y 86], el comentario es de 1914 y tal vez vale la pena tener presente que esta caracterización de Haddon se encuentra en una solicitud de fondos para el trabajo de campo de Rivers en Melanesia.

En la búsqueda de esta información no hay que olvidar que “llegando a la etnología desde la psicología experimental —una de las áreas de mayor precisión metodológica en las ciencias humanas— Rivers trajo consigo un alto grado de conciencia acerca de problemas de método” [Stocking, 1983: 85]. La siguiente contribución relevante de Rivers al trabajo de campo antropológico fue también de carácter práctico —su coordinación y ejecución de la expedición Percy Sladen a Melanesia en 1908.

#### RIVERS Y LOS TODA. APLICACIÓN DEL MÉTODO GENEALÓGICO

Tenemos que regresar a lo práctico y apreciar su principal obra empírica, *Los toda*, publicada en 1906, que es rica en información etnográfica y “fue uno de los primeros intentos hechos por un antropólogo británico por aplicar el principio de un estudio intensivo de un área restringida” [Young, 2004: 162]. Al respecto Rivers comentó, “lo que necesita la antropología en este momento es un método más exacto, no sólo en lo referente a la recolección del material, sino también en el registro, así que los lectores le pueden asignar a cada hecho su propio valor, y le pueden proporcionar una evidencia definitiva que les permita estimar la veracidad y el esmero del récord” [Rivers, 1906: V].

“La palabra clave fue *concreto*, que sería repetida como un eco por la siguiente generación de antropólogos” [Young, 2004: 164]:

[...] la mente salvaje se ocupa casi por completo de lo concreto. Si discute la legislación de herencia con él, es probable que muy pronto se encuentre desesperadamente enredado en malentendidos. Pero escoge un par de casos concretos

y su memoria le ayudará a amontonar casos concretos de cómo fue la herencia en éste o aquel caso [Rivers, 1906: 465].

El libro de Rivers demostraba que los antropólogos estaban “involucrados en una actividad científica y no en un ejercicio literario” [Leach, 1968: 527].

Entre los toda, Rivers aplicó el método genealógico que había desarrollado en la expedición al Estrecho de Torres, y es posible observar con relativa claridad un proceso histórico que empieza con Tylor y Frazer en su gabinete y lleva a que más o menos en los años de la Primera Guerra Mundial se pueda decir que “el trabajo de campo era ya para la antropología lo que la sangre de los mártires para la Iglesia católica”, así que entre los años de 1880 y la Primera Guerra Mundial se realizó el proceso que terminó con

### Imagen 1



Henry Head y W. H. R. Rivers en las habitaciones de Rivers en Saint John's College en la Universidad de Cambridge, estudiando “la reacción del nervio cortado regenerándose del brazo izquierdo de Head”, alrededor de 1903. (Foto cortesía del profesor N. J. Mackintosh y el Departamento de Psicología Experimental de la Universidad de Cambridge.)

el canon del moderno trabajo de campo encarnado en las estancias de campo de Radcliffe-Brown y Malinowski.

Rivers se reveló como un investigador muy práctico que aportó elementos metodológicos:

[...] cada vez que se mencionara un hombre en relación con una ceremonia o una costumbre social, se encontraría su nombre en el registro genealógico y se establecería su relación con las demás personas que participarían en la ceremonia o la costumbre. De esta manera se introdujo un elemento concreto que facilitaría mucho la investigación. Por medio de ejemplos concretos fueron investigadas costumbres y ritos, en los cuales las personas que participaron eran gente de carne y hueso, tanto para mí como para mis informantes [Rivers, 1906: 11 y 12].

La necesidad de un cambio en el estilo antropológico ya había sido planteada en la British Association for the Advancement of Science en 1907, un año después de la publicación de *Los toda*. Estamos todavía en los tiempos de la antropología tradicional de gabinete, en la incubación de la antropología moderna posrevolucionaria: Radcliffe-Brown ya había llevado a cabo su trabajo de campo en las islas andamanesas entre 1904 y 1906, y Malinowski ya estaba a punto de salir al campo, esperando iniciar su estancia en las islas trobriandesas, pero todavía ninguno de los dos había visto sus tesis aprobadas, faltaban unos 10 años.

Pero el impacto de Rivers sobre los planteamientos —de un carácter más sistemático y teórico del trabajo de campo— se empezó a sentir en 1912 y 1913.

En la elaboración de la cuarta edición (publicada en 1912) de *Notes and Queries*, una de las herramientas más importantes para la formación de un método y una normatividad en el trabajo de campo, predominaron las ideas de Rivers. Dos de las piezas centrales en esta edición fueron un ensayo de Rivers titulado “Presentación general del método” y un ensayo de J. P. Harrington, el antropólogo lingüístico estadounidense, titulado “Apuntes acerca del aprendizaje de una nueva lengua”, pues “la lengua es nuestra única clave para una comprensión correcta y completa de la vida y el pensamiento de un pueblo” [BAAS, 1912, *apud* Stocking: 186].

El cambio se destaca aún más en una publicación de 1913 que Rivers editó con A. E. Jenks y Sylvanus Grisley Morley, donde Rivers insiste en distinguir entre el “sondeo” y la “investigación intensiva” [Rivers, 1913]. Morley era un antropólogo muy versátil, además de ser especialista en la cultura maya (publicó uno de los libros fundamentales acerca de esta cul-

tura, véase Morley, 1946), era un erudito con conocimientos de la literatura española del Siglo de Oro y fue conocido como espía estadounidense en el sur de México durante la Primera Guerra Mundial [Sullivan, 1991: 150 y 152]. En términos generales, la investigación etnológica tiene dos variedades principales que podemos llamar “sondeo” e “investigación intensiva”. El primero significa un trabajo que cubre mucho terreno, observando y comparando las costumbres de diferentes tribus y lugares. El investigador con frecuencia se interesa por algún objeto en especial, tal como la religión, la lengua o las técnicas prácticas, y no intenta estudiar la cultura de los pueblos y una variedad de culturas, de manera que tiene que contentarse en gran medida con información superficial. La esencia de la investigación intensiva es que, si bien no es muy extensa, sí es intensa y esmerada. Una pieza típica de trabajo intensivo implica la estancia del investigador durante un año o más en una comunidad que tenga alrededor de 500 habitantes y el estudio de cada detalle de su vida y su cultura, así como llegar a conocer personalmente a cada miembro de la comunidad, no limitándose a información general sino insistiendo en estudiar detalles concretos de cada rasgo de su vida y sus costumbres por medio de la lengua vernácula. Es sólo mediante este tipo de estudio que el investigador puede llegar a darse cuenta de la gran cantidad de conocimientos que ahora le espera, aun en lugares donde la cultura ya ha cambiado mucho. Es solamente a través de este tipo de trabajo que es posible descubrir el carácter parcial e incluso equivocado de gran parte de la enorme masa de sondeos que constituye el actual acervo de la antropología [Rivers, 1913: 6 y 7]. El criterio lingüístico vendría a distinguir el “sondeo” de la “investigación intensiva”, pero Rivers agrega dos comentarios curiosos de carácter práctico.

#### LA PARENTESCOLOGÍA DE W. H. R. RIVERS

#### Rivers se metió de lleno en la parentescología y

[...] aunque esta preocupación hizo incurrir a Rivers en muchos excesos de *álgebra de parentesco*, por medio de la cual dedujo condiciones sociológicas que nunca existieron, resultó ser un paso decisivo en el desarrollo de la orientación *estructuralista* de la antropología social inglesa contemporánea (que deriva de Rivers a través de Radcliffe-Brown) contrapuesta a la orientación *cultural* que dominaba la obra de Tylor, Frazer y Malinowski [Leach, 1968: 389].

Así que de alguna manera podemos ver a Rivers como un padre fundador de la antropología social británica y en particular de la parentescología británica.

En su artículo acerca del método genealógico, Rivers manifiesta claramente que sus objetivos caen dentro del horizonte de la tradición británica de parentescología, que es en realidad un estudio jurídico, es decir, un estudio de los derechos y las obligaciones que se expresan en las relaciones de parentesco:

El siguiente uso de los pedigríes es en el estudio de las reglas que regulan el matrimonio. En algunos casos he podido establecer los pedigríes de una población entera, y entonces tenemos un registro de las bodas que se han celebrado en la comunidad durante un periodo hacia atrás de tal vez hasta 150 años. Este registro está guardado en la mente de las personas, y a través de él podemos estudiar las leyes que regulan el matrimonio exactamente de la misma manera que en una comunidad civilizada podemos utilizar los documentos de matrimonio en el registro civil y 'la siguiente línea de aplicación sería en el estudio de las leyes que rigen la sucesión y la herencia de propiedad' [Rivers, 1971 (1910)].

Rivers confirma su orientación británica en su texto más acabado en campo, su libro clásico de 1914 acerca de "el parentesco y la organización social" [Rivers, 1968]; éste consta de tres conferencias que impartió originalmente en el mes de mayo de 1913 en la London School of Economics y que están "en gran medida basadas en experiencias hechas en la Expedición Percy Sladen a Melanesia en 1908, que constituye un informe simplificado de las condiciones sociales, las cuales serán descritas con mayor detalle en el informe completo de aquella expedición" [Rivers, 1968: 38]. El informe completo nunca se elaboró, pero en el simplificado declara que su objetivo "es demostrar la estrecha relación entre métodos de denominar relaciones o parentesco y formas de organización social, incluyendo aquéllas basadas en diversas variedades de la institución del matrimonio". Hasta aquí todo va bien, pero siguen dos declaraciones que van a cambiar el panorama por completo:

En otras palabras, será mi objetivo el mostrar que la terminología de relaciones ha sido determinada por las condiciones sociales y que, en cuanto esta posición haya sido establecida y aceptada, que los sistemas de relaciones nos proporcionan un instrumento de sumo valor para estudiar la historia de las instituciones sociales [Rivers, 1968: 39].

Kroeber se opondría violentamente al carácter determinista de la primera de estas dos declaraciones, mientras que cualquier británico en sus cinco se opondría a la segunda.

Así que en los textos de Rivers dedicados a la parentescología tenemos pruebas fehacientes de su pertenencia a la tendencia británica de este estudio (una tendencia que tiene su origen, según Meyer Fortes, en la obra del antropólogo estadounidense Lewis Henry Morgan), aunque en algún momento se desvía del camino ortodoxo británico debido a su afiliación al difusionismo y la historia conjetural.

El interlocutor más elocuente de Rivers en asuntos de parentescología era Alfred Louis Kroeber, a quien también le interesaba el tema, mas no sus opiniones.

Ambos se interesaron por la terminología del parentesco y la organización social, ambos tenían extensa experiencia en trabajo de campo, pero con enfoques opuestos. Rivers era evolucionista con inclinación hacia lo sociológico, mientras que Kroeber tenía una visión *psicológica* (o mental) de la cultura a pesar del entrenamiento antiteórico que recibió de Boas [Graburn, 1971: 51].

Tanto Rivers como Kroeber (el primero un destacado psicólogo médico y el segundo durante el periodo de su vida en que practicaba el psicoanálisis) llegaron a caracterizar dos enfoques parentescológicos muy diversos, conformando así por un lado una parentescología dentro de la antropología cultural estadounidense, la de Kroeber, y por otro lado una parentescología que formaba parte de la antropología social británica.

Para Kroeber, en el estudio de los sistemas de parentesco:

[...] se pueden sacar las siguientes conclusiones: 1. La distinción generalmente aceptada entre sistemas descriptivos y clasificatorios de términos de relaciones no se puede sustentar, 2. Los sistemas de términos de relaciones pueden ser propiamente comparados mediante un estudio de las categorías de relaciones que contienen y del grado al cual dan expresión a estas categorías, 3. La diferencia fundamental entre los sistemas de términos de relaciones de los europeos y de los indígenas americanos es que aquéllos expresan un número más pequeño de categorías de relaciones que éstos, y las expresan más completamente, y 4. Los términos de relaciones reflejan la psicología y no la sociología. Son determinados principalmente por la lengua y se pueden utilizar para hacer inferencias sociológicas sólo con la máxima precaución [Kroeber, 1909: 84].

Esta declaración fue hecha exactamente en una discusión acalorada con Rivers acerca de la naturaleza del parentesco. Más tarde Kroeber lamentó su declaración tan tajante y admitió que hubiera sido mejor decir que, “como parte que son del lenguaje, los sistemas de términos de parentesco reflejan la lógica inconsciente y las pautas conceptuales tanto como las instituciones sociales” [Kroeber, 1952: 172], colocando así toda la problemática dentro del dominio de la psicología. Llama la atención que el artículo de Kroeber es una cruzada antievolucionista dirigida frontalmente contra la posición de Lewis Henry Morgan.

Es sabido que los profetas raras veces son escuchados en su propia tierra y en ningún contexto se confirma eso con mayor fuerza que en la parentescología antropológica. Siguiendo la lógica de Abner Cohen, podemos tildar a la parentescología de Kroeber como *antropología simbólica* y a la de Rivers como *antropología política* [Cohen, 1979], y llama la atención una curiosa paradoja que realmente nos proporciona la necesaria provocación y algunas pistas para ampliar nuestra búsqueda: mientras que el artículo de Alfred Kroeber, que manifiesta en la forma más militante la posición estadounidense respecto de la parentescología, que más tarde se cristalizaría en la antropología cultural, cognoscitiva y de cultura y personalidad, fue publicado en 1909 en la revista antropológica más británica, la *Journal of the Royal Anthropological Institute*, el artículo de Rivers, la formulación anticulturalista y sociológica más clara de la parentescología en clave británica, fue publicado en 1910 en la poderosa e influyente revista de sociología de Estados Unidos, la *Sociological Review*. Así que mientras que la posición del océano Atlántico como separador de la antropología cultural estadounidense de la antropología social británica es muy clara, el desarrollo histórico de esta separación es mucho menos claro.

En lo que se refiere al parentesco, tenemos en la antropología una complicación particular: ha sido muy difícil forjar una definición de lo que es el parentesco que todos los antropólogos puedan aceptar, en parte debido a la dualidad de enfoques antes mencionada.

#### W. H. R. RIVERS Y LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA

Una especialidad importante en la antropología es la antropología médica, y teniendo presente que Elliot Smith, el jefe de los difusionistas de la Universidad de Londres, escribió que el libro *Medicine, Magic, and Religion* de Rivers, que “representa tal vez el primer intento por interpretar, sobre la base de un conocimiento real y una comprensión simpática los pensamien-

tos y las ideas que encuentran expresión en la medicina primitiva” [Elliot Smith, 1924: V], sería justo y relevante discutir la contribución de Rivers a esta disciplina, a la que podemos llamar antropología médica.

Como se desprende de la introducción de Elliot Smith, los cuatro primeros capítulos del libro fueron presentados como “Fitzpatrick lectures” en el Royal College of Physicians en Londres en 1915 y 1916, mientras que el quinto y último capítulo constituyen una lectura sobre “Mind and Medicine” (“La mente y la medicina”), una conferencia que presentó originalmente en la John Rylands Library, en Manchester en 1919, y que “trata un problema directamente relevante para el libro, pero que revela también la dirección de sus ideas exactamente en el tiempo anterior a la redacción de *Conflict and Dream*” [Elliot Smith, 1924: VII].

Rivers inicia el primer capítulo de su libro con la observación de que:

[...] la medicina, la magia y la religión son términos abstractos y que cada uno de ellos denota un grupo muy grande de procesos sociales, procesos por medio de los cuales la humanidad ha logrado regular su comportamiento para con el mundo que la rodea. Entre nosotros estos tres grupos de procesos están separados con algún grado de nitidez [pero] si le pasamos revista a la humanidad en general, esta distinción y separación no existen [Rivers, 1924a: 1].

Estas palabras son el planteamiento más general de Rivers, con el cual se acerca a una discusión más pormenorizada del estudio antropológico de la salud y la enfermedad. Aquí encontramos evidentemente un eco de la observación de Durkheim de que el criterio de las sociedades y sus culturas es la división social del trabajo, por lo que tenemos que buscar la manera de aislar nuestro objeto de estudio, que se encuentra íntimamente integrado con los demás elementos de la sociedad tan íntimamente, que la separación será analítica, y no sustancial y empírica.

En cualquier intento por estudiar una institución social hay tres líneas principales y métodos de estudio [con el primer método] podemos estudiar la institución históricamente, buscando de qué manera ha sido desarrollada, cómo se ha venido desarrollando este avance en diversos lugares [...] un segundo método es el psicológico, podemos intentar estudiar los estados mentales, tanto individual como colectivamente, que subyacen a los actos, de nuevo individual o colectivamente, cuya suma constituye la institución estudiada; el tercer método, que podemos llamar sociológico, es el estudio de las relaciones que caracterizan los procesos sociales que pretendemos estudiar con otros

procesos con el objetivo de determinar las interacciones entre los dos [Rivers, 1924a: 1-2].

Pero Rivers sigue insistiendo en las virtudes del método científico:

La esencia de la medicina, tal como la entendemos hoy, es que considera la enfermedad como un fenómeno sujeto a leyes naturales, que se tiene que tratar como cualquier otro departamento de la naturaleza. La distinción entre el médico moderno y el mágico-religioso depende de las diferencias en el concepto de enfermedad en los dos casos [Rivers, 1924a: 3-4].

Y ya que se trata realmente del primer tratado científico del estudio antropológico de la salud y la enfermedad, es relevante señalar que Rivers discute todos los aspectos de esta investigación que hoy en día siguen siendo los puntos de entrada: el concepto de enfermedad en varios pueblos, las creencias en lo referente a las causas de la enfermedad, la enfermedad o el daño que se le adscribe a la magia, la enfermedad adscrita al objeto o a la influencia proyectados en el cuerpo de la víctima, la enfermedad atribuida a la abstracción de una parte del cuerpo o del alma, acciones mágicas sobre partes separadas del cuerpo de la víctima u objeto tocado; y el tratamiento: la naturaleza mágica o religiosa de los ritos y la naturaleza concreta de las creencias que subyacen a los ritos. Finalmente, en el siguiente capítulo se discuten “los procesos de diagnosis y prognosis”. El libro fue publicado en 1924, dos años después de la muerte de Rivers, un digno monumento a un antropólogo médico con amplios conocimientos en los dos campos: en la medicina y en la antropología.

W. H. R. RIVERS. PSICOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA EN LA TRADICIÓN BRITÁNICA

Mientras que la presencia de todas las variedades de las ciencias de la mente —la psicología, la psiquiatría, el psicoanálisis, etc.— en la antropología cultural estadounidense es conspicua y constante, su presencia en la antropología social británica es mucho más esporádica y menos notable. La mayor parte de la atención se ha dirigido hacia las incursiones de Malinowski, antiguo alumno de Wilhelm Wundt, en terrenos con arenas psicológicas. Uno de los principales historiadores de la antropología social británica escribe:

Llegué pronto al convencimiento de que la psicología era tabú para la antropología social. Más o menos entre 1940 y 1970 se fortificó en Gran Bretaña un funcionalismo estructural decididamente antipsicológico, y la corriente opuesta más importante, la etnografía histórico-humanística de Evans-Pritchard, era también antipsicológica [Kuper, 1988: 55].

Sin embargo, si buscamos bien, encontramos una sólida influencia tanto de la psicología como de la psiquiatría y del psicoanálisis en la antropología británica, principalmente en los años formativos de esta disciplina, alrededor del inicio del siglo xx. Hasta tal grado que,

[...] si empezamos con los inicios de la antropología académica en Gran Bretaña durante el cambio de siglo, parece bastante ridículo preguntarse acerca del lugar de la psicología en la antropología. La antropología se desarrolló dentro de la psicología. La primera hornada de antropólogos sociales estaba constituida totalmente por psicólogos británicos [Kuper, 1988: 57].

Así que están presentes las ciencias de la mente de una manera tal que podemos hablar de una confluencia más que de una influencia, hasta cierto grado se puede ver a la etnología y la antropología de aquellos años como una búsqueda de datos empíricos a través del trabajo de campo, con un espíritu de enfoque comparativo cuyo fin sería comprobar o refutar planteamientos psicológicos.

Hay también otra paradoja que no ha sido muy comentada en las historias de la antropología como disciplina: mientras que todos los antropólogos de la primera generación, como Maine, McLennan, Bachofen, Morgan, Tylor, Marx, etc., los “padres fundadores” evolucionistas de una disciplina que en aquel entonces todavía no existía, eran abogados, y no sabemos con exactitud de qué manera su formación profesional influyó en la manera de plantear las preguntas fundamentales de la disciplina; en el caso británico una buena parte de los antropólogos de la segunda generación (la generación que forma el puente entre una antropología tradicional evolucionista, diacrónica y especulativa, y la siguiente antropología moderna, sincrónica y “concreta”) eran médicos con especialidad e interés en psicología, psiquiatría y psicoanálisis, entre los que destacan Haddon, Rivers, Seligman, MacDougall y Myers, y se ignora de qué manera se han borrado las huellas de su interés psicológico para dejar el camino abierto a una antropología antipsicológica.

En esta situación de confluencia, W. H. R. Rivers no es el único científico formado para promover la íntima relación entre las dos (o varias) disci-

plinas, pero es con mucho el más importante y el que más atrae la atención en los intentos posteriores a 1968 por escribir la historia de la antropología.

Podemos empezar nuestra búsqueda en 1898, el año de la gran expedición de la Universidad de Cambridge al Estrecho de Torres, en la cual participó Rivers como responsable de todas las actividades relacionadas con la psicología experimental.

En su monografía sobre los toda en la India, River afirma que:

Es muy difícil estimar la inteligencia general y comparar con precisión la inteligencia de individuos diferentes, todavía más la de pueblos de diferentes razas. Sólo puedo registrar mi impresión tras varios meses de estrecho trato con los toda, que son simplemente tan inteligentes como alguien hubiera encontrado a un tipo medio entre europeos educados [Rivers, 1906: 20 y 21].

A lo que pocas páginas más adelante agrega, acerca de las mujeres de los toda, que “eran manifiestamente menos inteligentes que los hombres” [Rivers, 1906: 23].

En una publicación póstuma Rivers escribe:

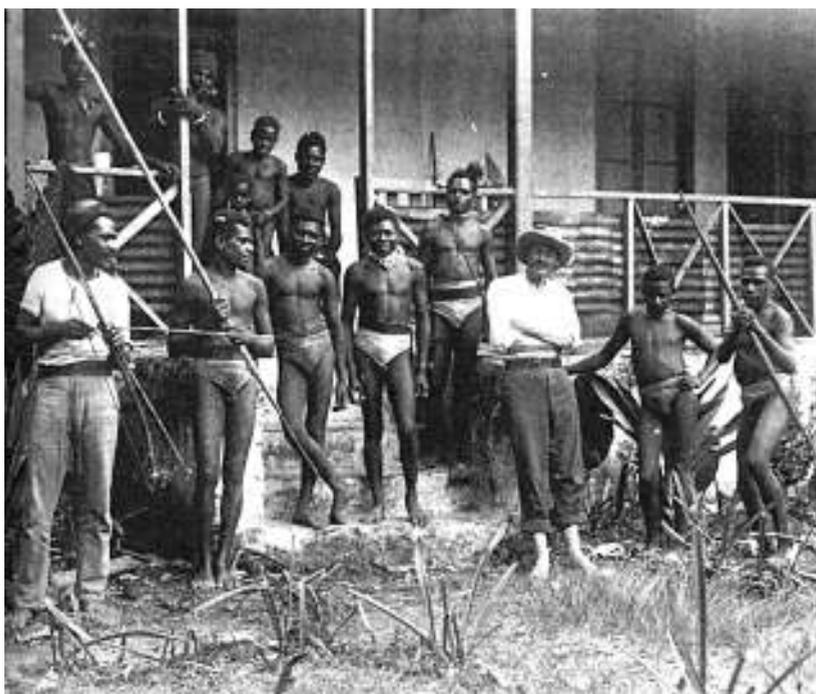
Resumiendo mi propia experiencia —y creo que esto podrá confirmarlo cualquiera que haya utilizado los métodos de la moderna etnología— puedo decir que tanto en concentración intelectual como en muchos otros procesos psicológicos he podido detectar que no existen diferencias esenciales entre los melanesios y los toda, y aquellos con quienes estoy acostumbrado a mezclarme en la vida de nuestra propia sociedad [Rivers, 1926: 53].

Vemos que las investigaciones psicológicas de Rivers tienden a confirmar lo que era el consenso entre los antropólogos: la unidad psíquica de la humanidad. Lo había establecido Bastian en Alemania, y su alumno Franz Boas lo había exportado a Estados Unidos, integrándolo en la antropología cultural estadounidense que era casi exclusivamente su creación.

Pero si recordamos que Rivers en su momento había contribuido a introducir los pensamientos de Freud en el mundo británico, entonces volvemos a encontrar a Freud en el texto *Conflict and Dream* [Rivers, 1923a], que contiene las últimas conferencias que Rivers impartió en 1921 y 1922, el año de su muerte, en el laboratorio psicológico de Cambridge, conferencias que repetiría en los mismos años en The Bethlem Hospital y el Day Training Collage, en Londres, donde el primer capítulo lleva por título “La teoría de Freud del sueño” [1923b: 1-18]. Al final de este capítulo Rivers resume:

Si consideramos la experiencia mental como siendo organizada en niveles o estratos comparables a los que pensamos están representados en el sistema nervioso, entonces podemos considerar al sueño como la resolución de un conflicto por medio de procesos que pertenecen a aquellos niveles de la actividad que funcionan todavía durante el sueño [y continúa diciendo] sugiero considerar la fórmula de Freud como indebidamente sencilla y propongo como hipótesis de trabajo que el sueño sea una resolución o un intento de resolución de un conflicto que encuentra su expresión en modos que le son característicos a los diversos niveles de la experiencia temprana [Rivers, 1923: 17].

## Imagen 2



Rivers con un grupo de malekulas, 1914. (Foto cortesía de Cambridge University Museum of Archeology and Anthropology.)

## CONCLUSIÓN. EL LUGAR DE RIVERS EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL BRITÁNICA

El año de 1922 fue un parteaguas en la antropología británica, lo que se reflejó por lo menos en tres eventos. El primero ocurrió cuando se publicó la primera de una serie de monografías famosas de Bronislaw Malinowski sobre las islas trobriandesas, *The Argonauts of the Western Pacific*; el segundo sucedió el mismo año, en el que también se publicó la tesis doctoral de A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, ambas investigaciones antropológicas acerca de sociedades isleñas basadas en una teoría y un método sincrónico antievolucionista y antidifusionista, lo cual inauguró la “revolución en la antropología”; y el tercero, que también ocurrió ese mismo año, fue la inesperada muerte de W. H. R. Rivers, el más importante baluarte de la antropología tradicional que la misma revolución en la antropología había hecho a un lado. Así que la situación era engañosamente muy sencilla: la muerte de Rivers, el representante más importante de la antropología tradicional, ocurre en 1922, al mismo tiempo que Malinowski y Radcliffe-Brown, sus dos ex alumnos y principales rivales y contrincantes, son públicamente aceptados. No hay vuelta de hoja.

Sin embargo, el mismo historiador (Juillerat) señala que:

Rivers provoca numerosas polémicas entre sus defensores cada vez menos numerosos y los representantes de la nueva escuela británica, Radcliffe-Brown y, sobre todo, Malinowski. Aureolado en vida de un gran prestigio en el Reino Unido, en Estados Unidos apenas tuvo seguidores. En la actualidad es citado principalmente como el inventor del método genealógico. Su monografía sobre los toda mantiene su valor etnográfico, pero sus escritos sobre el parentesco y sus análisis de los sistemas sociales melanesios han perdido toda credibilidad [termina su resumen de la vida y de la antropología de Rivers señalando] históricamente hablando, Rivers sigue siendo, sin embargo, el fundador de la antropología británica [Juillerat, 1996: 644].

Esto parece indicar que el asunto no es tan sencillo como parece, y debe ser legítimo preguntar, partiendo de la situación en 1922, ¿cuál ha sido la importancia de Rivers para el desarrollo de una antropología social británica?

A pesar de que las actividades antropológicas de Rivers se intercalaron entre 1898 (el año de la expedición al Estrecho de Torres) y 1914 (el año en que se despidió de la antropología para dedicarse a la psiquiatría aplicada en el campo de la Primera Guerra Mundial), después de haber terminado su *Historia de la sociedad en Melanesia* y su defensa de la misma, *Kinship and*

*Social Organization*, y de que trabajó en la antropología haciendo a un lado la psicología sólo entre 1908 y 1914, tuvo en ésta un notable impacto y “durante aproximadamente la década antes de su muerte fue el antropólogo británico más influyente” [Stocking, 1983: 85].

Rivers tuvo una influencia muy palpable sobre estos dos antropólogos, que en la siguiente generación forjarían, indiscutiblemente, el perfil de la antropología británica: Radcliffe-Brown había sido su alumno y Malinowski utilizaba como guía de campo en las islas trobriandesas la edición de *Notes and Queries on Anthropology* de 1912, edición a la cual Rivers había contribuido de manera determinante.

“Por un lado, la secuencia de sus entusiasmos conceptuales —el análisis de la organización social, el análisis etnológico de la difusión cultural y las implicaciones de la psicología patológica— representaron tres posibles líneas de desarrollo hacia una salida de la crisis de la tardía antropología evolucionista” [Stocking, 1995: 229], así que podemos considerar los años de 1911 y 1922 como fechas fundacionales en la vida de la antropología británica. En 1911 Rivers anunció su conversión del evolucionismo a algo diferente, diplomáticamente lo podemos llamar *antievolucionista*, y en 1922 murió, dejando libre y sin ocupante el trono de la antropología británica, ofreciendo al mismo tiempo un tríptico de posibles líneas de desarrollo de la disciplina, las cuales abandonó con su muerte: la parentescología, la historia conjetural y la antropología psicológica.

Hoy podemos decir, con la ventaja de la retrospectiva, que sólo la parentescología se desarrollaría plenamente dentro de la antropología social británica, mientras que las otras dos promesas, la de una antropología histórica (conjetural o no) y la de una antropología psicológica, ya estaban en firme proceso de desarrollo en el momento de su muerte en 1922, pero en la antropología de Estados Unidos. Además ambas se estaban desarrollando como continuaciones de la tradición opuesta: la continuación de los fundamentos de Franz Boas en el historicismo de Alfred Kroeber y la continuación de la antropología psicológica también de Franz Boas que encontramos en la escuela de cultura y personalidad.

## BIBLIOGRAFÍA

**Cohen, Abner**

1979 "Antropología política. El análisis del simbolismo en las relaciones de poder", *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 55-82.

**Eggan, Fred**

1954 "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist*, núm. 56, pp. 743-763.

**Elliot Smith, George**

1924 "Preface" a W. H. R. Rivers, *Medicine, Magic, and Religion*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.

**Graburn, Nelson**

1971 *Readings in Kinship and Social Structure*, Nueva York, Harper and Row.

**Juillerat, B.**

1996 "Rivers, William Halse Rivers", en *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Barcelona, Akal, pp. 643 y 644.

**Korsbaek, Leif**

2004 "Tylor en México: una excursión a Texcoco", *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 30, enero-abril, pp. 157-196.

**Kroeber, Alfred Louis**

1952 *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.

1971 [1909] "Classificatory Systems of Relationships", en Nelson Graburn (ed.), *Readings in Kinship and Social Structure*, Nueva York, Harper and Row, pp. 59-65.

**Kuper, Adam**

1988 *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.

**Leach, Edmund R.**

1968 "Rivers, W. H. R.", *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 13, Madrid, Aguilar, pp. 388 y 389.

**Malinowski, Bronislaw**

1975 *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península.

**Martin, Kingsley**

1966 *Father Figures*, Harmondsworth, Penguin Books.

**Millar, John**

1771 *An Enquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*, Dublin, T. Ewing.

**Morley, Sylvanus Grisley**

1929-1930 *Lope de Vega's Peregrino Lists*, University of California Publications in Modern Filology, vol. XIV, Berkeley, University of California Press.

**Morley, Sylvanus Grisley y C. Bruerton**

1968 *Cronología de las comedias de Lope de Vega, con un examen de las atribuciones dudosas, basado todo ello en un estudio de su versificación estrófica*, Madrid, Gredos.

**Myers, C. S.**

1923 *The Influence of the Late W. H. R. Rivers*, en W. H. R. Rivers (ed.), *Psychology and Politics and Other Essays*, Londres, Kegan Paul, pp. 149-181.

**Palerm, Ángel**

1977 *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*, México, Centro de Estudios Superiores del INAH (Ediciones de la Casa Chata).

**Quiggin, A. H.**

1942 *Haddon, the Head-Hunter*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Radcliffe-Brown, A. R.**

1922 *The Andaman Islanders*, Nueva York, The Free Press.

1929 "A Further Note on Ambrym", *Man*, vol. 29, pp. 50-53.

**Rivers, W. H. R.**

1906 *The Todas*, Nueva York, MacMillan.

1914 *The History of Melanesian Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

1920 *Instinct and the Unconscious*, Cambridge, Cambridge University Press.

1922 *Essays on the Depopulation of Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

1923a *Conflict and Dream*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace/Kegan Paul, Trench, Trubner.

1923b *Psychology and Other Essays*, Londres, Kegan Paul.

1924a *Social Organization*, Londres, Kegan Paul, Trubner, Trench.

1924b *Medicine, Magic, and Religion*, Londres y Nueva York, Kegan Paul, Trench, Trubner/Harcourt Brace.

1926 *Psychology and Ethnology*, Londres, Kegan Paul.

1968 "Kinship and Social Organization", London- School of Economics (Monographs on Social Anthropology, núm. 34, org. 1914).

1971 [1910] "The Genealogical Method", en Nelson Graburn (ed.), *Readings in Kinship and Social Structure*, Nueva York, Harper and Row, pp. 52-59.

**Rivers, W. H. R., A. E. Jenks y Sylvanus Grisley Morley (eds.)**

1913 "Report on Anthropological Research Outside America", Washington, Carnegie Institution (Carnegie Publication, núm. 200).

**Sahlins, Marshall D.**

2011 "What Kinship is, I-II", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, núm. 1, pp. 2-19 y núm. 2, pp. 227-242.

**Stocking, George W.**

1983 *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, University of Wisconsin Press.

1995 *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press.

**Sullivan, Paul**

1991 *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, Barcelona, Gedisa.

**Timasheff, Nicolás S.**

1992 *La teoría sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Tylor, Edward Burnett**

1861 *Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, Londres, Longman/Green/Longman and Roberts.

1889 "On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18, pp. 245-256 y 261-269.

**Whittle, Paul**

s/ f "W. H. R. Rivers: A Founding Father Worth Remembering", *Science as Culture*, <<http://human-nature.com/science-as-culture/whittle.html>>.

**Young, Michael W.**

2004 *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*, New Haven, Yale University Press.

# Resiliencia cultural comunitaria como quehacer político femenino de las mujeres williche del Chaurakawin (Región de los Lagos, Chile)

Michel Duquesnoy  
Universidad Bernardo O'Higgins

*Hay que dejar de taparnos la vista y pensar en la mujer mapuche como una agente activa en nuestra lucha diaria en todos los planos; político, social, económico, etcétera.*

Isabel Cañet

**RESUMEN:** *Si la resiliencia es la capacidad del ser humano para hacer frente a las adversidades de la vida, superarlas y transformarse positivamente por ellas, entonces, en el contexto de estigmatización singular que afecta a la sociedad mapuche williche y a muchas de sus mujeres, es permitido cuestionar los motivos de la cada vez más importante presencia y actividad de las mismas en la militancia política actual. Asimismo, es importante reflexionar sobre las manifestaciones de este empoderamiento (empowerment) y sus eventuales consecuencias para el pueblo mapuche williche y sus luchas para lograr un grado honorable de reconocimiento y autonomía.*

*Este ensayo propone reflexiones, discusiones e hipótesis en torno a la emergencia observable en nuestros días acerca de la visibilización política actual de las mujeres williche presentidas como promotoras de un proceso complejo de resiliencia cultural comunitaria que se encuentra, posiblemente, en la interfaz de procesos interculturales que hace falta estudiar con más detenimiento.*

*Partes de este texto fueron presentadas y discutidas en el X Congreso Chileno Argentino de Estudios Históricos e Integración Cultural, celebrado en Pucón los días 17, 18 y 19 de abril de 2013.*

**PALABRAS CLAVE:** *mujeres mapuche huilliche, resiliencia, empoderamiento, estigmatización, grupos subordinados.*

**ABSTRACT:** *If resilience is the human capacity to deal with the adversities of life, overcome them and transform oneself positively because of them, then the context of singular stigmatization that affects the Mapuche Williche society and many of its women, allows questioning the motives of women's increasingly important presence and actions as current political activists. It is also*

*important to reflect on the manifestations of this empowerment and the eventual consequences of the same for the Mapuche Williche people and their struggles to achieve an honorable degree of recognition and autonomy.*

*This essay presents reflections, discussions and hypotheses on today's notable emergence of Williche women's political visibility, presenting them as the promoters of a complex process of community cultural resilience, that may possibly interface with intercultural processes, which must be studied at greater length.*

*Parts of this text were presented and discussed at the Tenth Chilean-Argentinian Conference of Historical Studies and Cultural Integration held in Pucón, Chile, April 17, 18 and 19, 2013.*

**KEYWORDS:** *Mapuche Huilliche women, resilience, empowerment, stigmatization, subordinate groups.*

#### NOTA PRELIMINAR

El autor desea avisar a sus lectores que su texto considera la visibilización del quehacer político de las mujeres williche sólo en la actualidad, entiéndase, en los últimos cinco años, aproximadamente. Esta elección del todo deliberada no implica negar las importantes aportaciones políticas que muchas mujeres de este subgrupo mapuche, asentado desde hace muchos siglos en el sur de Chile, hicieron a lo largo de su historia, principalmente debido a los contactos bélicos con los invasores incas y españoles, y con la entonces recién proclamada República de Chile en el siglo XIX. Nuestra elección tiene su costo: dar la impresión errónea de que la acción política de dichas mujeres es un dato anecdótico cuando no lo es. Pero hay una ventaja: la de insistir sobre la emergencia frente a nuestros ojos de un "estilo nuevo", si es permitido expresarse de tal forma, después de un tiempo de relativa discreción (dictadura pinochetista seguida por más de un decenio de regreso a la democracia, eso es, durante los tres primeros gobiernos de la Concertación). Desde luego, tal visibilización de las demandas en boca y voz de las mujeres williche no escapa a varias (y varios) observadora(e)s que apuntan hacia un feminismo de tipo indígena. No podemos extendernos en este espacio sobre este tema, sólo señalaremos que *a priori* la mayoría de estas mujeres indígenas implicadas de alguna forma en el "movimiento mapuche" rechazan en forma categórica tal afiliación o preocupación arguyendo que sus quehaceres deben ser entendidos (y analizados) antes de todo en el marco de

las reivindicaciones del y para el pueblo mapuche, sin descartar, en su caso, reclamaciones específicas, esto es, típica e idealmente genéricas.<sup>1</sup>

Es preciso confesar que se presentan en seguida los primeros análisis (e intuiciones) que el autor realizó para un proyecto de investigación mucho más amplio, completo y detallado que espera poner en pie a partir de 2014. No obstante, éste se fundamenta en una serie de observaciones directas, convivencias y entrevistas con intelectuales, personalidades e informantes no solamente femeninas del pueblo williche y al que desea dedicar este trabajo.

#### PENSAR LOS ESTIGMAS CULTURALES DESDE LA RESILIENCIA

Desde la llegada de los europeos la condición de los llamados pueblos indígenas de América en general, y de Chile en particular, se ha refrendado y sellado en una larga historia de interminables encuentros y desencuentros cuyos episodios hasta la fecha siguen desconocidos (u ocultos). Estas vicisitudes generaron hondos estigmas que han marcado hasta la fecha la construcción identitaria de las personas que se autoadscriben o no como indígenas. Empero, combinado con sutiles estrategias de resistencia, el genio de los pueblos originarios llegó a construir un conjunto de elementos susceptibles de asegurar su sobrevivencia como grupo y como individuos. Muchos han desaparecido física o culturalmente, y muchos otros han demostrado una terca voluntad para sobrellevar toda clase de amenazas y desastres. De ahí nuestro interés para la cuestión de la resiliencia.

El tema de este trabajo no consiste en escribir unas páginas más en torno de lo que se puede considerar como un lamentable lastre en las comunicaciones con los actuales descendientes de los pueblos originarios, sino en adoptar un ángulo específico, el de los grupos “minorizados”, para consecutivamente, enfocar la mirada sobre ellos desde la perspectiva conceptual de la resiliencia. Este concepto, postulamos, debería permitirnos tener una percepción diferente sobre cómo un grupo sociocultural de importancia (un pueblo) logra sobrepasar los graves estigmas que lo afectaron. Ello merced al impacto constructivo de algunos de sus miembros, resilientes

<sup>1</sup> Lo que sí es emergente es el interés por parte de la academia en torno a las mujeres mapuche como “objeto” de estudio. Citemos, entre las pocas autoras, a Richards [2005], Quilaqueo [2012], Quilaqueo *et al.* [2013] y Ketterer [2011]. Cabe mencionar a Segato [2010] y a Rivera, que abre una brecha ilustradora desde la perspectiva de la descolonialidad.

seguramente, que impidieron el hundimiento y la desaparición del pueblo considerado.

Nuestra hipótesis vertebral es la siguiente: en la actualidad, y entre las *williche* del Chaurakawin,<sup>2</sup> existen mujeres implicadas en el quehacer político que demuestran una resiliencia cultural comunitaria que contribuye activamente a la sobrevivencia y perduración del grupo mapuche *williche*.

En la historia de los grupos, como en la de las personas, lo que impacta es lo que sucede cotidianamente, ya sea en el vecindario, en la familia o en las confrontaciones con los “otros”. Los eventos puntuales tienen una importancia innegable, pero el golpe de estas contingencias, si los lentos y complejos flujos históricos conllevan un proceso de reflexión, se ven a la vez integrados y reapropiados críticamente a la luz de los procesos diarios. Postulamos entonces que, en los estratos profundos e íntimos de ciertos grupos, hoy declarados subordinados o categorizados como minoritarios, la combinación de los eventos históricos duros que los han y siguen trastornando, como las guerras, las escaramuzas, los genocidios, los despojos, etc., con las incomprensiones, vejaciones y amenazas vueltas cotidianas, genera un conjunto heurístico de pensamientos, emociones y actitudes suficiente para erigirse como matriz de reacciones y sentimientos que afectan duraderamente sus interacciones con su entorno. A la vez, los individuos pertenecientes a la mayoría hegemónica, así como sus instituciones (que reflejan su dominio), son previsiblemente aprendidos como opresores reales o fantaseados, a lo que los primeros reaccionan desde la postura de la subordinación con su desfile lógico de sumisión, rebeldía y rechazo.

De igual forma, el conjunto heurístico al que nos hemos referido de modo hipotético puede a su vez neutralizar los niveles de adversidad, pasividad o militancia, o en su caso, también activarlos tal como un detonante de tiempo.

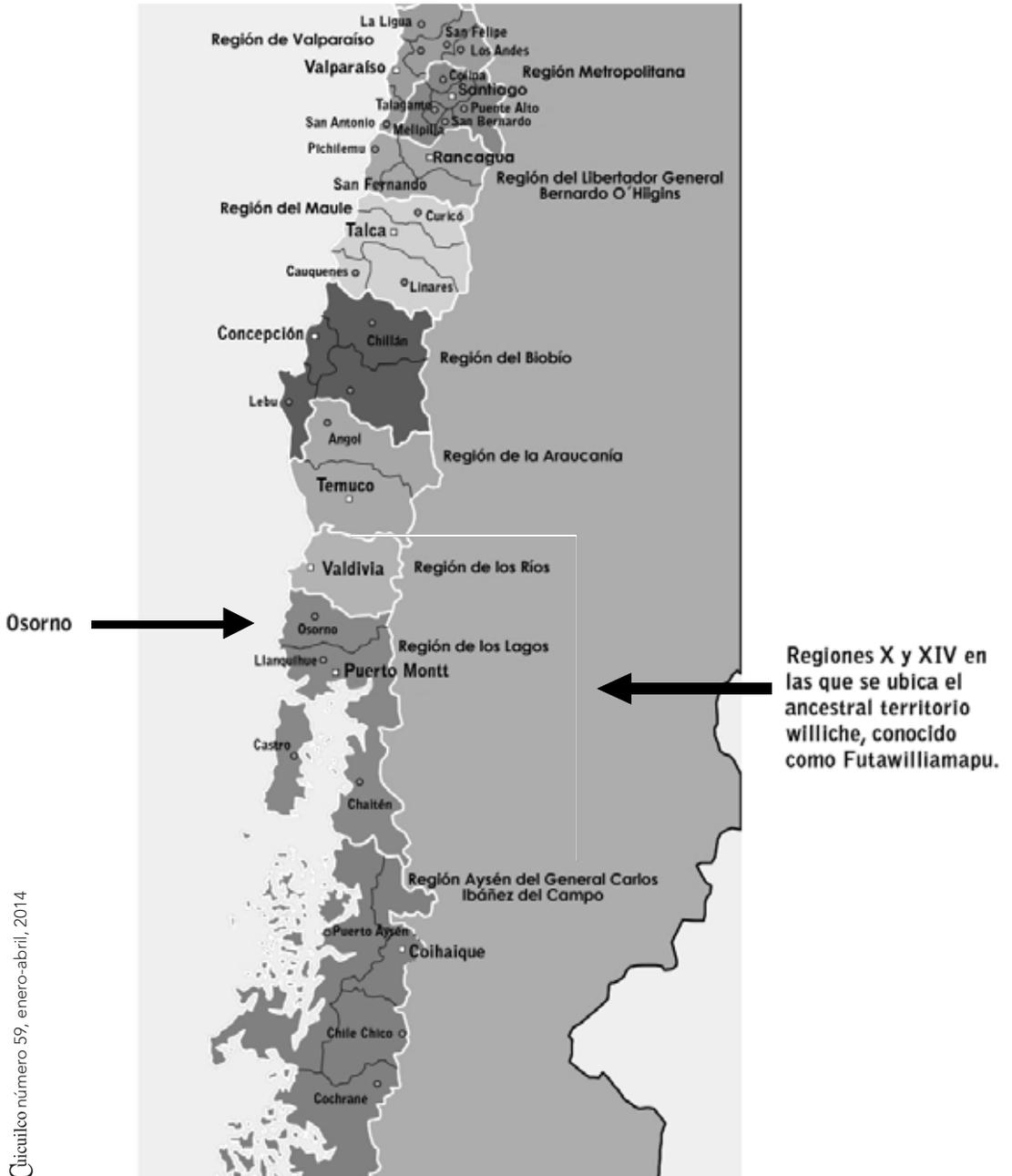
---

<sup>2</sup> El Chaurakawin remite a una jurisdicción ancestral del territorio sur de los mapuche *williche*, que hoy en día colinda con la ciudad de Osorno, en la X Región. De hecho, *williche* en *chesungun*, su lengua original, significa “gente del sur”. No existen datos censales acerca del número exacto de la población *williche*, fracción sureña del tronco mapuche que se componía, en el Censo de 2002, de un poco más de 602 000 personas, es decir, 4.6% de la población total de Chile en el año mencionado y 87.2% del total de los ocho pueblos originarios entonces reconocidos por la Ley 19 253 de 1993. Los *williche* conforman un grupo esencialmente marcado por una economía de subsistencia campesina cuando moran en los territorios de la Cordillera Pacífica, en el borde costero o en las pendientes de los Pre Andes. No obstante, la fuerte emigración hacia los polos urbanos (en parte Puerto Montt, Valdivia y, principalmente, Osorno y la Región Metropolitana) los obliga a adoptar hábitos semejantes a los chilenos no indígenas. Sería otro tema entrar en los matices de las informaciones anteriores, las que, por cierto, darían una visión más acorde con la realidad.

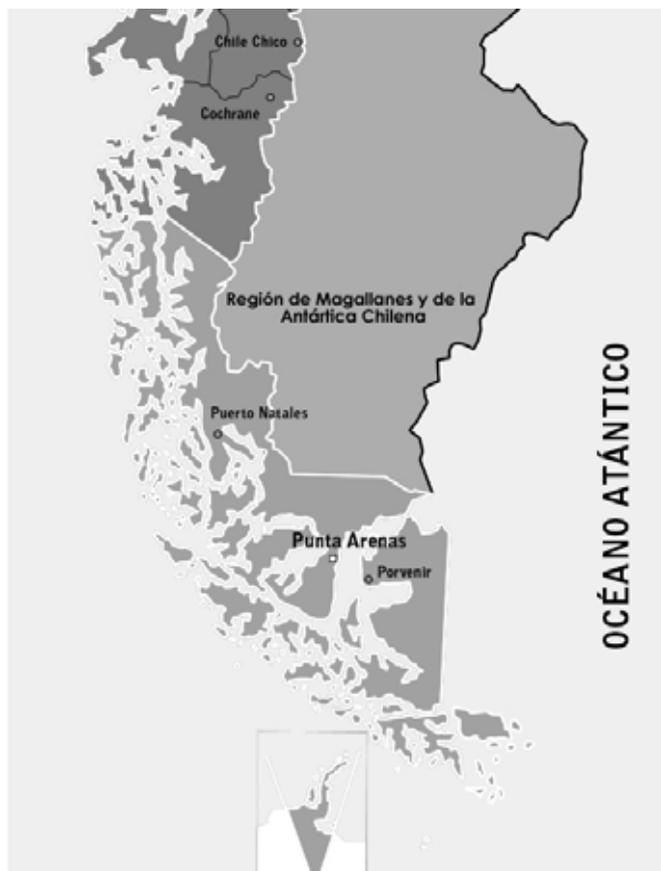
Mapa 1



Mapa 1 (continuación)



### Mapa 1 (continuación)



Ubicación de Osorno (cuadro a la izquierda) y de las Regiones X y XIV en el sur de Chile (mapa de elaboración personal).

Mapa: <<http://www.escolares.net/mapa-de-chile/mapa-politico/>>.

## DEFINIR LA RESILIENCIA

Sin desear hacer préstamos indebidos, consideramos permitido utilizar, desde una perspectiva transdisciplinaria, el concepto de resiliencia, en un primer momento como concepto forjado y aplicado principalmente en la investigación de la psicología clínica y educativa y luego traspasado a la antropología de los grupos “minorizados” y estigmatizados. Intentemos una definición breve de nuestro concepto.<sup>3</sup> Lejos de acoplarse a la definición originada en la física, que enfatiza “la capacidad de un material para recobrar su forma después de haber estado sometido a altas presiones” [Trujillo, s/f: 1], como una suerte de elástico, las ciencias sociales resaltan que un ser o un grupo resiliente no retorna a un estado anterior al estrés o situación de adversidad, lo cual se debe a que en este caso el ente<sup>4</sup> afectado demuestra tener la facultad de transformar dicha ocurrencia en oportunidad de impulso.<sup>5</sup> Como categóricamente lo plantea Melillo, “ya nada es lo mismo” [Melillo, s/f: 3; subrayado en el original]. La resiliencia no es invulnerabilidad, es capacidad voluntaria de superación. Su resultado más incuestionable es la adaptación exitosa frente y pese a circunstancias azarosas. En palabras de Suárez [s/f: 1], en el concepto de resiliencia hay dos vertientes importantes: en primer lugar se refiere a “esa virtud de aguantar las desgracias”; en el segundo, a “ser capaz de fortalecerse a partir de ellas”. O sea, hay dos componentes positivos íntimamente vinculados que actuarían de forma complementaria e interactiva: la resiliencia a la desintegración y la capacidad para reconstruir sobre escenarios o factores hostiles.

Pese a lo dicho con anterioridad, que al parecer representa una tendencia hoy acordada entre los estudiosos, no existe un acuerdo conceptual

<sup>3</sup> La literatura especializada abunda en definiciones (Cornejo revisa una veintena de definiciones [2011]). Casi todas van en el mismo sentido, pese a aspectos polémicos que pudo revestir el concepto al que aludimos. De manera casi genérica, “en la literatura contemporánea se denomina resiliencia a la habilidad individual para prosperar ante el desafío de una experiencia estresante y/o traumática” [D’Alessio, 2011: 11]. Precisemos que la voz “resiliencia” viene del inglés y tiene raíces latinas: de *salire*, que significa, en latín, saltar atrás, rebotar.

<sup>4</sup> De aquí en adelante se utilizará la voz impersonal “ente” para referirnos tanto al individuo como al grupo sociocultural.

<sup>5</sup> Se atribuye a la psicóloga social Emmy Werner y a su colega Ruth Smith, haber aplicado en 1955 el concepto “resiliencia” al fenómeno que investigaron durante años entre unos 698 niños de Hawái que habían estado expuestos a factores de riesgo sin que la mayoría presentara discapacidades sociales, y en vez de lo cual presentaron una respuesta positiva para sobrellevar las desgracias. Informaciones escuetas en, <[http://en.wikipedia.org/wiki/Emmy\\_Werner](http://en.wikipedia.org/wiki/Emmy_Werner)>. Ambas firmaron juntas una obra en 1992.

entre ellos para definir la noción que nos interesa.<sup>6</sup> Empero, Grotberg, afamada especialista, proporciona una enunciación mínima de la resiliencia que puede servir como primer fundamento. Ella la concibe como “la capacidad humana para enfrentar, sobreponerse y ser fortalecido y transformado por experiencias de adversidad” Grotberg [2003: 1]. Como se aprecia, tal manera de delimitar la resiliencia acentúa tanto los procesos activos —enfrentar, sobreponerse— como los pasivos —ser fortalecido y transformado—. Dicho de otra forma, se pone un énfasis sobre las fases dinámicas del concepto, las cuales dan paso a la posibilidad de realizar procesos voluntarios y decididos impulsados por el ente afectado. De esta forma, se contrapone la negatividad y la dictadura de la victimización promoviendo un intenso reaprovechamiento en el que el intervenido negativamente se vuelve un agente/actor, consolidado en el cauce del infortunio. O sea, la resiliencia favorece los mecanismos que llevan a la autovaloración responsable. Castro *et al.* [2009: 154], coherentes con varios especialistas promotores de una nueva conceptualización de la resiliencia, insisten en el hecho de que “la resiliencia es más un proceso que una simple respuesta frente a la adversidad”, dando una importancia particular a las interacciones positivas —cuando existen— con el entorno proximal en el que se desarrolla el individuo. Estas interacciones positivas son un firme pilar para la superación activa de la adversidad.

Es legítimo aceptar que esta aseveración no sólo es relevante cuando se aplica a la persona,<sup>7</sup> sino también cuando se aplica a grupos enteros, los que en definitiva se componen de entes (agentes) particulares. De hecho, la mayoría de las publicaciones actuales aplican el instrumento “resiliencia” refiriéndose a ciertos comportamientos de superación tanto de individuos como de colectividades. Vanistendael afirma que la resiliencia “es la capacidad de un individuo o de un sistema social de vivir bien y desarrollarse de forma positiva y de un modo socialmente aceptable a pesar de condiciones de vida difíciles” [Vanistendael, 1997].

<sup>6</sup> Según Kalawski y Haz [2003: 366], debido a cierta confusión con otros conceptos, “no existe consenso sobre su definición”.

<sup>7</sup> Al referirnos a la voz “persona” nos remitimos con Bonder [1998: 9] al “sentido de la afirmación de una individualidad plena, concreta y autónoma; es decir, concebida más en términos de facultades mentales que de posiciones en una trama discursiva”. En cuanto a “sujeto”, la entenderemos *a priori* como actor social implicado en las interacciones constructivas.

## RESILIENCIA CULTURAL COMUNITARIA Y GRUPOS INDÍGENAS

Ahora bien, pensamos aquí aplicar esta herramienta nocional a grupos culturales que soportan dificultades extremas, como las que enfrentaron y, a veces, enfrentan hasta la fecha los pueblos indígenas.<sup>8</sup>

Si consideramos que los grupos culturales, en el más amplio sentido de la palabra, son sistemas altamente complejos y dinámicos, podemos pretender que poseen, por eso mismo, la capacidad de innovarse de manera permanente frente a las diversas alteraciones que amenazan su equilibrio y estructura, como es de esperar, conforme a sus necesidades internas. La resiliencia actuaría, en este caso, como un mecanismo sofisticado capaz de permitir a un sistema estresado o dañado tener la oportunidad de adaptarse a nuevas condiciones y asegurar su sobrevivencia. No obstante, como Castelán lo plantea, “la estructura volitiva es indispensable [...] No hay resiliencia si no hay un “quiero vivir mejor” [s/f: 5]. Dicho de otra manera, la resiliencia no genera un mecanismo automático e innato,<sup>9</sup> o intrínseco a una cultura: la resiliencia supone un acto de voluntad y de proyección de sí hacia un futuro (deseado) mejor. De hecho, tal respuesta es resiliencia.

Si los sistemas sociales son capaces de manifestar una aptitud resiliente que actúa como garantía de sobrevivencia, hay un elemento suplementario, indefectiblemente primordial, ya que tiene que ver con los seres humanos. En efecto, es innegable contar con su “habilidad [...] para imaginar el futuro, [su] capacidad para la planificación prospectiva. El alcance y la elaboración de la conducta humana hacia el futuro [...] supera con creces cualquier cosa encontrada en el mundo natural” [Holling y Walker, s/f: 2].<sup>10</sup>

Por otro lado, la ya citada Grotberg afirma que “la resiliencia es parte de la salud mental y de la calidad de vida” [2003: 4] debido a su potencial para transformar positivamente “las experiencias de adversidad” y “ser potenciado y fortalecido por ellas” [2003: 5].

<sup>8</sup> En el testimonio publicado en internet, una mujer mapuche expresa muy claramente esta idea: “Como es habitual en mi comunidad, siempre se está organizando a pesar de dictaduras y comienza la reorganización de las comunidades [...]” [Millapan, 2012: 2].

<sup>9</sup> En términos de Kalawski y Haz [2003: 368], “no parece conveniente reificar la resiliencia como si ésta fuese una característica absoluta y única [...]”.

<sup>10</sup> La cita completa en inglés es la siguiente: “Resilience in social systems is different in one very important respect from that in ecosystems — i.e. the ability (adaptive capacity) of humans to imagine the future, the capacity for forward planning. The extent and elaboration of human forward-looking or anticipatory behavior greatly exceeds anything found in the natural world”.

Existen, sin embargo, factores previos y propicios al desarrollo de la respuesta resiliente frente al infortunio, como son la autoestima, la empatía, la autonomía, el humor y la creatividad. Estas cualidades son fortalezas inherentes a las relaciones que el individuo o el grupo tejen entre su interioridad y su entorno, puesto que se “anuda constantemente un proceso íntimo con el entorno social” [Melillo, s/f: 4]. Probablemente la autoestima sea el paso esencial, ya que faculta la expresión de las aptitudes y competencias propias. Es decir, lo que ensancha la valoración de sí mismo proporcionando a la persona un sentimiento íntimo de su dignidad.

Por otra parte, es probable que estos principios se incrementen en el proceso mismo de la superación del acontecimiento demoledor. En efecto, la resiliencia como proceso dinámico se podría caracterizar como un fortalecimiento positivo de “pilares protectores”, como les llaman los psicólogos y etólogos humanos. En su debido momento, será un paso obligatorio confrontar estos parámetros con los datos empíricos que encontraremos y evaluar en qué medida la autoestima, la introspección, la independencia, entre otros factores, han sido y son factores de resiliencia para ciertos integrantes de un grupo cultural estigmatizado.

Respecto de la autoestima (fuente innegable de optimismo y esperanza), desde el enfoque cultural postulamos que cuando ésta se va atenuando hasta desaparecer debido a vejaciones y estigmatizaciones extremas, muchos de los componentes humanos de un conjunto subordinado abandonan la lucha y la resistencia y se resignan paulatinamente a la asimilación y fagocitación de su cultura; esto es, su aniquilación.

Por el contrario, cuando el sujeto o el grupo asumen las identidades de referencia, pertenencia y afiliación (en el sentido de Edward Said), se fortalece el orgullo de la singularidad, orgullo ligado a un proyecto de emancipación, es decir, a un proyecto político. En este sentido, referirse a las identidades entorpece su reificación debido a su perpetua e incontrolable dinámica de transformación y redefinición. Con el fin de impedir la tentación de imponer arbitrariamente, y desde el exterior, demarcaciones reduccionistas a la cultura de los “otros” (es decir, los que no somos los investigadores sociales), Benhabib recuerda que “ni las culturas, ni las sociedades son holísticas, sino que son sistemas de acción y significados polivocales, descentrados y fracturados” [Benhabib, 2006: 61], limitación imprescindible para identificar una cultura a un grupo predeterminado.

## RESILIENCIA. ¿CUÁLES PROVECHOS?

Cuando aparece la vergüenza de pertenecer a un grupo estigmatizado, la fortaleza interior se debilita y los vínculos significativos con el tronco ancestral histórico, mítico y afectivo se desvanecen, cediendo el paso a la resignación en el mejor de los casos y a la (auto) destrucción en el peor. Lo que demuestra actitudes y reacciones del todo opuestas a lo que entendemos como resiliencia.

El mecanismo impulsado por la resiliencia revela por lo menos dos elementos clave: las fortalezas o debilidades internas del ente o sus recursos externos (con los que cuenta), que colindan con los factores de riesgo inherentes a la vida diaria tanto de los grupos como de los individuos. Entiéndanse los factores de riesgo como todos estos ingredientes y contingencias que, con impacto variable e imprevisible, debilitan o amenazan su estabilidad e integridad emocional y existencial. Frente a estos factores “desestructurantes” cada ente dispone de factores de protección externos que se nutren con el apoyo, cariño y confianza que puede esperar recibir de otros. Igualmente, el ente puede contar con sus facultades y cualidades propias como factores de protección. La resiliencia beneficia precisamente al aprendizaje del manejo de estas fortalezas para sobrepasar el infortunio y lograr, en sentido metafórico, “hacer del dolor una maravilla” (para parafrasear el título de un trabajo famoso de Cyrulnik [2001]) y desarrollar, fortaleciéndola, esta habilidad de adaptación y recuperación que demuestra un “aspecto de aprendizaje del comportamiento del sistema en respuesta a las perturbaciones”<sup>11</sup> [Holling y Walker, s/f: 1].

La cultura, cualquiera que sea y con todo lo que la compone, durante la paciente labor de socialización e incorporación crítica de sus elementos, pautas, historia, imaginarios, alcances, traumas, maneras, etc., es posible-mente uno de los factores que vigorizan (o, en su caso, debilitan) la percepción que el individuo o el grupo tienen de sí mismos, ya sea a nivel interno o externo. A este nivel, los elementos culturales con los que se combina el armazón identitario de los grupos y de sus miembros desempeñan un rol imprescindible. Los estigmas y sus consecuentes huellas, tanto individuales como colectivas, constituyen uno de estos componentes culturales cuyos efectos íntimos son duraderos. Ellos pueden ser una de las variables promotoras de resiliencia.

---

<sup>11</sup> “[...] that reflects a learning aspect of system behavior in response to disturbance”.

Las consideraciones anteriores nos permiten, con pocas restricciones, apropiarnos temporalmente de la definición de Adriana Schiera, quien dice que la resiliencia:

Son los recursos que desarrolla una persona, grupo o comunidad para tolerar y superar los efectos de la adversidad causada por hechos que superan la capacidad anticipatoria del sujeto, grupo o comunidad, en especial cuando dicha adversidad resulta de la transgresión a la norma primordial de la especie que es preservar la vida de sus miembros [Schiera, 2005: 134].

Intuimos que esta definición se realza cuando un grupo se siente amenazado de muerte cultural, muerte que se presume siempre como injusta e innecesaria. Si los factores generadores de resiliencia actúan, en y desde el seno del conjunto intimidado, surgen actores que intentan reparar el atropello cometido, con más fuerza que la de los actos cometidos que se han quedado impunes y sin historial de reparación. *Mutatis mutandis*, la pregunta que Walker *et al.* plantean podría volverse una hipótesis de trabajo imprescindible para nuestra inquietud. ¿Será que “ciertos atributos de gobierno mejoran la capacidad de una sociedad para gestionar la resiliencia?”<sup>12</sup> [Walker *et al.*, 2006: 2], entendiéndolo, claro está, que en el caso de los mapuche el factor que promueve la resiliencia no es la necesidad de mejorar, sino las dificultades experimentadas en las relaciones con los respectivos gobiernos en turno.

En la actualidad, entre los muchos voceros de su desgracia con los que los wiliche pueden contar, se encuentra un número creciente entre sus mujeres, resilientes probablemente a nivel de su historia individual,<sup>13</sup> quienes encuentran en la actividad política pública una vía de resiliencia a nivel comunitario, a través de la cual esperan poder encontrar la solución para que la cultura original del pueblo mapuche sobreviva de manera digna y alterna a un modelo hegemónico poco respetuoso de sus singularidades. Ésta es la hipótesis medular que estimulará aquí nuestra preocupación.

<sup>12</sup> “Do certain governance attributes enhance the capacity of a society to manage resilience?”

<sup>13</sup> He aquí el lugar para dar una precisión primordial que debemos a Benhabib [2006: 99]: “Las reivindicaciones individuales de autoexpresión auténtica no tienen por qué ir de la mano de las aspiraciones colectivas al reconocimiento cultural”. Si aplicamos la advertencia de la filósofa feminista a nuestro propósito, resulta esencial entender que la resiliencia individual no desemboca necesariamente sobre una resiliencia comunitaria o grupal.

## MUJER MAPUCHE WILLICHE

En general, y a primera vista, pocas cosas diferencian a la mujer no indígena de la indígena. Varias entrevistas con nuestras informantes lo confirman.

A nivel de la repartición sexual de las tareas cotidianas, no pocas mujeres mapuche williche de la comuna rural de San Juan de la Costa confiesan como algo “normal” y “familiar” el hecho de que el varón trabaje duro, una larga jornada, en el bosque o en la chacra, cualquiera que sea el clima, mientras que la mujer, por su parte, se queda en el hogar para preparar la comida (para cuando vuelven los señores), realizar labores “menores” en los jardines, atender a los niños y animales, etc. La señora va a la ciudad para vender las hortalizas, pero es el esposo quien las produce. No obstante, añaden, es deber de la mujer gestionar los ingresos del hogar aunque sea el esposo quien, en gran parte, los produce.

En una ciudad de mediana importancia, como lo es Osorno, la mujer frecuentemente se ocupa fuera del hogar, ya sea como productora de manualidades y artesanías, o en actividades menos puntuales (ocupaciones subalternas en general). Esta manera diferente de negociar los tiempos, ingresos y ocupaciones para aumentar las entradas modifica sustancialmente las relaciones hombres/mujeres. En este caso, cada día más frecuente, las mujeres williche afirman comprender por qué las cosas cambian, y admiten que deben cambiar. Sin embargo, a la vez declaran sentir cierta nostalgia por cómo eran las cosas en su infancia (en general en comunidades y predios campesinos que antaño eran de difícil acceso). Al cuestionarlas en torno a las razones de estas añoranzas, responden invariablemente que, considerando sus propios parámetros culturales, antes las obligaciones y tareas se repartían de manera más equilibrada y menos estresante para ambos géneros. Ciertas informantes comentan que en los sectores más alejados todavía existen algunas familias que mantienen la antigua manera de convivir entre señores y señoras. Enfatizan con gran orgullo que en esas familias siempre se busca mantener un alto nivel de respeto, es decir, de equilibrio entre los géneros, lo cual consideramos es una señal de aferramiento a la cultura ancestral mapuche williche.

Este tipo de aseveraciones no es baladí, y en otro momento deberemos apreciar críticamente ciertas afirmaciones de feministas no indígenas militantes,<sup>14</sup> por cierto bien intencionadas, que expresan la existencia de

<sup>14</sup> Existe a nuestro parecer el riesgo de un esencialismo feminista que plasma valores supuestamente universales, como el binarismo hombre/mujer o un sustancialismo de género que construye a la mujer como una víctima, sumisa y subyugada a un hi-

un machismo indígena casi intrínseco a las culturas originarias.<sup>15</sup> Hay, según nuestra intuición, una suerte de prejuicio etnocéntrico que genera una falta de diálogo entre las interesadas. “Estamos construyendo un feminismo distinto en Chile, inclusivo”, puntualiza una mujer militante mapuche [Millapan, 2012: 6]. De hecho, si la mujer williche de las zonas rurales del sur chileno acepta, con un orgullo afirmado, su rol en la administración de la conformación doméstica, ello significa que las relaciones hombre-mujer deben ser armónicas. O sea, equilibradas y complementarias. Ahora bien, varias de nuestras informantes se respaldan en este eje central de la cosmovisión mapuche para afirmar que la mujer williche dispone de la preparación para volverse un sujeto político activo, una afirmación que apoyan en el hecho de que “la mujer mapuche ha peleado desde siempre por sus derechos y dignidad junto a los hombres en todas las guerras” [Quilaqueo, 2012: 6]. Varias confiesan que en los últimos lustros los varones alcanzaron ciertos límites en cuanto al éxito de las diversas demandas que agitan de manera permanente al pueblo mapuche. Las mujeres atribuyen estos límites, discretamente percibidos (a veces púdicamente declarados) como fracasos, a varios factores.

*Factores internos.* Ejemplos de este tipo de factores son: la falta de cohesión y coordinación entre los implicados (que explican con cierta irritación), trabajar y ejercer profesiones fuera de las aldeas (que lamentan), lasitud y pérdida de credibilidad (que advierten con pasión y cuestionamiento), etcétera.

*Factores externos.* Entre éstos se puede citar la intensa represión en épocas de la dictadura pinochetista y la actual criminalización de la reivindicación social, el encarcelamiento, la politización partidista generadora de conflictos, etcétera.

Ahora bien, es conveniente recordar de paso los cambios culturales ocurridos desde los años setenta del siglo xx, los cuales registraron la globalización, la explosión de las telecomunicaciones y la aparición de tantos

---

potl político imperio masculino. Si bien es innegable que existen evidentes lastres debidos a la dominación de la construcción masculina de la sociedad, *construir* a la mujer a partir de una visión que la victimiza es otra forma paternalista de someterla a parangones que las propias mujeres rehúsan, ya que se ignora la diversidad existente de mujeres dentro del concepto mujer. Esta sutil tendencia estigmatiza al grupo de las mujeres, múltiple y fragmentado, compuesto de sujetos y personas creativas, heterogéneas, que ocupan lugares y roles distintos dentro del mundo social y cultural.

<sup>15</sup> “[...] las mujeres mapuche deben tener las mismas posibilidades que los hombres, aunque seamos de un pueblo *estigmatizado* como culturalmente machista, prejuicio errado [...] [Millapan, 2012: 3; énfasis nuestros].

“nuevos” actores en los muchos escenarios sociales del mundo. “El imaginario y la percepción social sobre las mujeres en cargos políticos” se ha transformado de manera paulatina [Fernández, 2008: 68], a lo cual ha contribuido notoriamente el regreso a formas democráticas de gobierno que han ampliado las posibilidades de participación de las mujeres en las decisiones políticas. Internamente, el mundo mapuche también registra cambios notables debidos a la importancia del factor educacional disponible para todos. Como resultado de su frecuente asistencia a las escuelas, las mujeres mapuche comienzan a adquirir desde su infancia un bagaje de conocimientos que constituyen las herramientas sólidas con las cuales pueden defenderse en la vida y convertirse en sus propias voceras.

Por otra parte, al parecer las demandas de las mujeres han aumentado, lo que las ha llevado a participar de manera más directa en la agitada vida política del pueblo williche. Independientemente de su eventual afiliación a una agrupación feminista, se dedican a militar en favor del respeto de los derechos de los pueblos indígenas, de la resolución de los numerosos problemas relacionados con el agua, de la conservación de la “identidad ancestral”, de la educación intercultural, del derecho a la salud, del respeto al territorio (incluyendo los territorios sagrados), etc. Aun así, se procura evitar lo más posible los pleitos ideológicos y las disputas partidistas,<sup>16</sup> ya que, confiesan, “hoy depende mucho de nosotras la suerte de nuestras comunidades y de nuestro pueblo”. Muchas informantes afirman con orgullo que su originalidad se encuentra en lo que llaman su identidad como mujeres mapuche. Ello, aseguran, las diferencia irreversiblemente de las corrientes feministas “que reconocen a un sujeto mujer global” [Cañet, 2012], con lo cual, quizá inconscientemente, respaldan las discusiones en torno al sujeto. De hecho, “la idea del carácter unitario del sujeto” y la de una identidad inamovible [Mouffe, 2001: 3] es insostenible. Pero “la deconstrucción de las identidades esenciales [no] convierte [inevitablemente] la acción política en algo imposible” [2001: 3] si convenimos en que cada individuo, y *a fortiori* grupo, es “una entidad constituida por un conjunto de “posiciones de sujeto [...] [y] construida por una diversidad de discursos” 2001: 4], cuestión que, a su vez, teoriza Benhabib [2006]. A nuestro parecer estas premisas son imprescindibles cuando se quiere profundizar, con el fin de entenderla, en la implicación política de las mujeres mapuche.

<sup>16</sup> Ahora bien, en la actualidad una parte de la acción política de las mujeres williche se realiza a partir de una plataforma respaldada por un partido político. Hecho que, sea dicho de paso, no puede vivirse sin fracturas importantes dentro del tejido comunitario, como lo confiesan ciertas mujeres implicadas en la militancia.

Hoy se ha vuelto muy común ver a las mujeres en las marchas y manifestaciones de la calle. Marchas que frecuentemente organizan las mujeres, aunque siempre con el acuerdo de los hombres, ellas siempre en la segunda fila, justo detrás de las autoridades (masculinas) del pueblo williche (*longko*). Esto puede chocar con nuestras percepciones occidentales, o parecernos extraño, no obstante, las informantes rechazan la idea de faltar a estas dos últimas reglas, las cuales afirman son “tradicionales”, “son nuestras costumbres”, dicen, sin manifestar ninguna duda al respecto. Las mujeres pueden organizar un evento, pero no sin antes consultarlo con el consejo de varones (en el que participan las señoras), y menos pueden imaginarse marchar en un evento político o conmemorativo en primera fila, es decir, antes que sus *longko*.

Los tiempos han cambiado, nadie sueña con negarlo, sin embargo, los hombres no siempre aceptan con gusto y ánimo los cambios en sus roles, como el de llevar la antorcha, un rol que consideran suyo y que en nuestros días cumplen sus mujeres.

Entonces, ¿qué reclaman y por qué lo hacen las mujeres williche que se implican en la arena política?

Por principio, es interesante remarcar que las mujeres, en un primer nivel de análisis, no adoptan un contenido muy diferente al eje vertebral de las reivindicaciones orquestadas por los varones, sino que lo promueven de manera diferente, resaltando con creces aspectos fundamentales como serían las raíces básicas mismas de una cultura: la educación, la salud, la lengua, la dignidad: “Porque son estas cosas que nosotras transmitimos a nuestros hijos”, enfatiza Marlene.

### ¿QUÉ RECLAMAN?

Por un lado, una participación igualitaria al lado de sus compañeros williche; y, por el otro, una participación acentuada en la vida política regional donde viven sus familias. Ello con una perspectiva que haga justicia a su especificidad étnica.<sup>17</sup> Promueven el reconocimiento de sus valores tradicionales en su justo valor, enfatizando sus singularidades “ecológicas” favorables al mantenimiento y preservación sostenible del medioambiente,

<sup>17</sup> Quilaqueo proporciona una precisión irrefutable que constituye el punto central de las posturas feministas mapuche: “No es que las mujeres indígenas estemos en desacuerdo con la lucha de clase de partidos políticos, o con la lucha feminista, sino que hasta ahora no nos sentimos interpretadas en la especificidad étnica” [Quilaqueo, 2012: 9].

el cual se encuentra tan amenazado por los intereses del Estado y las con-fabuladas concesiones que otorga. Igualmente acentúan la necesidad de la transmisión cultural tomando en cuenta la cesión intercultural de lo que estiman sus riquezas patrimoniales. Reclaman también que el *kimün* (saber tradicional mapuche) pueda franquear con éxito los peligros de la globalización y de una “chilenización” cultural y neoliberal poco escrupulosa de la diversidad.

En resumen, es notable la perspectiva holística que anima el activismo político de las mujeres williche. Y por ser holística esta acción abarca tanto el territorio de la salud como el del llamado mundo espiritual. Señal evidente que ubica su implicación dentro de una esfera indudablemente política, tal como las estructuras “tradicionales” mapuche suelen presumirla.

#### MUJERES MAPUCHE WILLICHE, ROL POLÍTICO Y RESILIENCIA CULTURAL COMUNITARIA

Ya asentados nuestros datos empíricos junto a nuestro interés intelectual para la construcción de los imaginarios e identidades entre grupos estigmatizados y nuestra intuición teórica, acudimos tentativamente al concepto de “resiliencia cultural comunitaria”, tal como se ha expuesto en otra parte de este trabajo. Recordemos que la resiliencia remite a la capacidad de un sistema para enfrentar y soportar desastres, traumas y dolor emocional y continuar con su vida, demostrando un fortalecimiento innegable frente a la adversidad. Consecuentemente, y acorde con los avances de la investigación en torno a la resiliencia, no puede ser cuestión de destacar el victimismo que caracteriza muchos de los acercamientos a indígenas y a mujeres, sino de encarar la problemática de la implicación en la lucha política por parte de las mujeres williche como impulso dinamizador de su potencial creativo y regenerativo. A partir de este fundamento pensamos llegar a desvelar el imprescindible patrimonio y la significación social que el aporte cultural femenino williche representa en la actualidad. Al valorar sus experiencias y discursos, surge un postulado susceptible de brindarle la distinción y consideración que merece.

Esta precisión nos parece importante, ya que al hablar de una identidad en construcción en contextos de estigmatización o de “minorización” de un grupo sociocultural de importancia, como lo es el pueblo mapuche en su totalidad, el objetivo perseguido no es escribir otra historia de los acontecimientos dolorosos que se abatieron sobre este pueblo, sino indagar en qué medida las desgracias sufridas en la actualidad refuerzan la resiliencia del grupo a través de la acción política de varias mujeres indígenas. Es

plantear el problema de la manera siguiente: el problema se centra sobre una relación de poder social y simbólica que involucra tanto a las mujeres como a los varones para beneficio de la colectividad, ello a partir de la aceptación de la condición discriminada, estigmatizada y subordinada de los indígenas mapuche de Chile, y por extensión de sus mujeres, dentro de un entorno sociocultural con una idiosincrasia patriarcal en paso de mutación.

A nivel cultural, las mujeres williche han tenido que sobrellevar desde hace muchos lustros el triple estigma de ser mujeres, indígenas e inferiorizadas dentro de un sistema cultural mestizo poco proclive a realzar sus valores peculiares. Si nuestra intuición tiene alguna suerte de comprobarse, es probable que las mujeres williche estén activando un mecanismo de (re) conversión identitaria. Desde el enfoque de la resiliencia, pretendemos que ciertas mujeres williche, particularmente preocupadas por la sobrevivencia de lo que estiman es su cultura, encuentren en la implicación política una manera original, y sin duda en primera línea, para afirmarse y recuperar la dignidad. “La vergüenza es la vergüenza de sí frente a otro”, pensaba Sartre [1943: 276] y, por tal motivo, creemos que puede ser el motor de algo similar a un caso de resiliencia cultural.

En este caso sería la lucha de un reconocimiento que se articula sobre un eje a doble geometría: reconocerse y afirmarse diferente, y a la vez contemplarse y confirmarse discriminado o estigmatizado tanto a nivel individual como colectivo. La estrategia sería la siguiente: combinar un rechazo firme y enérgico en cuanto a la descalificación, con la aceptación de los retos inherentes a la lucha política, desafíos no exentos de beneficios culturales, personales y colectivos. El estigma de ser tachada como mujer indígena se vuelve un pretexto para que la inconveniencia se torne conveniencia, ya que posibilita revertir la imagen negativa que el grupo dominante atiza —por ejemplo, los indígenas mapuche conforman sus sociedades al estilo patriarcal, en una palabra, machista—. Además, en definitiva, las mujeres mapuche williche “que hacen política” deben representar a un pueblo, *su pueblo*. No forzosamente a su género y reclamos afines, aun cuando pueden tener presentes estas preocupaciones en sus inquietudes.

Entre los señores, sus reacciones, dicen las informantes, no son necesariamente negativas u opuestas. Tampoco todos ocultan sus dudas o sarcasmos. En el mejor de los casos, ven en la originalidad y la importancia de la militancia femenina un sostén apreciable. En el caso contrario se resignan con un fatalismo asociado a la ironía, aunque nunca parecen oponerse

abiertamente.<sup>18</sup> Y son muchas las mujeres mapuche que señalan con determinación que si los tiempos y recursos tecnológicos han cambiado, también deben hacerlo las mentalidades (masculinas).

No obstante, los impactos de la acción política, como fruto de la implicación política de la mujer indígena, no aparecen todavía en toda su claridad y quedan amplias zonas desconocidas, hecho que pretendemos documentar en los años venideros.

#### FEMINISMO, EMPODERAMIENTO Y RESILIENCIA

Es interesante preguntarse si, en el caso que nos ocupa, las mujeres mapuche williche, sujetos de nuestra inquietud, se reclaman bajo alguna forma de feminismo. La pregunta no pretende ser capciosa ni superficial. De hecho, varias mujeres williche toman posiciones singulares frente a las corrientes feministas, con las que no necesariamente se identifican. “Queremos algo diferente, eso sí, que tenga que ver con nuestra cultura y, si logramos algo, que sea al provecho de todos”, decía la *lamuen* Nancy en una entrevista. Isabel Cañet puntualiza que la singularidad de los reclamos de sus congéneres femeninas no es “necesariamente atribuible a la influencia del movimiento feminista global” [Cañet, 2012].

De hecho, la corriente feminista es plural y diversa. Entre sus múltiples vertientes algunas llegan a oponerse. Todas están en controversia permanente, quizá ello sea señal de su vitalidad. El feminismo denota un fenómeno sociopolítico complejo, creativo y original. Se expresa “sin doctrina referencial” y tampoco “se organiza en partido político [...] no comporta líder autenticado, pese al hecho de que se manifiesten personalidades” [Collin, s/f: 2]. No obstante, el feminismo en sus profundas aristas se distingue por una crítica y una contestación: la estructura dual y desigual que rige las relaciones entre los géneros. Este precedente ha elevado al rango de paradigma político y teórico las orientaciones de los feminismos.

Ahora bien, si la observación y la escucha atenta a los discursos y prácticas de varias mujeres mapuche pueden llegar a revelar un feminismo militante y proactivo en favor de la “liberación” de sus congéneres, dentro de las estructuras tradicionales machistas, es de reconocerse que este tipo de discurso es escaso. En la Región de los Lagos las williche no

<sup>18</sup> La participación activa de la mujer mapuche “en la defensa de sus derechos [...] nadie dentro del pueblo mapuche lo ve[a] como algo extraño, emancipado o novedoso”, en opinión de Quilaqueo [2012: 6].

parecen involucrarse en un activismo antifalocracia. Pocas hablarán de la dominación de un sexo sobre el otro; aunque sí reconocen el poderío de los varones, y lo cuestionan sabiendo que las cosas están cambiando mucho y rápidamente. Dicho de otra manera, no hay entre las señoras williche una premisa de una corriente teórica discursiva que milite políticamente para liberarse del supuesto de un yugo masculino. Tal vez es preciso indagar en profundidad las afirmaciones anteriores, ya que, de ser válidas, se torna imprescindible cuestionar el ámbito exterior a una williche (particularmente fragmentada) imaginariamente aislada del entorno social y cultural nacional. Las interacciones entre la “sociedad chilena” y la “sociedad indígena” (por decirlo así, aunque descartando el hermetismo de las limitaciones arbitrarias) determinan inevitablemente las maneras en que los roles entre los géneros operan y se distribuyen. En otros horizontes y en otra época, Adjamagbo-Johnson opinaba que, en razón de “reglas socialmente aceptadas y practicadas por la sociedad, las restricciones a la progresión de las mujeres en política son mayoritariamente estructurales” [Adjamagbo-Johnson, 1997: 62], y a las que los factores coyunturales aportan una inercia apreciable (desafección por la política, sentimiento de ineficacia, oportunismo partidista, entre otros).

Las mujeres williche, implicadas de una u otra manera en la acción política, utilizando o no la mecánica de los partidos, no dan señales de querer tomar el poder, pero sí de participar en la toma de decisiones que les afectan, más que todo como “pueblo mapuche”. No querer tomar el poder no significa tampoco eludirle por completo, ya que muchas *lamuen*<sup>19</sup> estimaron que en sus estructuras y estrategias la falta de poder les impide inducir cambios reales a nivel colectivo. He aquí una clave de sus reclamos y afanes: demandan más derechos “en relación con la participación en la determinación de las reglas que norman la sociedad” [Sanchís, 2006: 181].

Relacionada con el marco general de nuestra investigación, puesto que confirma nuestra hipótesis, Cañet expresa, de paso, una intuición (y seguramente una esperanza suya) que no cesa de llamarnos la atención. Escribe: “el fortalecimiento y empoderamiento de la mujer mapuche hará más rico el proceso en busca de autonomía”, refiriéndose a la autonomía del pueblo mapuche] [Cañet, 2012].

Quedaría por resolver el problema de saber si es o no válido recurrir a la noción de empoderamiento femenino en lo relativo al fenómeno actual

<sup>19</sup> “Hermanos o hermanas”, se les dice así a las señoras y a los señores, pero sólo cuando el emisor es una mujer.

que los datos permiten observar. Proponemos revisar unas pautas preliminares a partir de lo que un recorrido en varias definiciones básicas suministra a la reflexión.

Al parecer el interés por el concepto de empoderamiento (*empowerment* en inglés, traducible como “potenciación”) se debe a la filosofía educativa popular de Paulo Freire, surgida en el decenio de los sesenta. El trabajo de Freire tenía como principal arista la “potenciación” de los grupos desfavorecidos y sensibles en favor de promover su participación activa en la reducción de su vulnerabilidad y el incremento de su propio desarrollo humano.

Como se ve, el concepto en sí manifiesta una fuerte carga sociopolítica que “trasciende la participación política formal” (Escuela Municipal de Formación Feminista, s/f: 4). Es decir, el llamado empoderamiento se inscribe en los cambios profundos que anuncian el eminente pensamiento posmoderno y sus varias oleadas de reevaluación conceptual en los modos del pensar y del actuar. Fruto y promotora de estos cambios fue la emergencia de “nuevos” actores sobre el escenario de un sistema mundial hegemónico fuertemente cuestionado. Entre estos movimientos emergentes encontramos los grupos subordinados y “minoritarios”, de los que las mujeres ocupan un lugar privilegiado. En su aplicación y extensión más conocida,<sup>20</sup> el concepto de “empoderamiento” se aplicó preferentemente al colectivo de las mujeres, y es dentro de los estudios de género que la noción encontró sus análisis teóricos más avanzados.

A mediados de la década de los ochenta, la influyente red de asociaciones de mujeres DAWN<sup>21</sup> se refiere a “empoderamiento” para nombrar el proceso impulsado por las mujeres para acceder al “control de los recursos materiales y simbólicos, y reforzar sus capacidades y protagonismo en todos los ámbitos” [Murguialday *et al.*, 2000]. Es decir, aquello que incrementa su influencia y, consecuentemente, su poder.

Así entendido, el “empoderamiento” sobreentiende que los actores tomen conciencia de sus derechos, intereses y potencialidades para participar en la toma de decisiones que escogen presuntamente en su favor, así como que lleguen a asumir las condiciones de influir en ellas. En su informe en torno al Desarrollo Humano en Chile 2010, el PNUD define dicho concepto de la manera siguiente: “Empoderamiento se refiere a las medidas que

<sup>20</sup> Aunque no es la única, ya que la noción de “empoderamiento” es también del todo aplicable a los grupos vulnerados y marginados.

<sup>21</sup> Es decir, Development Alternatives with Women for a New Era. Para más información consultar su portal en <<http://www.dawnnet.org/>>.

permiten a las mujeres el acceso al control sobre las decisiones sociales que les afectan” [Desarrollo Humano en Chile, 2010: 10]. Dicho de otra forma, el empoderamiento expresa un incremento de la aptitud, en su caso, individual o colectiva, que desemboca en una afirmación potencial de autonomía. Los análisis (véase Rowlands [1997] y Friedman [1992], entre muchos otros) han mostrado que, en el caso específico de las mujeres (campo, sea dicho de paso, en el que más se ha reflexionado sobre este concepto), “el empoderamiento femenino incluye tanto el cambio individual como la acción colectiva” [Murguialday *et al.*, 2000]. Eso implica la posibilidad de que las mujeres, en tanto actoras que observamos que fortalecen sus recursos materiales y simbólicos, tengan acceso compartido al (control del) poder y la posibilidad de tornarse imprescindibles agentes de cambio social. De acuerdo con las informantes entrevistadas, así como con varios testimonios publicados (Cañet, Quilaqueo, Millapan, a las que nos hemos referido en este espacio), el empoderamiento político de las mujeres williche no pretende identificarse con la dominación o la imposición sobre otros, sino con la pugna y la defensa de la autoestima, la cultura propia en todas sus singularidades y aristas, el medio ambiente, los recursos naturales y el derecho a la tierra.

En el caso que nos ocupa, muchas mujeres tienden a afirmar que, aun con singularidades y *modus operandi* más modernos, siguen cumpliendo un rol activo ancestralmente admitido en el pueblo mapuche, aunque es cierto que esta participación ha sido bastante mitigada en los decenios anteriores por razones que quedan por ser estudiadas y evaluadas con tanta precisión como sea posible. Quilaqueo no vacila en afirmar que las mujeres de su pueblo “han sido vistas desde mucho más tiempo en las dirigencias como voceras de los acontecimientos, sin diferencias entre “huechafes”<sup>22</sup> y “lonkos”<sup>23</sup> [...] participando en todos los espacios y niveles del acontecer de su Pueblo” [Quilaqueo, 2012: 10]. Si esta aseveración tiene alguna posibilidad de ser comprobada, no habría emergencia de un movimiento de mujeres mapuche, sino una reemergencia, o sea, una reapropiación de alguna forma ancestral de implicar a las mujeres en el devenir del pueblo mapuche. Y valga la redundancia, si acudimos al final al concepto de empoderamiento, será sólo en conocimiento de una boga actual que no podrá desvanecer el hecho de que la mujer mapuche está recuperando a la vista pública un rol activo que fue suyo en las tradiciones de su pueblo.

<sup>22</sup> “Guerreros”.

<sup>23</sup> “Jefes de comunidades”; lit., “cabeza”.

Para concluir este apartado, y con él nuestro ensayo, muchos son los indicadores que señalan que el empoderamiento lleva consigo un efecto positivo de reducción de la vulnerabilidad y fortalecimiento de la autoestima, dos elementos clave para entender y promover el desarrollo y el capital humano de los grupos estigmatizados y minorizados. Encontramos probablemente como iniciador fundacional del empoderamiento político de las mujeres williche un fenómeno de resiliencia cultural comunitaria. “El empoderamiento no es un bien que se pueda donar, sino un proceso dinámico del que la propia gente es protagonista mediante sus propios esfuerzos individuales y colectivos” [Murguialday *et al.*, 2000]. Esta aseveración, debida a la pluma de los autores de la nota sobre el empoderamiento en el *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, abre la puerta a nuestra hipótesis y deja, no obstante, bastante camino que recorrer para comprobar nuestra intuición.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Adjamagbo-Johnson, Kafui**

1997 “Le politique est aussi l’affaire des femmes”, *Politique Africaine*, núm. 65, pp. 62-74, <<http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/065062.pdf>>, consultado el 15 de julio de 2012.

##### **Benhabib, Seyla**

2006 *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.

##### **Bonder, Gloria**

1998 “Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente”, Santiago de Chile, Universidad de Chile, <[http://www.iin.oea.org/iin/cad/actualizacion/pdf/Explotacion/genero\\_y\\_subjetividad\\_bonder.pdf](http://www.iin.oea.org/iin/cad/actualizacion/pdf/Explotacion/genero_y_subjetividad_bonder.pdf)>, consultado el 22 de octubre de 2012.

##### **Cañet, Isabel**

2012 “Mujer mapuche hoy; algunos pensamientos”, *Mapuexpress*, <<http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=8323>>, consultado el 26 de marzo de 2013.

##### **Castelán, Edith y Elvia Villalobos**

2007 “Los resortes de la resiliencia”, *Revista Istmo*, vol. 49, núm. 289, México, <[http://istmo.mx/2007/03/los\\_resortes\\_de\\_la\\_resiliencia](http://istmo.mx/2007/03/los_resortes_de_la_resiliencia)>, consultado el 6 enero de 2013.

##### **Castro, María Elena, Llanes Jorge y Adriana Carreño Bañeza**

2009 “Una escala de percepción de resiliencia en el medio ambiente proximal: validez factorial y consistencia interna”, *Liberadictus*, núm. 105, pp. 153-156, <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2971954>>, consultado el 11 de marzo de 2013.

**Collin, Françoise**

s/f "Féminisme. Les théories", en *Encyclopédie Universalis*, <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/feminisme/>>, consultado el 21 de agosto de 2013.

**Cornejo Báez, Walter**

2011 "Resiliencia: una definición", *Athenea*, pp. 1-8, <<http://www.academia-peruanadepsicologia.org/athenea%202/resiliencia%20una%20definicion.pdf>>, consultado el 13 de enero de 2013.

**Cyrulnik, Boris**

1999 *Un merveilleux malheur*, París, Odile Jacob. [Traducción al español: *La maravilla del dolor. El sentido de la resiliencia*, Barcelona, Granica.]

**D'Alessio, Luciana**

2011 *Mecanismos neurobiológicos de la resiliencia*, Buenos Aires, Polemos.

**Desarrollo Humano en Chile 2010**

2010 *Género. Los desafíos de la igualdad*, Vitacura, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

**Escuela Municipal de Formación Feminista**

s/f *Curso básico de empoderamiento y liderazgo. ¿Qué es el empoderamiento?*, España, Ayuntamiento de Córdoba, <[http://www.iu-cordoba.org/empoderamiento\\_y\\_liderazgo.pdf](http://www.iu-cordoba.org/empoderamiento_y_liderazgo.pdf)>, consultado el 9 de marzo de 2013.

**Fernández Poncela, Anna**

2008 "Las mujeres en la política latinoamericana. Nuevos liderazgos, viejos obstáculos", *Nueva Sociedad*, núm. 218, pp. 57-71.

**Friedman, John**

1992 *Empowerment. The Politics of Alternative Development*, Massachusetts, Blackwell.

**Grotberg, Edith**

2003 "Nuevas tendencias en resiliencia", en Aldo Melillo y Elbio N. Suárez Ojeda (comps.), *Resiliencia. Descubriendo fortalezas*, Buenos Aires, Paidós, <<http://www.addima.org/Documentos/Nuevas%20tendencias%20en%20resiliencia%20Grotberg.pdf>>, consultado el 12 de marzo de 2013.

**Holling, C. S. y Brian Walker**

s/f "Resilience Defined", *Internet Encyclopedia of Ecological Economics*, <<http://isecoeco.org/pdf/resilience.pdf>>, consultado el 8 de febrero de 2013.

**Kalawski, Juan Pablo y Ana María Haz**

2003 "Y... ¿dónde está la resiliencia? Una reflexión conceptual", *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, vol. 37, núm. 2, pp. 365-372.

**Ketterer, Lucy**

2011 "Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas 'diferentes para'", *Punto Género*, núm. 1, pp. 249-270.

**Melillo, Aldo**

s/f "Resiliencia", <<http://www.ugr.es/~javera/pdf/2-3-AA%20Resiliencia.pdf>>, consultado el 21 de diciembre de 2012.

**Millapan, Diva**

2012 “Mujer mapuche feminista”, <<http://divamillapan.bligoo.cl/mujer-mapuche-feminista>>, consultado el 23 de octubre.

**Mouffe, Chantal**

2001 *Ciudadanía y feminismo*, México, Instituto Federal Electoral (IFE).

**Murguialday, Clara et al.**

2000 “Empoderamiento”, en *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, Bilbao, Icaria y Hegoa, <<http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/86>>, consultado el 26 de marzo de 2013.

**Quilaqueo Rupiman, Francisca**

2012 “Mujer, pueblo y cultura mapuche”, ponencia presentada en Colonia, Alemania, <[http://www.mapuche.nl/doc/francisca\\_quilaqueo121012.pdf](http://www.mapuche.nl/doc/francisca_quilaqueo121012.pdf)>, consultado el 17 de marzo de 2013.

**Quilaqueo Rupiman Francisca et al.**

2013 *Mujer mapuche: historia, persistencia y continuidad*, Santiago de Chile, Icaria.

**Richards, Patricia**

2005 “Política de género, derechos humanos y ser indígena en Chile”, *Gender and Society*, vol. 19, núm. 2, pp. 199-220.

**Rivera Cusiquanqui, Silvia**

2004 “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, *Revista Aportes Andinos*, núm. 11, <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Silvia%20Rivera%20C.pdf>>, consultado el 22 de marzo de 2013.

**Rowlands, Jo**

1997 *Questioning Empowerment*, Oxford, Oxfam.

**Sanchís, Norma**

2006 “Las dimensiones no económicas de la economía”, en Cecilia López et al., *América Latina, un debate pendiente. Aportes a la economía y a la política con una visión de género*, Montevideo, REPEM/Dawn/IFC, pp. 179-193.

**Sartre, Jean Paul**

1943 *L'Être et le Néant*, Gallimard, París.

**Schiera, Adriana**

2005 “Uso y abuso del concepto de resiliencia”, *Revista de Investigación en Psicología*, vol. 8, núm. 2, pp. 129-135.

**Segato, Rita**

2010 “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en A. Quijano y J. Mejía (eds.), *La cuestión descolonial*, Lima, Universidad Ricardo Palma.

**Suárez Ojeda, Néstor**

s/f “Resiliencia: conceptos básicos”, <<http://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2012/03/Conceptos-BasicoResiliencia.pdf>>, consultado el 18 de marzo de 2013.

**Trujillo, María Angélica**

s/f “La resiliencia en la psicología social”, <[http://www.psicologiaonline.com/articulos/2006/resiliencia\\_social.shtml](http://www.psicologiaonline.com/articulos/2006/resiliencia_social.shtml)>, consultado el 11 de enero de 2013.

**Vanistendael, Stefan**

1997 "Resiliencia", conferencia presentada en el Seminario Los aportes del Concepto Resiliencia en los Programas de Intervención Psicosocial, Santiago de Chile. [Policopiado.]

**Walker, B. H., J. M. Anderies, A. P. Kinzig y P. Ryan**

2006 "Exploring resilience in social-ecological systems through comparative studies and theory development: introduction to the special issue, *Ecology and Society*, vol. 11, núm. 1, p. 12, <<http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art12/>>, consultado el 8 de febrero de 2013.

**Werner, Emmy y Ruth Smith**

1992 *Overcoming the Odds: High Risk Children from Birth to Adulthood*, Ithaca, Cornell University Press.



# Sobre la orilla del agua: en torno a la dignidad de *atenpanecatl* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan

Elena Mazzetto  
Rossend Rovira Morgado  
Université Libre de Bruxelles

**RESUMEN:** *El presente trabajo afronta el análisis multidisciplinar e interrelacionado de varios espacios liminales y de frontera en la isla de Tenochtitlan asociados tanto al culto a Toci como a prístinos cargos político-militares dentro de la antigua jerarquía social mexicana. Mediante el estudio de fuentes de archivo, referencias a fuentes etnohistóricas de época prehispánica y virreinal, observaciones iconográficas y propuestas interpretativas versadas en la etnología mesoamericana se sugiere la existencia de profundas conexiones semióticas entre el culto a Toci-Teteo Innan y la praxis del poder y del ritual político entre los tenochcas.*

**PALABRAS CLAVE:** *Tenochtitlan, dignidades nobles, Toci, ritual político, liminalidad.*

**ABSTRACT:** *This article addresses the multi-disciplinary and inter-related analysis of various liminal and border spaces on the Island of Tenochtitlan associated with both Toci worship and the highest ranking political-military positions in the ancient Mexica social hierarchy. A study of archival sources, references to Ethno-History sources in the Pre-Hispanic and Vice-Regal eras, iconographic observations and interpretative proposals imbued with Meso-American Ethnology suggest that deep semiotic connections exist between the worship of Toci-Teteo Innan and the exercise of power and political rituals among the Tenochas.*

**KEYWORDS:** *Tenochtitlan, noble dignitaries, Toci, political ritual, liminality.*

## INTRODUCCIÓN

Un aspecto escasamente investigado en los estudios que refieren a la sociedad mexicana prehispánica es la profunda relación existente entre ciertas titulaciones nobiliarias y varias divinidades. Muy pocos ejemplos paradigmáticos emergen en este preciso tópico, como son el bien conocido *cihuacoatl* Tlacaelel —quien era garante y representante institucional de la diosa ctó-

nica homónima en la alta jerarquía sociopolítica de México-Tenochtitlan— o el *huitznahuacatl*, insigne militar de alta graduación que personificaba a Huitznahuatl, faceta guerrera y sureña de Tezcatlipoca [Olivier, 1997: 195; Rovira, 2010: 51, 54 y 55].<sup>1</sup> A finales del siglo xvi fray Diego Durán [1984 (1581)] asevera en varias ocasiones en su obra, que el *huey tlahtoani* y varios señores (*tetecuhtin*) y principales (*pipiltin*) también eran sacerdotes y especialistas rituales de tiempo parcial durante las ceremonias litúrgicas que se orquestaban durante el ciclo de las veintenas y que tenían lugar en los diferentes barrios de la capital [véase Mazzetto, 2012]. Estas observaciones del dominico proporcionan un excelente portal de acceso a una parcela poco estudiada de la religión, la ideología, el urbanismo y la política de los tenochcas prehispánicos.

El presente estudio ahonda en las claras conexiones que la titulación o dignidad de *atenpanecatl* mostró con una de las múltiples personalidades o avatares de la Madre de los Dioses por excelencia de los antiguos mexicanos: Toci. La ancianidad característica de esta faceta de la diosa es coadyuvante a una compleja axiología centrada en constructos simbólicos en torno a la liminalidad, la putrefacción de la materia y la excreción de lo negativo hacia el ámbito externo del cuerpo y, por analogía, del *altepetl*. En esta ideología en torno a los conceptos de frontera y de demarcación el *atenpanecatl* parece haber desempeñado un papel primordial.

#### LA TITULACIÓN DE ATENPANECATL

El *atenpanecatl* (del náhuatl “el de sobre la orilla del agua”) es referido en varias fuentes documentales de tradición indígena como una dignidad altamente prestigiosa en el organigrama sociopolítico de los antiguos tenochcas. De este modo, el *Código Mendoza* o *Mendocino* [circa 1542: f. 65r] lo menciona explícitamente como un gran *tecuhtli* ejecutor y condestable (figura 1), aunque fray Bernardino de Sahagún [2001 (1577), libro VIII, cap. XIV: 665] tan sólo lo califica como *achcauhtli*, es decir, guerrero valiente, presumiblemente ennoblecido por hazañas bélicas. Lo cierto es que la etimología que se esconde tras su nombre es evidentemente significativa de su rol administrativo como señor de algún barrio colindante con ciertas corrientes naturales de agua y acequias, o con la misma laguna circun-

<sup>1</sup> Véase una reciente aproximación al tema en Danièle Dehouve, “Las funciones rituales de los altos personajes mexicanos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 45, enero-junio, pp. 37-68, 2013.

dante. Así, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin [1997 (circa 1620): 46] sostiene que *atenpanecatl* significa “maestre de campo o laguna” y Tezozomoc [2001 (1598), cap. XVI: 93-96] recuerda que este cargo desempeñó un papel crucial en las operaciones de salvaguarda y avance desde la orilla meridional de la isla de Tenochtitlan en territorio de los azcapotzalcas y coyohuaques en el siglo xv. Efectivamente, el primer *atenpanecatl* que los registros indígenas mencionan es Tlacaelel, hijo del *tlahtoani* Huitzililhuitl, quien ostenta esta dignidad señorial durante el conflicto que los tenochcas mantendrán con los tepanecas y que conducirá a su emancipación hacia 1428. En este aspecto, tanto Tezozomoc [2001 (1598), cap. XVII: 97-98] como Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin [1997 (circa 1620): 46] concurren en mencionar que, con inminente posterioridad a la victoria contra los de Azcapotzalco y tepanecas, Itzcoatl convino en reorganizar el tejido gubernamental del nuevo señorío tenochca, promoviendo a Tlacaelel al cargo de *tlacochcalcatl* y concediendo la titulación de *atenpanecatl* a dos hermanos de éste: Xiconocatzin y Citlalcoatl. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin [1997 (circa 1620) y 2006 (circa 1620)] también aporta datos adicionales sobre estos miembros de la progenie de Huitzililhuitl al decir que Tlacaelel fue morador del barrio de Xolloc Acatla y que sus descendientes aún residían allí y en el adyacente *tlaxilacalli* de Ateponazco a inicios del siglo xvii, así como que Xiconocatzin era residente y señor del barrio de Temazcaltitlan. Alcanzado este punto, cabe plantear que hacia 1430, en plena euforia efervescente tenochca, tres ramas de la misma familia ya habían poseído o ejercían simultáneamente la dignidad de *atenpanecatl*, asociada al control y administración de ciertos barrios o distritos de la emergente Tenochtitlan [véase Van Zantwijk, 1985]. Aunado a esto último, y con paralelos mesoamericanos bien atestiguados entre la nobleza mixteca intitulada como *toho*, que administraba los barrios de los señoríos en el Posclásico Tardío [Spores, 1984; Terraciano, 2001; Lind, 2008: 24 y ss.], o con la concesión del rango de *tecuhtli* en Cholula a ciertos miembros de las élites intermedias vecinales de Puebla-Tlaxcala [Pohl, 2003: 62-63], existe la posibilidad de que el control de ciertas dignidades y titulaciones prehispánicas se hallase ligado —entre muchas otras atribuciones— a tenencias especiales sobre el suelo urbano. Así, la duplicidad de dignidades existente dentro del mismo grupo de parentesco habría favorecido que las subsiguientes generaciones reclamasen los mismos derechos sobre sendas tenencias y que apareciesen ciclos de faccionalismo y de conflictividad en el seno de estas familias nobles, fenómeno de hondo calado en Mesoamérica [Brumfiel y Fox, 1994; Bueno, 2004] que se encuentra fuertemente documentado en epígrafes del Clásico Tardío maya que se refieren a las titulaciones de *aj k'uhun* y *sajal* [Houston y Stuart, 2001: 73-76].

**Figura 1**

*Atenpanecatli* representado como *achcauhtli* en el *Códice Mendocino*  
 [Códice Mendocino, 1542: 65, recto].

Gracias a varios documentos archivísticos fechados de la década de 1560, tenemos conocimiento de la pervivencia de estas mismas dinámicas entre los descendientes virreinales de los tres hijos de Huitzilihuitl antes citados. El análisis detenido de estas fuentes primarias plantea, con un elevado grado de seguridad, que la raíz de los trasuntos tratados se encontraba en estos primeros *atenpanecah*, moradores de los barrios de la fracción central y occidental de la futura parcialidad de Teopan en México-Tenochtitlan. El día 12 de septiembre de 1561 doña María Tlaco Yehual, viuda de don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin —quien fuese gobernador de la parcialidad india de la Ciudad de México entre 1541 y 1554—, se presentó

ante los odores de la Real Audiencia de la Nueva España. Su propósito era subsanar con éxito un agravio agrario iniciado hacia 1555 por otro miembro distinguido de la nobleza tenochca: don Luis de Paz, quien en aquel preciso año de 1561 fungía como alcalde ordinario de la parcialidad de San Pablo en el seno del cabildo indígena [Gibson, 1953: 217 (tabla 1); 1967: 176]. La litigante expresaba con estas palabras los motivos que la habían impulsado a pleitearse con él por ciertas huertas ubicadas en el barrio de San Pablo Teocaltitlan:

[...] maria tlaco yehua natural desta cibdad de la parcialidad de san pablo beso pies y manos de V. M. y digo que a mi notiçia es benido que don luys de paz alcalde hordinario de los yndios de la parte de mexico trata cierto pleyto o diferençia sobre cierto camellon de tierra que atrabiesa el açequia que ba por detras del matadero [...] el qual camellon con otros cinco o seis es mio y de mi patrimonio [...] [AGN-Tierras, vol. 19, 2ª parte, exp. 3: f. 75r].

Por su parte, don Luis de Paz, alias Huehuezaca, exponía sus argumentos alegando que:

[...] digo que en el barrio de san pablo yo tengo e poseo un camellon que esta en el dicho barrio que sera de un veinte en amcho y cinquenta en largo y esta sembrado de mays el qual yo preste a don diego governador que fue en esta cibdad [...] despues me lo bolbio antes de su fin y muerte y desde entonçes que puede aber dies años poco más o menos lo tengo y poseo el qual dicho camellon sembrado de agua y despues se seco y como digo tengolos sembrados y al presente lo esta e porque un martín y un mario y esteban yndios que me estorban el dicho camellon diziendo que quieren hazer calle y es en mi perjuicio. por tanto a V. M. pido que para que çessen dicha molestia y a V. M. conste como el dicho camellon es myo y de mi patrymonio y lo erede con los demas que tengo y poseo [AGN-Tierras, vol. 19, 2ª parte, exp. 3: f. 80r].

Así pues, ambos creían ejercer la tenencia y posesión patrimonial sobre los mismos predios chinamperos. Aportaron varios testigos e informaciones probatorias que contribuyeron a delinear su ascendencia genealógica, retrotrayéndola de manera adulterada a varias personalidades prehispánicas vinculadas al linaje de Huitzilihuitl [AGN-Tierras, vol. 19, 2ª parte, exp. 3: ff. 77r, 77v, 78r]. De nuevo, Tezozomoc [1998 (1598-1609): 141-142] y Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin [1997 (*circa* 1620): 114 y ss.] representan la contraparte informativa oficial a estas noticias de archivo, afirmando que doña María Tlaco fue hija de Huehue Mauhcaxochitzin, así como nieta del

*tlahtoani* Tizoc y de la hija de Xiconocatzin, señor de Temazcaltitlan. Del mismo modo, aclaran que Tlacaelel tuvo un hijo llamado Cacama, abuelo del susodicho Luis de Paz Huehuezaca. En consecuencia, parece más que evidente que dos facciones del mismo linaje se pleiteaban por el control de tierras y huertas que habían estado bajo posesión y tenencia de dos *atenpanecah* hermanos en la época prehispánica: Tlacaelel y Xiconocatzin. Cabe mencionar que en 1564 doña María Tlaco Yehual y su hijastro don Pedro Dionisio aparecen en un acta de compra-venta de un predio y casa muy cercanos a los terrenos mencionados en la querrela de 1561, puesto que:

[...] dixerón que venían a ynformar a la justicia sobre una casa que esta do. el sol sale que por las espaldas [*sic.* a las espaldas de donde las de Alvarado] tiene quatro brazas e por el lado tiene tres brazas y tres camellones de tierra [...] y dos casas con sus paredones [...] [AGN-Tierras, vol. 22, 1ª parte, exp. 5: f. 124, *apud* Reyes García *et al.* (eds. y paleog.), 1996: 110].

En consecuencia, este nuevo solar se encontraría en íntima conexión con las que hoy en día son las calles Fray Servando Teresa de Mier y San Pablo (en la actual estación del metro Pino Suárez). Es más, por una carta bilingüe (en náhuatl y castellano) depositada en la Biblioteca Nacional de Francia, sabemos que la transacción del inmueble aún no se había cumplido satisfactoriamente en 1567. La verdadera titular del predio, doña María Tizocicatzin —hija de María Tlaco Yehual y don Diego de San Francisco Tehuetzquitzin—, exponía lo siguiente:

[...] sea alabado el nombre del señor // entendí v.ras palabras de vos mi madre y señora e de vos mi her.no don pedro dionisio que fueron escriptas en v.ra carta sobre el suelo e tierra de mis casas que estan e son a las espaldas de las casas de alvarado porque yo los mande q las bendiesedes por qs cosa mia e agora soy informada que alonso quauhtli trata pleyto sobre ello e su muger e la hija de simon. yo digo qllos no son mis parientes porq son maçebuales no se porque causa trata pleyto sobre cosa mya por q me las dexo e yo las herede de mi abuelo çihuayztitzin e la tierra es mia e de mi hacienda [...] // esta carta leeran mi madre la señora doña maria e mi her.no don p.o que estan en mex.co [BNF- Fonds Mexicain, 118: f. 6v].

Este enigmático Cihuayztitzin, al que María Tizocicatzin menciona como abuelo suyo y padre de María Tlaco Yehual, también se encuentra referenciado de forma adicional en la *Genealogía de Pedro Dionisio* [1566], documento que recientemente María Castañeda de la Paz [2011] ha conec-

tado con las acusaciones difamatorias sobre incesto que cayeron sobre don Pedro Dionisio, pretendiente al cargo del gobernador en el cabildo indio de San Juan Tenochtitlan. ¿Cabría plantear, pues, la hipótesis de que María Tlaco enfatizó su adscripción parental con Cihuayztitzin, descendiente de otro miembro del linaje de Huitzilihuitl, a decir, Citlalcoatl? Sea como fuere, estos conflictos por la tenencia y posesión de inmuebles documentados en fuentes de archivo de la década de 1560 ponen al descubierto que la antigua dignidad prehispánica de *atenpanecatl* pudo hallarse intrínsecamente relacionada en origen con el control de los *tlaxilacaltin* de Teopan, que colindaban con la acequia de Xoloco, es decir, Huitznahuac —San Pablo Teocaltitlan—, Temazcaltitlan y Xoloco Acatla. Es más, resulta altamente probable que el *atenpanecatl* fuese el temprano señor de Temazcaltitlan, puesto que, tal y como después analizaremos con mayor prolijidad, allí se encontraba el Atempan, *ayauhcalco* dedicado a Toci.

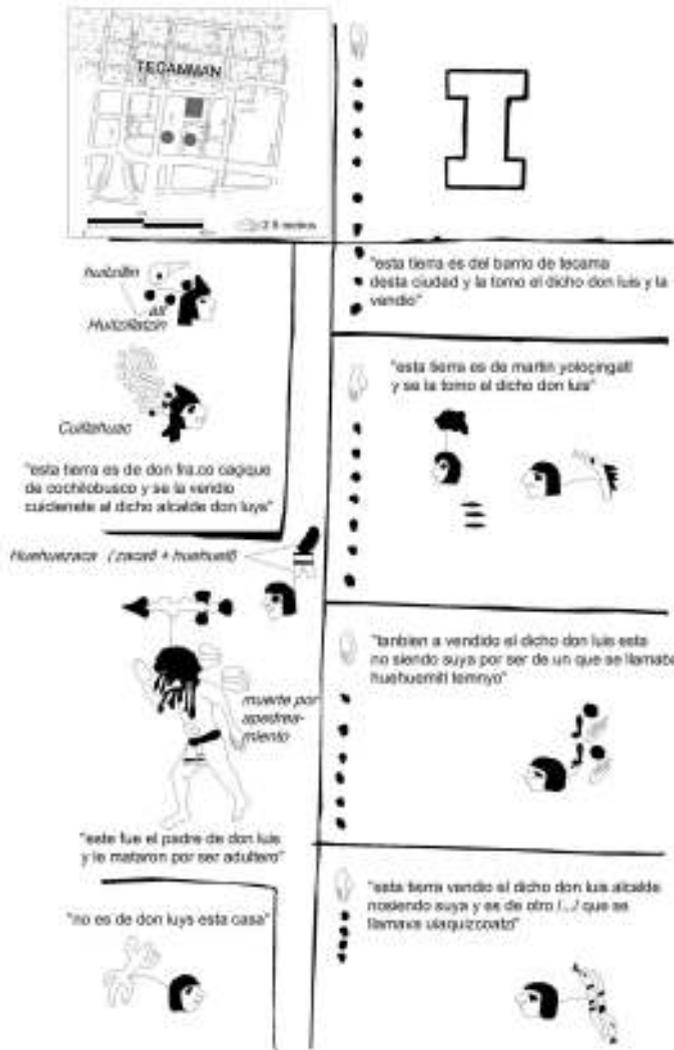
#### EL SUPUESTO TOCITITLAN DE PINO SUÁREZ Y LA RELOCALIZACIÓN DEL TECANMAN

En el pleito protagonizado por doña María Tlaco Yehual y don Luis de Paz en 1561 se aporta un plano pictográfico relativo a ciertos predios usurpados o vendidos ilícitamente por el alcalde, documento que hemos digitalizado para optimizar el análisis de los trazos, glosas en castellano y ciertos glifos en náhuatl (figura 2). Gracias a los anclajes topográficos que ofrecen ciertos testimonios del litigio —Miguel Sánchez y Juan Bautista, indios principales de San Pablo Teopan— sabemos que el área donde ocurrió este conflicto agrario se encontraba “apasada del azequia que pasa detrás del matadero donde dizen teucaltitlan” [AGN-Tierras, vol. 19, 2ª parte, exp. 3: f. 77 vuelto] y “de una puente de palos” [AGN-Tierras, vol. 19, 2ª parte, exp. 3: f. 79r], es decir, en los predios adyacentes al matadero instalado en 1534 y al puente de Xoloco, o de San Antonio Abad. En la actualidad esta zona se halla entre las calles Chimalpopoca, San Antonio Abad y San Pablo [González Obregón, 2006 (1922); Marroquí, 1900]. Del mismo modo, la pictografía aporta de manera sugerente una información de suma importancia para ubicar el recinto del Tecanman en el lugar donde, de manera tradicional, se ha creído la existencia del Tocititlan. Si aceptamos que este plano se diseñó siguiendo los convencionalismos en perspectiva y espacialidad de raíz indígena [véase Boone, 1998], la parte superior se correspondería con el oeste, la inferior con el este, la derecha con el norte y la izquierda con el sur. Ello implica que este parcelario se localizó al norte de las actuales calles de Fray Servando Teresa de Mier o de Chimalpopoca.

En consecuencia, Tecanman se ubicaría en el extremo norte de esta zona del *tlaxilacalli* de San Pablo Teocaltitlan, en íntima conexión con la antigua traza española y en la zona aledaña a la confluencia de las actuales calles de San Pablo-José María Izazaga con Pino Suárez, es decir, en estrecha contigüidad con la estación del metro homónima. Es necesario mencionar que el recinto del Tecanman aparece en las fuentes documentales como un espacio ceremonial íntimamente relacionado con el culto a Tezcatlipoca durante la veintena de Toxcatl, puesto que allí la *ixiptla* —o personificación— de esta divinidad ejecutaba danzas rituales. Asimismo, también desempeñaba un papel fundamental en Tlacaxipehualiztli, veintena dedicada a Xipe Tótec [Sahagún, 2001 (1577), libro II, cap. XXIV: 159; *Códice Florentino*, 1982 (1569), libro II: 50 y ss.; González González, 2011].

Cierto es que la localización y carácter institucional de Tecanman han resultado controvertidos ya desde el siglo xvi, pues los textos en náhuatl presentes en los *Primeros memoriales* [1997 (circa 1558-1561): 70] y el *Códice Florentino* [1986 (1569), libro II: 49] de fray Bernardino de Sahagún tan sólo lo presentan como *cujcujca itocaiocan tecanma* —es decir, “su lugar (de Tezcatlipoca) llamado Tecanman donde bailaban y danzaban”— y, en contraposición, la información en castellano de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* lo cita como “barrio” [Sahagún, 2001 (1577), libro II, cap. XXIV: 159]. Dentro de las investigaciones modernas, Alfonso Caso [1956: 23] lo ubica hipotéticamente en el espacio comprendido entre la traza española y el *tlaxilacalli* de Ometochtlan, Luis Alberto Martos y Salvador Pulido [1989: 85], en la errónea zona donde hoy sabemos que se levantó San Pablo Teocaltitlan [véase Rovira, 2010], Edward E. Calnek [2003: 186] lo identifica tan sólo de manera indefinida en la parcialidad de Teopan y, más recientemente, Carlos Javier González González [2011: 125-127] ha sostenido una ubicación adyacente al Palacio Nacional, sede del antiguo *tecpan calli* del *huey tlahtoani* Motecuzohma II. No obstante, en el documento pictográfico de 1561 se asevera que los terrenos localizados en el extremo norte y noroeste de San Pablo Teocaltitlan eran “tierra [...] del barrio de tecama desta ciudad y la tomo don luis y la vendio” (véase la figura 2, esquina superior derecha). Dicho hecho no es baladí, puesto que una fuente suplementaria reafirma la impresión de la naturaleza vecinal que tendría Tecanman —a ojos de la interpretación castellana— y, de forma paralela, pone al descubierto que el sitio pudo localizarse mucho más al sur de lo propuesto por Carlos Javier González González. Es más, esto último se halla en clara concordancia con la noticia expuesta en los *Anales de Tlatelolco* [2004 (circa 1528): 107], donde se atestigua que Tecanman se encontraba antes de llegar a la zona de Quauhquiyahuac, esto es, en la actual área del Zócalo

Figura 2



Reproducción del plano pictográfico presentado en el pleito de 1561 entre María Tlaco Yehual y Luis de Paz Huehuezaca y propuesta de localización del parcelario, de las noticias históricas de 1564-1567 y del Tecanman en una planimetría actual del Distrito Federal. (Digitalización, paleografía e interpretación de algunos glifos en náhuatl de R. Rovira Morgado con base en AGN-Tierras, vol. 19, 2ª parte, exp. 3; documento inserto sin numerar.)

capitalino. Cabe recordar que en 1963 los trabajos de ampliación de la calle José María Pino Suárez en la Ciudad de México permitieron al arqueólogo Francisco González Rul el descubrimiento, en una propiedad ubicada en la esquina de la avenida Pino Suárez y José María Izazaga, de un basamento piramidal. La fachada principal, donde se localizaban las escaleras, estaba orientada hacia el este y, según el arqueólogo, el basamento estaba vinculado al Cihuateocalli de Toci a través de la calzada de Iztapalapa [González Rul, 1963]. En los años setenta otros importantes trabajos públicos cerca de la estación del metro Pino Suárez revelaron la existencia de un conjunto formado por 14 estructuras, entre las que se contaban también santuarios, habitaciones sobre plataformas, muros y suelos. La cerámica descubierta pertenecía a las tipologías Azteca III (1430-1525) y Azteca IV (1525-1550). El recinto religioso disponía de estancias, patios hundidos, escalinatas con alfaridas y algunos pequeños adoratorios de planta rectangular o circular (*momoztlin*). De entre estos últimos cabe mencionar el dedicado a Ehécatl-Quetzalcóatl [Gussinyer, 1969: 33-37], que contaba con fases más tempranas asociadas a Tlaloc [Gussinyer, 1970: 7 y ss.] y ciertos motivos iconográficos que remitían directamente a Omácatl, avatar de Tezcatlipoca [Heyden, 1970: 21-23]. De forma adicional, en el sector sureste de este complejo ceremonial se localizó otro pequeño *momoztli* de planta circular también consagrado con toda probabilidad a Ehécatl-Quetzalcóatl [Gussinyer, 1973]. El panorama revelado por la arqueología con respecto al lugar de culto interpretado como el Cihuateocalli y el Tocititlan destaca por sus evidentes dicotomías con la información contenida en las fuentes virreinales oficiales. En su artículo de 1972 González Rul considera que el Tocititlan correspondía al basamento piramidal descubierto, mientras que el conjunto de habitaciones y santuarios, entre los que se encontraba el templo consagrado a Quetzalcóatl, sería el lugar donde se encontraba el Cihuateocalli [González Rul, 1972: 18]. Sin embargo, varias preguntas relativas a este espacio permanecen sin respuesta. Ante todo, habría que preguntarse si los testimonios arqueológicos —muy reducidos— recogidos en relación con el basamento piramidal de la estación del metro son suficientes para identificar esta estructura como el espacio consagrado a Toci. Además, Durán, Tezozomoc y también Sahagún explican con detalle que lo que se llamaba Tocititlan no era el verdadero santuario de Toci, sino una imponente estructura de madera que estaba enfrente del templo y de la que la arqueología no ha podido localizar ninguna huella. Si el Cihuateocalli era una pirámide de dimensiones importantes, como relata González Rul, habría que interrogarse sobre la razón que impulsa a Durán a insistir sobre su tamaño reducido, comprobado por la utilización de un vocabulario que, tal y como anotaremos posteriormen-

te, remite de manera clara a oratorios modestos localizados en lugares despoblados. Asimismo, ubicando el Cihuateocalli y el Tocititlan cerca de la estación del metro Pino Suárez, González Rul desatiende deliberadamente la información contenida en las fuentes ya mencionadas. En efecto, estas últimas ubican con precisión el Tocititlan cerca de Acachinanco, antes del puente de Xoloco, siempre sobre la calzada de Iztapalapa, pero más al sur del conjunto cultural descubierto en Pino Suárez. Esta hipótesis permite afirmar que el barrio donde se encontraba el Tocititlan coincide con el de Xoloco Acatla o el de Macuiltlapilco. En efecto, Caso supone que la primera cruz se ubicaba precisamente en el barrio de Acatlan, mientras que el barrio de Macuiltlapilco, al sur del precedente, es donde el investigador mexicano ubica la “albarrada de San Esteban”, es decir, el emplazamiento de Acachinanco.<sup>2</sup> De la misma manera, según Luis González Aparicio [1973: 71], el límite meridional de este *tlaxilacalli* se encontraba muy cerca del fuerte.

#### EL ATEMPAN Y SU RELACIÓN CON TOCI

Existe una indiscutible simbiosis semántica entre *atenpanecatl* y Atempan (nah. *Atenpan* “sobre la orilla del agua”), topónimo mencionado en los *Primeros memoriales* como sitio o lugar [1997 (*circa* 1558-1561): 22] y, nuevamente, referenciado en el texto sahumaguntino en castellano como barrio contiguo al Huitznáhuac *calpulli* donde existía un edificio consagrado a Teteo Innan o Toci, en el que juntaban niños para ser sacrificados, leprosos y mancebos *cuecuxtecah* —huastecos— [Sahagún, 2001 (1577), libro II, apéndice: 257, 265-266]. Estas sucintas noticias evidencian que el Atempan se encontró en estrecha proximidad con el Huitznáhuac, templo consagrado durante el reinado de Motecuzohma I Ilhuicamina (*circa* 1450), y desmantelado hacia 1525 para construir encima la primitiva parroquia de San Pablo el Viejo [Torquemada, 1983 (1614), vol. I, libro II, cap. XLIII: 210; Rovira Morgado, 2010: 43-46]. En este sentido, el *tlaxilacalli* adyacente al Huitznahuac *calpulli*/

<sup>2</sup> Sabemos que Caso basa su interpretación en las referencias sacadas de la *Crónica mexicana* de Tezozomoc [2001 (1598), cap. LXXI: 302; cap. XCVIII: 421], aunque Macuiltlapilco es referido únicamente allí como “parte”. No existen fuentes de información adicionales de la época virreinal temprana que sustenten la existencia de este hipotético barrio prehispánico. Las primeras referencias documentales son de finales del siglo XVII y del siglo XVIII, abogando por un claro origen indígena colonial [véase Calnek, 2003: 185, tabla 2].

San Pablo Teocaltitlan es identificado tanto por Alfonso Caso [1956: 22] como por Luis González Aparicio [1973] y Edward E. Calnek [2003: 167 (mapa 7e)] con el mencionado Temazcaltitlan, etimológicamente conectado de manera significativa con el baño de vapor o temascal, pero también con la diosa Toci y con ciertos relatos fundacionales de los tenochcas [Rovira, en prensa]. Es más, por documentación de archivo de la época virreinal sabemos que un callejón cercano al barrio de Temazcaltitlan aún mantenía la toponimia vecinal náhuatl con el nombre de *Coconepa* [véase AGN-Matrimonios, vol. 93, exp. 50: f. 257r; Dávalos, 2009: 105 (cuadro 1) y 162], vecindad donde existían baños públicos y cuya etimología (del náhuatl “sobre los niños”) remite de manera inequívoca a las antes citadas prácticas culturales de la época prehispánica. Destacamos aquí que Rudolph van Zantwijk [1966: 182] se percató de la intrínseca relación semiótica e ideológica que mantenía el Atempan con Chalman, *calpulli* fundacional de procedencia chinampaneca que se hallaba bajo la protección de Toci-Tonanztzin-Cihuacoatl y que arribó a Temazcaltitlan hacia 1325, protagonizando los célebres pasajes del descubrimiento del manantial de Toltzallan Acatzallan y de la hierofanía del águila posada en un tunal [Rovira Morgado, en prensa]. En consecuencia, el Atempan sería un locativo referencial al primigenio templo *ayauhcalli* de la diosa Toci-Teteo Innan-Cihuacoatl en el barrio de Temazcaltitlan, cuya dignidad señorial era reconocida con el nombre de *atenpanecatl*. Hacia 1430, con la construcción de la calzada de Iztapalapa y con la señalización de los límites y linderos hacia donde debía de crecer la emergente y emancipada Tenochtitlan [Tezozomoc, 2001 (1598), cap. XIX: 106; *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, 2001 (circa 1680)], se edificaría un nuevo santuario a Toci en el límite periférico meridional de lo que sería la futura isla que contemplaría la hueste cortesiana en 1519: el Tocititlan. A medida que la urbe fue creciendo y que se diseñaron los nuevos ejes axiales y de comunicación, se fueron levantando nuevos templos a Toci con carácter limítrofe, tales como el Atenchicalcan en el término más occidental de la parcialidad de Moyotlan sobre la calzada de Tlacopan [*Primeros Memoriales*, 1997 (circa 1558-1561): 88; *Códice Florentino*, libro XII, cap. XIV, 1986 (1569): 65-69; Mazzetto, 2012: 358]. De este modo, se fue elaborando una suerte de “urbanismo replicante” [véase el concepto en Spencer, 2010] tendiente a teatralizar la memoria social [Alcock, 2001: 337] relativa a los prístinos inicios chalmecas de Tenochtitlan.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> En consecuencia, planteamos la disociación entre los tres espacios diferenciados de Atempan, Atenchicalcan y Tocititlan, unificación planteada por estudios anteriores [González Torres, 1985].

## TOCITITLAN. SANTUARIO DE TOCI EN MÉXICO-TENOCHTITLAN

Tal y como enunciamos con anterioridad, el santuario de la diosa Toci, llamado Cihuateocalli y Tocititlan, era el lugar de culto consagrado a la diosa de la Tierra. Aunque nuestras dos fuentes principales —Sahagún y Durán— mencionan la existencia de este edificio, el acercamiento a su estudio aparece extremadamente problemático; esto debido a varias preguntas que surgen acerca de las actividades que se desarrollaban en este espacio. A este respecto, Durán es sin duda el testigo más exhaustivo. Explica claramente que la diosa Toci no tenía ningún templo consagrado en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan. En cambio, el autor especifica que el único santuario consagrado a esta divinidad estaba formado por un conjunto de dos estructuras, llamadas Cihuateocalli<sup>4</sup> y Tocititlan,<sup>5</sup> ubicadas en la entrada meridional de la antigua Ciudad de México, en correspondencia con el lugar donde se encontraba la primera cruz. En la veintena Ochpaniztli el santuario era decorado con ramas y se limpiaba la gran calzada que llevaba a Colhuacan, a la honra del santuario. El autor enumera una serie de vocablos para describir el lugar llamado Cihuateocalli, entre ellos “ermita” y “humilladero”, palabras que remiten a la idea de una construcción de tamaño pequeño.<sup>6</sup> Al interior de este santuario se guardaba la efigie de madera de la diosa, encima de un altar, sin ningún sacerdote asignado a su servicio.<sup>7</sup> Enfrente de este santuario se encontraba el Tocititlan, cuya estructura era la siguiente: había cuatro mástiles levantados en forma de cuadrado, cada

<sup>4</sup> Durán [1984 (1581), t. I, cap. XV: 143] da como traducción “Iglesia u oratorio de mujeres”. Literalmente este nombre significa “Templo de las mujeres” [Wimmer, 2006; véase *teocalli; cihuatl*].

<sup>5</sup> La traducción de Durán [1984 (1581), t. I, cap. XV: 143] es “Junto al lugar de la diosa Toci”. *-tlan* es un sufijo locativo que Wimmer traduce como “avec, près de, auprès de, dans, dessous, entre, à, etc.” [Wimmer, 2006; *s.v. tlan*].

<sup>6</sup> Respecto del vocablo “ermita”, el Diccionario de la Real Academia Española otorga la siguiente definición: “Capilla o santuario, generalmente pequeño, situado por lo común en despoblado y que no suele tener culto permanente” [“Ermita”, en *Real Academia Española*, <[http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=ermita](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=ermita)>, consultado el 1 de noviembre de 2011]. En el caso de la palabra “humilladero”, la definición es “Lugar devoto que suele haber a las entradas o salidas de los pueblos y junto a los caminos, con una cruz o imagen” [“Humilladero”, en *Real Academia Española*, <[http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=humilladero](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=humilladero)>, consultado el 1 de noviembre de 2011].

<sup>7</sup> Durán [1984 (1581), t. I, cap. XV: 144] explica que eso se debía al hecho de que los sacerdotes que se encargaban del culto de la diosa eran los que se ocupaban del santuario *Tlillan* en el recinto ceremonial de la ciudad.

uno medía más de 25 brazas de altura [Durán, 1984 (1581), t. I, cap. LXII: 464]. Encima de estos mástiles había un andamio que sostenía una cabaña de paja. Según Durán, la única ceremonia que involucraba los espacios del Cihuateocalli y del Tocititlan era el ritual donde la *ixiptla* de Toci se quitaba la piel y sus atavíos, evento que correspondía al cierre de las ceremonias de Ochpaniztli (figura 3).

**Figura 3**



Alzado axonométrico idealizado del Tocititlan sobre la calzada de Iztapalapa (R. Rovira Morgado según datos presentes en Sahagún, 2001 (1577) o el *Lienzo de Tlaxcala*, 1983 (circa 1550).

En realidad el tratado histórico de Durán afirma que el Tocititlan era también un lugar de sacrificio. En efecto, después de una guerra contra los habitantes de Tlaxcala, la *Historia* cuenta que los mexicas llevaron una parte de los cautivos de guerra al santuario de la diosa para ser atados a los mástiles que sostenían la cabaña donde se encontraba la efigie; luego fueron sacrificados a flechazos. En otro pasaje de su crónica Durán explica que los huexotzincas, celosos de la amistad entre los mexicas y los tlaxcaltecas,

decidieron vengarse quemando el santuario de Toci, que fue completamente destruido. Como respuesta a este acto tan atrevido los mexicas declararon la guerra a los huexotzincas y, con motivo de celebrar la victoria, reconstruyeron el santuario de Toci para que fuera más grande, más decorado y mantenido por sacerdotes. Una parte de los cautivos fue igualmente sacrificada a flechazos a la honra del nuevo templo [Durán, 1984 (1581), t. II, cap. LXII: 463-464]. Recordamos que la muerte por flechamiento era precisamente un sacrificio hecho a la tierra, cuya ejecución tenía el objetivo de alimentarla y vivificarla.<sup>8</sup> Respecto de los datos contenidos en el *Códice Florentino*, Sahagún proporciona una información muy significativa relativa al lugar llamado Cihuateocalli, es decir, que existían diferentes santuarios que llevaban la misma denominación. Este aspecto emerge con evidencia a través de la lectura de las ceremonias del día 1 lluvia y 1 águila, a la honra de las diosas Cihuapipiltin. La descripción del día 1 lluvia dice que los templos de estas diosas se encontraban en cada barrio y en todas las encrucijadas.<sup>9</sup> Diferentes tipos de ofrendas, como papeles manchados de *olli* líquido, así como comida y bebidas, se depositaban “*yn izquican cichuoteualco*”, es decir, “en los diferentes templos de las diosas” [*Códice Florentino*, 1982 (1569), libro IV, cap. XXXIII: 108]. Encontramos otras menciones del lugar llamado Cihuateocalli en la *Crónica mexicana* de Tezozomoc. Según este autor, el *çihuateocalli* era el “templo de las monjas” y figuraba en la lista de los templos utilizados como “degolladeros” durante la inauguración del Templo Mayor realizada por el soberano Ahuítzotl en 1487.<sup>10</sup> La gran cantidad de víctimas sacrificadas en esta ocasión habría representado la razón de la renovación de los *tzompantli* ubicados en los recintos de los templos utilizados durante los sacrificios masivos. Este dato lleva a considerar que el Cihuateocalli poseía también una plataforma de exhibición de cráneos [Tezozomoc, 2001 (1598), cap. LXXIII: 310]. Tezozomoc

<sup>8</sup> Según los *Anales de Cuauhtitlan* [2011 (1563): 59], en el año Nueve Caña llegaron en la tierra las “mujeres divinas” llamadas *Ixcuinanne*, quienes introdujeron el sacrificio a flechazos en Tollan a través de la muerte de sus esposos. Este ritual ha sido interpretado como una “boda con la tierra” [Seler, 1963, vol. I: 122, 130-131; Graulich, 1999: 40, 117, 293].

<sup>9</sup> *Códice Florentino* [1982 (1569), libro I, cap. X: 19; libro II, cap. XXXI: 127; libro IV, cap. XI: 41]. En la versión en castellano del documento estos lugares son llamados “templo” [Sahagún, 2003 (1569), libro I, cap. X: 64], “oratorios de las diosas” [2003, libro II, cap. XXXI: 199] o “los oratorios edificados a honra destas diosas por las divisiones de las calles y caminos” [2003, libro IV, cap. XI: 330-331].

<sup>10</sup> Tezozomoc [2001 (1598), cap. LXXII: 308] “que el templo de las monjas [que] llaman çihuateocalli lo propio estaua tinto [en] sangre”.

nos proporciona también información sobre el Tocititlan. La función de este lugar —al cual denomina *Tooçi*— era la de alumbrar el camino durante la noche. El lugar era llamado *toxicuahuitl* (nah., “el árbol/madero de Toci”) y Motecuhzoma II lo califica de “vela, luz y guardiana de la ciudad” [2001 (1598), cap. CII: 439]. Este autor nos proporciona también una información espacial, explicando que este lugar estaba localizado “en la albarrada de Santiesteuan, antes de llegar a Acachinango” [2001 (1598), cap. CI: 437-439]. Este detalle es confirmado por Durán [1984 (1581), t. I, cap. XV: 144] cuando explica que Cortés se había alojado en este lugar, y allá, cerca del Tocititlan, había instalado su real. Se trata, pues, de la ya mencionada referencia a Acachinanco. En otro pasaje de la *Crónica mexicana* el autor describe el camino tomado por los emisarios de Motecuhzoma II que estaban llevando a Tenochtitlan la gran piedra destinada al Templo Mayor. El monolito se paró en diferentes lugares, profiriendo su intención de no desplazarse hasta México. El documento relata que “llegando a Toçititlan, junto al albarrada de Santiesteuan, allí durmió otra vez la piedra”. Lo que resulta interesante en este pasaje es que la etapa siguiente es el antes citado puente de Xoloco, donde el monolito se para definitivamente y se hunde en las aguas de la acequia homónima [Tezozomoc, 2001 (1598), cap. CIV: 449-450]. De forma suplementaria, otro pasaje de esta misma obra, que refiere al camino de los cautivos que entraban en Tenochtitlan por la calzada meridional de Iztapalapa, dice que esta zona “es en Acachinanco, la primera cruz que agora está por la parte de Cuyuacan, camino rreal que agora entra en Mexico” [2001 (1598), cap. LXXI: 302]. Un último pasaje de la obra del cronista merece una cita. Describiendo la ceremonia celebrada en la honra de Chalchiuhtlicue, que tuvo lugar en el momento de la inauguración del nuevo acueducto realizado por Ahuítzotl, se sostiene que: “llegando el agua en Acachinango, que agoras y está allí una ermita de Santisteuan” [2001 (1598), cap. LXXXII: 352]. Además, el papel de lugar de aglomeración de los cautivos de guerra se vincula de manera indiferenciada a Acachinanco, a Xoloco Acatla, a Macuilitlapilco y al Tocititlan.<sup>11</sup> Se puede concluir este análisis subrayando que, en sus *Obras históricas*, Alva Ixtlilxóchitl [1975-1977 (circa 1620), t. II, cap. XCV: 261] relata que, durante el sitio de la capital mexicana de 1521, los castellanos conquistaron dos “torres” que se ubicaban a la entrada de la

<sup>11</sup> El pasaje dice: “y manda luego [que] bayan al rresçibimiento del campo mexicano. Ydos, los toparon [en] la parte [que] llaman Toçitlan” [2001 (1598), cap. LXXI: 302; cap. LXXIX: 339; cap. LXXXVII: 376; cap. XCIV: 403; cap. XCVI: 412; cap. CII: 438]. Recordamos también que los *Anales de Juan Bautista* [2001 (1582): 269] sostienen que Tocititlan se encontraba sobre la misma calzada que conducía a San Antonio Abad.

ciudad y que “estaban en Acachinanco y Toztitlan”. Desde el punto de vista pictográfico recordamos también la lámina 40 del *Lienzo de Tlaxcala* [1983 (circa 1550), lámina 40]. En esta ilustración, que muestra la batalla protagonizada por los mexicas y los castellanos en la calzada de Iztapalapa, vemos el templo de Toci exactamente en el centro de la representación. Está formado por un pequeño edificio al cual se accede por una escalera con peldaños. En la cumbre se encuentra una plataforma donde están hincados dos palos. Tres vigas están fijadas horizontalmente sobre estos dos palos. Encima de estos últimos se ve una máscara, pintada de blanco, que está hecha con la piel de la pierna de la representación de la diosa. El lugar se denomina *Tocicauhtitlan*, “cerca del árbol de Toci”. Alrededor de la estructura se desarrolla una importante batalla. Esta lámina es fundamental, pues las características iconográficas de este edificio son las mismas que se encuentran en la lámina 251v de los *Primeros memoriales* —la cabeza encima del mástil—, así como en los documentos pictográficos pertenecientes al “Grupo Borgia”, como la lámina 32 del *Códice Fejérváry Mayer* [1994 (siglo xvi)] y la lámina 11 del *Códice Vaticano B* [1993 (siglo xvi)]. Las informaciones espaciales contenidas en estas fuentes permitieron a Ignacio Alcocer, en 1926, proponer una ubicación para este lugar de culto. La primera cruz mencionada por Durán se localizaría en el camino que llegaba a la ciudad desde la calzada de Iztapalapa, elemento claramente perceptible en el *Mapa de Uppsala* [circa 1550]. Por ello, Alcocer [1926: 324] ubica al santuario cerca de la Iglesia de San Antonio y del puente de Xoloco que, tal y como antes hemos referido, toma su nombre de la acequia que cruzaba la calzada de Iztapalapa en lo que hoy en día es la encrucijada formada por la calzada de San Antonio Abad y la calle Chimalpopoca [1926: 325].<sup>12</sup> El autor retoma los datos de Durán con el fin de subrayar que el conjunto del Cihuateocalli y Tocititlan corresponde al lugar del primer encuentro entre Motecuhzoma Xocoyotzin y Hernán Cortés.<sup>13</sup>

Desafortunadamente, el cuadro general se complica analizando la crónica de Sahagún. Este autor menciona el Tocititlan exclusivamente como un lugar de depósito de los atavíos de Toci, pero en la descripción de la vein-

<sup>12</sup> Este dato es retomado también por Torquemada [1975-83 (1614), libro VI, cap. XCI: 277].

<sup>13</sup> Alfonso Caso [1956: 19] reporta el barrio donde se pudo celebrar esta entrevista con el nombre de Cuezcontitlan (nah. “donde están las trojes”). No obstante, y de forma similar al caso de Macuilitlapilco, la primera referencia documental de Cuezcontitlan no es anterior a finales del siglo xvii [Calnek, 2003: 185, tabla 2], en un periodo ya avanzado del Virreinato.

tena de Ochpaniztli, evoca también la existencia de un templo consagrado a Toci, aunque sin especificar nunca su localización exacta. Este lugar está calificado de *iteopan* y *teocalli* en la versión náhuatl y de “cu” en la versión en castellano, un detalle que no permite reconstruir las características del edificio, ya que se trata de vocablos caracterizados por una gran versatilidad.<sup>14</sup> El aspecto que nos informa sobre la importancia del edificio es el análisis de las ceremonias que se desarrollaban en este espacio. Pensemos en el sacrificio de la *ixiptla* de Toci, en la entrega de los atavíos de la diosa por parte de los nobles y en la danza *Nematlaxo* en la que participaba el *tlahtoani*. Así que, si analizamos los datos proporcionados por Sahagún, el cuadro que emerge es el de un templo sobre pirámide, caracterizado por la presencia de un santuario donde tenían lugar los sacrificios, así como de un patio para la realización de danzas. Por otro lado, también encontramos mención de un espacio donde la *ixiptla* era guardada antes del sacrificio y que Sahagún [2001 (1577), libro II, cap. XXX: 194] describe como “una casa” situada cerca del templo donde la víctima sería sacrificada. Resumiendo, los espacios relacionados con el recinto de la diosa Toci son los siguientes:

- Santuario sobre pirámide con piedra para los sacrificios (*téhcatl*)
- Patio
- “Casa” donde se guardaba y se preparaba la *ixiptla* antes del sacrificio
- *Tzompantli*
- Tocititlan

#### CICLO RITUAL Y SIGNIFICACIÓN SIMBÓLICA DEL TOCITITLAN

Estimamos fundamental clausurar esta investigación con unas últimas consideraciones acerca del valor simbólico y religioso del Tocititlan. La crónica de Sahagún lo califica de *cuauhticpac* en la versión náhuatl (“encima de la madera”) y de “garita” en la versión en castellano. Estos dos vocablos se

<sup>14</sup> El análisis de los campos semánticos del vocablo *iteopan*, en el *Códice Florentino*, subraya que esta palabra hacía referencia al santuario del dios, en la cumbre de la pirámide, donde se guardaban las efigies divinas [*Códice Florentino*, 1982 (1569), libro I, cap. XVI: 35; libro III, cap. I: 13; libro IV, cap. V: 17], pero también a los santuarios que constituían los templos de los barrios [1982 (1569), libro I, cap. XV: 56; libro II, cap. 30: 99], así como a los edificios vinculados al santuario, esto es, los lugares donde se guardaban las *ixiptlas* o el lugar de fabricación de las efigies de masa *tzoalli* [1982 (1569), libro II, cap. XXX: 119; libro IV, cap. XXV: 87]. *Iteopan* era también sinónimo de *teocalli* [1982 (1569), libro VIII, cap. VI: 17].

emplean también para describir la estructura de madera localizada en el *Popotl Temi*, la montaña donde la *ixiptla* de Cintéotl y los guerreros iban a dejar la máscara hecha con la piel de la pierna de la víctima que había representado a Toci. Este lugar se encontraba en la frontera del territorio mexica. Es posible subrayar que estos dos lugares compartían muchos elementos comunes. Uno —el Tocititlan— estaba localizado frente a las casas y a las acequias de Tenochtitlan [Durán, 1984 (1581) t. I, cap. LXXII: 463]; el otro —la estructura de madera del *Popotl Temi*— se hallaba frontero al territorio enemigo. Sahagún dice que la construcción se ubicaba exactamente en el límite del lugar donde se desarrollaba la batalla entre los guerreros mexicas y los enemigos que no querían que la máscara se quedara en sus tierras [*Códice Florentino*, 1982 (1569), libro II, cap. XXX: 122; Sahagún, 2001 (1577), libro II, cap. XXX: 193-199]. Uno acogía la piel y los atavíos de la *ixiptla* de Toci, el otro la máscara hecha con la piel de una de sus piernas. Por fin, los rituales que se desarrollaban en estos dos espacios involucraban la participación de guerreros, así como la realización de batallas reales o fingidas. Así, uno era la reproducción del otro: el primero integrado en la dimensión cultural, el segundo en la dimensión natural. Podemos citar dos fuentes donde estos dos espacios se funden en uno solo como testimonio de su asimilación: la ilustración de la fiesta de Ochpaniztli en los *Primeros memoriales* y la descripción de la fiesta contenida en el *Códice Tudela* y en el documento llamado *Costumbres...*<sup>15</sup> Estos aspectos nos restituyen el simbolismo de un espacio estrechamente vinculado con las zonas liminales de las fronteras, un elemento que remite a la importancia otorgada a los rituales de expulsión que tenían el objetivo de, una vez acabadas las ceremonias, abandonar un poder sagrado que se había vuelto peligroso.<sup>16</sup> Este poder

<sup>15</sup> En el primer caso cuatro guerreros armados con *macuahuitl* se dirigen y suben combatiendo encima de una escalera de madera. En la cumbre se encuentra una efigie de Toci-Teteo Innan. Mientras que el texto hace referencia al ritual que se desarrollaba en el *Popotl Temi*, la imagen muestra a la diosa con sus atavíos completos, adornos que se guardaban en el Tocititlan [*Primeros memoriales*, 1997 (1558-1561), lam. n. 251v]. En el segundo caso observamos que había un solo mástil y que en su cumbre se ponía la máscara hecha con la piel de la pierna de la diosa. El día siguiente se ponían también la piel, los huesos, los adornos y la escoba. Todo se guardaba durante 20 días con el fin de evitar los robos de los huexotzincas [véase el *Códice Tudela*, 2002 (1540-1553): 208 y las *Costumbres...*, 1945 (siglo XVI): 47-49].

<sup>16</sup> Para comprender el campo de acción de los ritos de expulsión es necesario evocar la diferencia existente entre el “sacrificio de consagración” y de “expiación” teorizados por Hubert y Mauss [1968: 261]. Este último se caracteriza por la transmisión de un carácter del rito del sacrificante a la víctima, en un ritual que tiene el objetivo de liberarse de un elemento que puede corresponder a la enfermedad, a la muerte o al

era encarnado por la piel, portadora por antonomasia de la mancha en el pensamiento religioso de los antiguos mexicanos.<sup>17</sup> David Carrasco [2002: 198] define los desplazamientos de la piel de Toci como círculos cosmo-mágicos, es decir, espacios simbólicos donde las entidades sobrenaturales y los hombres intercambiaban sus esencias con el fin de participar en el rejuvenecimiento de las fuerzas naturales. Debido al contexto guerrero que acompañaba el depósito de la piel de Toci, el autor considera que el cuerpo de la diosa cumplía con el objetivo de preparar a los hombres para la guerra. Compartimos la opinión de Michel Graulich [1999: 141] cuando afirma que la máscara y la piel de Toci representaban la mancha del pecado, y que por esta razón los enemigos combatían contra los mexicas que querían abandonar la máscara en su territorio. Otro aspecto muy sugerente, en relación con los rituales que involucraban la utilización del Tocitlan, emerge a través de la lectura detallada de un pasaje de Durán donde se describe la carrera que se llevaba a cabo con el fin de depositar la piel y los atavíos de la diosa. Este recorrido empezaba a los pies del Templo Mayor y acababa en el Tocitlan. En el primer pasaje el fraile explica que la *ixiptla* de la diosa iba acompañada por sus servidores huastecos, “de los cuales, el uno iba vestido de blanco y el otro de colorado y el otro de amarillo y el otro de verde”. En el pasaje siguiente, en cambio, explica que, llegando al Tocitlan, “los que venían con disfraz de guasteco y los demás se desnudaban de aquellos disfraces y los colgaban de las esquinas del andamio, dejándolos allí como trofeo” [Durán, 1984 (1581), t. I, cap. XV: 148]. Parece interesante mencionar este pasaje, en lo que asistimos —según nuestra opinión— a la creación de un cosmograma [Mazzetto, en prensa]. La efigie de Toci, representación de la Tierra, se sitúa en medio de una estructura cuadrada en cuyas cuatro esquinas se encuentran los atavíos de los huastecos de los

---

pecado. Danièle Dehouve [2009] subraya los métodos metafóricos utilizados por las culturas indígenas del México antiguo y contemporáneo que realizaban los ritos de expulsión. El elemento negativo era capturado y encerrado en un soporte —como es un maniquí o un animal—, y echado en un territorio desierto o en el territorio de los vecinos. Por ello la metáfora de la expulsión sería el desplazamiento y no la destrucción del elemento negativo.

<sup>17</sup> El simbolismo de la mancha relacionada con las pieles de desollados de las *ixiptlas* de los dioses mexicas es un tema bien conocido en la literatura especializada. Como es subrayado por Graulich [1999: 312-313], la piel de desollado era una metáfora del pecado y de la mancha espiritual, y los portadores de pieles, en Tlacaxipehualiztli, eran penitentes, personas que sufrían de enfermedades de la piel y de los ojos enviadas por Xipe Tótec como punición por los pecados cometidos. Por ello la acción de quitarse la piel correspondía a una purificación.

cuatro colores. En esta representación miniaturizada del cosmos sugerimos que la presencia de los huastecos diversamente coloreados puede ser una alusión a la fragmentación cromática de los dioses de la lluvia y del maíz de los cuatro puntos cardinales, estudiada con detalle por Élodie Dupey García [2010]. Los huastecos, representantes de la fertilidad, se confundían precisamente con estas entidades.<sup>18</sup> La lámina 30 del *Códice Borbónico* representa la diosa rodeada por los tlaloque/chichicomeco de los cuatro colores. Estos personajes figuran en diversos acontecimientos míticos mesoamericanos, entre los que el episodio del robo del maíz del Tonacatépetl es uno de los más conocidos. La *Leyenda de los soles* [2011 (1558): 179-181] cuenta cómo las divinidades pluviales —guiadas por Nanáhuatl— fulminan a la Montaña de Nuestra Subsistencia para extraer el alimento. Luego el maíz será llevado por los tlaloque y distribuido hacia las cuatro direcciones cósmicas.<sup>19</sup> Dupey García [2010, vol. I: 163-167] se apoya en el análisis de esta epopeya mítica comparándola con las sacadas de la documentación del territorio maya con el objetivo de proponer que la aventura del robo del maíz puede representar una variante del mito de la disposición del espacio. Por ello, el cereal llevado por los tlaloque podría estar en el origen de la función de soportes cósmicos de las plantas de maíz, exactamente como, entre los mayas, los Bacabs habían plantado los árboles multicolores en las cuatro direcciones cósmicas. La representación de los dioses de la lluvia como soportes de la superficie terrestre y asociados al maíz es evidente en el análisis iconográfico del *tepetlacalli* de Tizapan.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Las relaciones entre el simbolismo de los huastecos y el de los dioses del maíz son numerosas. Recordamos que Cintéotl-Itztlacoliuhqui es una entidad asociada a la dirección oriental, la región de Venus como Estrella de la Mañana, así como la dirección del origen del pueblo huasteco. Desde el punto de vista iconográfico, estos últimos, en el *Códice Borbónico* [1991 (circa 1563), lám. núm. 30] lucen la misma raya vertical en la cara que es también típica del dios del maíz maduro [*Códice Borgia*, 1963 (siglo XVI), lám. 14: 52; Graulich, 1999: 101, 107-108]. Una consideración análoga puede ser formulada respecto del gorro cónico de los huastecos, que representa uno de los atributos fundamentales de Itztlacoliuhqui. Paso y Troncoso [1898: 146] identifica los cuatro tlaloque-chichicomeco del *Códice Borbónico* precisamente como los cuatro servidores huastecos de las diosas.

<sup>19</sup> En nuestro análisis compartimos la interpretación del mito propuesta por Alfredo López Austin y Leonardo López Luján [2006], quienes consideran a los dioses acuáticos como realizadores de la ruptura del Tonacatépetl y responsables del robo del cereal.

<sup>20</sup> En esta caja vemos una imagen de los tlaloque de los cuatro colores dispuestos alrededor de un círculo que Karl Taube [2000: 318-319] ha interpretado como un *chalchihuite* del que emergen plantas de maíz.

Por esta razón concluimos que dichos elementos demuestran la posibilidad de que el Tocititlan haya hospedado una reproducción cósmica en la que la efigie de Toci-Teteo Innan representaba la superficie terrestre en medio de los cuatro soportes cósmicos encarnados por los atavíos pertenecientes a los huastecos, otro aspecto de los dioses de la lluvia y del maíz.<sup>21</sup> Este dato es confirmado por la relación que las diosas telúricas guardaban con la cuatripartición del universo mesoamericano. En la veintena de Huey Tecuilhuitl, Xilonen —la faceta joven de Toci-Tierra—, realizaba un recorrido por la isla de México-Tenochtitlan. Efectuaba el rito llamado *Xalaquia*, “entrada en la arena”, en cuatro lugares situados en las orillas de la ciudad, vinculados a las cuatro direcciones cósmicas y a los signos calendáricos *Ácatl*, *Técpatl*, *Calli* y *Tochtli* [*Códice Florentino*, 1982 (1569), libro II, cap. XXVII: 103-104]. Asimismo, el templo de Cihuacóatl —otro aspecto de Toci— era llamado *Tlillan*, “negrura” [Durán, 1984 (1581), t. I, cap. XIII: 127]. Su glifo era el de una casa con un fondo negro y un diseño cuatripartito a manera de cruz de Malta en blanco [*Códice Mendoza*, 1997 (circa 1542), lámina núm. 65r.; *Códice Borbónico*, 1991 (circa 1563), lámina núm. 34] cuya presencia evocaría a los cuatro rumbos del universo [Paso y Troncoso, 1898: 246]. Por ello el cosmograma del Tocititlan confirma que el vínculo “diosa Tierra-cuatripartición del mundo” se relacionaba con todas las edades de esta personalidad divina, también con su faceta anciana, bajo el aspecto de Toci. Así, la diosa, sus espacios rituales y su garante militar protegían a los tenochcas desde su lindero en la isla, desde la orilla del agua.

<sup>21</sup> Con respecto a la identificación de Toci con la Tierra, recordamos que el *Calendario Tovar* [1951 (1585): 28-29] explica que en Ochpaniztli las mujeres nobles honraban los utensilios domésticos de Toci y en particular la escoba con la que la diosa barría el templo de su hijo Huitzilopochtli. En el mito del nacimiento del Colibrí zurdo su madre es Coatlicue, diosa telúrica cuya tarea era la de barrer y hacer penitencia en la cumbre del Coatépec [*Códice Florentino*, 1982 (1569), libro III, cap. I: 1-5]. Ahora bien, como se explica en la *Histoire du Méchique* [1905 (circa 1547): 25-26], la Tierra-Tlaltéotl es precisamente la superficie terrestre de la que brotan los frutos y las plantas.

BIBLIOGRAFÍA

**Alcocer, Ignacio**

1926 "Lugar de la primera entrevista de Hernán Cortés con Motecuhzoma Xocoyotzin", *Anales del Museo Nacional de México*, núm. 4, pp. 321-325.

**Alcock, Susan E.**

2001 "The Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire", en Susan A. Alcock *et al.* (eds.), *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 323-350.

**Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de**

1975-1977 [circa 1620] *Obras históricas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.

**Boone, Elizabeth Hill**

1998 "Cartografía azteca: presentaciones de geografía, historia y comunidad", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, pp. 17-38.

**Brumfiel, Elizabeth M. y John W. Fox (eds.)**

1994 *Factional Competition and Political Development in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Bueno, Isabel**

2004 "La importancia del faccionalismo en la política mesoamericana", *Revista de Indias*, vol. 64, núm. 232, pp. 651-672.

**Calnek, Edward E.**

2003 "Tenochtitlan-Tlatelolco: the Natural History of a City", en William T. Sanders *et al.* (eds.), *El urbanismo en Mesoamérica / Urbanism in Mesoamerica*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 149-202.

**Carrasco, David**

2002 "The Sacrifice of Women in the Florentine Codex. The Hearts of Plants and Players in War Games", en Eloise Quiñones Keber (ed.), *Representing Aztec Ritual: Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, Boulder, University Press of Colorado, pp. 197-225.

**Caso, Alfonso**

1956 "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de Historia*, vol. XV, núm. 1, pp. 7-63.

**Castañeda de la Paz, María**

2011 "Historia de una casa real. Origen y ocaso del linaje gobernante en México-Tenochtitlan", *Nuevo Mundo, Nuevos Mundos*, núm. 11.

**Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón**

1997 [circa 1620] *Codex Chimalpahin*, Norman, University of Oklahoma Press.

2006 [circa 1620] *Annals of his Time*, Palo Alto, Stanford University Press.

**Dávalos, Marcela**

2009 *Los letrados interpretan la ciudad: los barrios de indios en el umbral de la Independencia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, Serie Historia, núm. 552).

**Dehouve, Danièle**

2009 "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", en Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and Ritual in the Aztec World*, Oxford, BAR, pp. 19-33.

**Dupey García, Élodie**

2010 *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des nahuas du Mexique central (xive-xvie siècles)*, tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, París, 3 vols.

**Durán, Diego**

1984 [1581] *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 2 vols.

**Gibson, Charles**

1953 "Rotation of Alcaldes in the Indian Cabildo of Mexico City", *The Hispanic American Historical Review*, vol. 33, núm. 2, pp. 212-223.

1967 *Aztecs Under Spanish Rule: a History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press.

**González Aparicio, Luis**

1973 *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública.

**González González, Carlos Javier**

2011 *Xipe Tótec: guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología, núm. 12).

**González Obregón, Luis**

2006 [1922] *Las calles de México*, México, Porrúa.

**González Rul, Francisco**

1963 "Tocititlan", *Anales del INAH*, t. XIV, núm. 44, pp. 67-73.

1972 "El encuentro Cortés-Moctezuma. Una rectificación histórica", *Boletín del INAH*, núm. 1, pp. 15-18.

**González Torres, Yólotl**

1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica.

**Graulich, Michel**

1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

**Gussinyer, Jordi**

1969 "Hallazgos en el metro, conjunto de adoratorios superpuestos en Pino Suárez", *Boletín del INAH*, núm. 36, pp. 33-37.

1970 "Un adoratorio dedicado a Tláloc", *Boletín del INAH*, núm. 39, pp. 7-12.

1973 "Rescate de un adoratorio circular mexicana", *Boletín del INAH*, época 2, núm. 4, pp. 27-32.

**Heyden, Doris**

1970 "Un adoratorio a Omacatl", *Boletín del INAH*, núm. 42, pp. 21-24.

**Houston, Stephen D. y David Stuart**

2001 "Peopling the Classic Maya Court", en Inomata Takeshi y Stephen D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, Boulder, Westview Press, pp. 54-83.

**Hubert, Henri y Marcel Mauss**

1968 "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en Marcel Mauss, *Œuvres*, t. I, París, Éditions de Minuit, pp. 193-307.

**Jonghe, M. Édouard de**

1905 "Histoyre du Mechique. Manuscrit français inédit du xvie siècle", *Journal de la Société des Américanistes*, t. 2, pp. 1-41.

**Lind, Michael**

2008 "Arqueología de la Mixteca", *Desacatos*, núm. 27, pp. 13-32.

**López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján**

2006 "Il Grande Tempio di Tenochtitlan, il Tonacatepetl e il mito del furto del mais", en Alessandro Lupo, Leonardo López Luján y Laura Migliorati (eds.), *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, Roma, Carocci, pp. 23-50.

**Marroquí, José María**

1900 *La ciudad de México. Origen del nombre de sus calles y plazas (algunas), y varios establecimientos y anécdotas*, vol. 1, México, Imprenta Tipográfica y Literaria "La Europa".

**Martos, Luis Alberto y Salvador Pulido**

1989 "Un juego de pelota en la ciudad de México", *Arqueología*, núm. 1, pp. 81-88.

**Mazzetto, Elena**

2012 *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*, tesis de doctorado, Venecia y París, Università Ca' Foscari y Université de Paris/Panthéon-Sorbonne.

s/f "Le Tocititlan et les fouilles du métro Pino Suárez à Mexico", *Annales de la Sorbonne, ArchéoDoct*, núm. 6, París, Les Publications de la Sorbonne. [En prensa.]

**Paso y Troncoso, Francisco del**

1898 *Descripción, historia y exposición del Códice Pictórico de los Antiguos Náhuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (Antiguo Palais Bourbon)*, Florencia, Tipografía de Salvador Landi.

**Pohl, John M. D.**

2003 "Creation Stories, Hero Cults, and Alliance Building: Confederation of Central and Southern Mexico", en Michael E. Smith y Frances F. Berdan (eds.), *The Postclassic Mesoamerican World*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 61-66.

**Reyes García, Luis et al.** (eds. y paleog.)

1996 *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo xvi*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Archivo General de la Nación.

**Rovira Morgado, Rossend**

2010 "Huitznáhuac: ritual político y administración segmentaria en el centro de la parcialidad de Teopan (México-Tenochtitlan)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 41, pp. 41-64.

En prensa *El Ayauhcalco del barrio de Temazcaltitlan en México-Tenochtitlan: etnogénesis y legitimidad nativas en la antigua parcialidad de Teopan, en barrios y periferias en las ciudades americanas (siglos xviii-xxi)*, México, Dirección de Estudios Históricos del INAH/El Colegio Mexiquense.

**Sahagún, fray Bernardino de**

2001 [1577] *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Dastin.

**Spencer, Douglas**

2010 "Replicant Urbanism: the Architecture of Hadid's Central Building at BMW, Leipzig", *The Journal of Architecture*, vol. 15, núm. 2, abril, pp. 181-207.

**Spores, Ronald**

1984 *The Mixtec in Ancient and Colonial Times*, Norman, University of Oklahoma Press.

**Taube, Karl A.**

2000 "Lightning Celts and Corn Fetishes: the Formative Olmecs and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest", en John E. Clark y Mary E. Pye (eds.), *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*, Washington, National Gallery of Art, pp. 297-337.

**Terraciano, Kevin**

2001 *The Mixtec of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press.

**Tezozomoc, Hernando de Alvarado**

1998 [1598-1609] *Crónica Mexicáyotl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Prehispánica, núm. 3).

2001 [1598] *Crónica mexicana*, Madrid, Dastin.

**Torquemada, fray Juan de**

1987 [1614] *Monarquía indiana: de los veinte y uno libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 7 vols.

**Wimmer, Alexis**

2006 *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, <<http://sites.estvideo.net/malin/>>, consultado el 1 de diciembre de 2012.

**Zantwijk, Rudolph van**

1966 "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6, pp. 177-185.

1985 *The Aztec Arrangement: the Social History of Pre-Spanish Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.

*Fuentes documentales**Anales**Anales de Juan Bautista (¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados?)*

2001 [1582] Introd., paleog. y trad. a cargo de Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insignie y Nacional Basílica de Guadalupe.

*Anales de Cuauhtitlan*

2011 [1563] Introducción, paleog. y trad. a cargo de Rafael Tena, México, Conaculta.

*Anales de Tlatelolco*

2004 [circa 1528] Introd., paleog. y trad. a cargo de Rafael Tena, México, Conaculta.

*Archivos***Archivo General de la Nación (AGN)**

- 1762 Matrimonios, vol. 93, exp. 50, 5 ff.; Solicitud de licencia de matrimonio, declarándose ambos solteros. Contrayentes: Juan Antonio Mendoza, español, veintidós años; Ana Gertrudis de León, española, cuarenta y tres años [...]. 1º de mayo.
- 1561 Tierras, vol. 19, 2ª parte, exp. 3, 48 ff.; De Maria Tlaco yndia con don Luys de Paz e otros yndios sobre algunos camellones de tierra de la parte de San Pablo.
- 1564 Tierras, vol. 22, 1ª parte, exp. 5, 56 ff.; Caso de Juan Quauhtli, indio, y Juana, india, sobre una casa y camellones, *apud* Reyes García *et al.* (eds. y paleog.): 110-115.

**Bibliothèque Nationale de France (BNF)**

- 1567 Fonds Mexicain, núm. 118, f. 2; Carta de doña Maria Tizotzicatzin (náhuatl [6r] y castellano [6v]). 3 de junio.

*Códices***Códice Borbónico**

- 1991 [circa 1563] Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Graz, Madrid y México, Akademische Druck-und verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.

**Códice Borgia**

- 1963 [siglo XVI] Seler, Eduard (ed.), México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 3 vols.

**Códice Fejérváry Mayer**

- 1994 [siglo XVI] El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado *Códice Fejérváry Mayer*, Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México y Graz, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

**Códice Florentino**

- 1982 [1569] Paleog., trad. y ed. a cargo de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Salt Lake City, University of Utah Press.

**Códice Mendoza**

- 1997 [circa 1542] *The Essential Codex Mendoza*, Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt (eds.), Berkeley, University of California Press.

**Códice Tudela**

- 2002 [1540-1553] *El Códice Tudela y el grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en América*, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 2 vols.

**Códice Vaticano B**

- 1993 [siglo XVI] *Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B 3773*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México y Graz, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

*Otras fuentes****Costumbres, fiestas, enterramientos***

1945 [siglo XVI] "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", Federico Gómez de Orozco (ed.), *Tlalocan*, vol. 2, núm. 1, pp. 37-63.

***Leyenda de los soles***

2011 [1558] "La leyenda de los soles. Mitos e historias de los antiguos nahuas", introd., paleog. y trad. a cargo de Rafael Tena, México, Conaculta.

***Lienzo de Tlaxcala***

1983 [circa 1550] *El lienzo de Tlaxcala*, Mario de la Torre, Josefina García Quintana y Carlos Martínez Marin (eds.), México, Cartón y Papel de México.

***Ordenanza del Señor Cuauhtemoc***

2001 [circa 1689] Ed., paleog. y estudio realizados por Perla Valle y Rafael Tena, México, MAG Ediciones.

***Primeros memoriales***

1997 [1558-1561] Paleog., trad. y ed. a cargo de Thelma Sullivan y Henry B. Nicholson, Norman, University of Oklahoma Press.

***Tovar Calendar***

1951 [1585] *The Tovar Calendar*, George Kubler y Charles Gibson (eds.), New Haven, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 11.

# Saberes y prácticas en torno al proceso salud/enfermedad/atención entre habitantes del Mezquital, Hidalgo

Natalia Bautista Aguilar

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa

**RESUMEN:** *El objetivo de este trabajo es describir las creencias y los significados atribuidos a diversas enfermedades por habitantes de El Decá y Cieneguilla, dos comunidades rurales del estado de Hidalgo. La salud en esta región de estudio se define como el equilibrio entre cualidades del organismo y el entorno, la ausencia de dolor físico, el funcionamiento de la comunidad y la satisfacción de las necesidades básicas. La enfermedad hace referencia a la ruptura de dicho equilibrio interno y externo, también muestra una estrecha relación con las condiciones de vida y las prescripciones socioculturales presentes en las poblaciones estudiadas. La experiencia de enfermedad, la especificidad del especialista que se consulta y el tratamiento a seguir dependen de la causalidad atribuida. Ambos sistemas, el tradicional y el institucional, persisten en la práctica de estas poblaciones como sistemas complementarios. Los pobladores de El Decá y Cieneguilla identifican, clasifican y explican la enfermedad basados en un conocimiento local que es necesario reconocer e integrar al sistema de atención a la salud que se ha establecido en la región a partir de un entendimiento y con respecto a sus conocimientos, prácticas y contexto.*

**PALABRAS CLAVE:** *antropología, salud/enfermedad/atención, indígenas, hñāhñüü, Valle del Mezquital.*

**ABSTRACT:** *The objective of this study is to describe the beliefs and meanings which the residents of El Decá and Cieneguilla, two rural communities in the state of Hidalgo, attribute to various illnesses. Health in the region under study is defined as the equilibrium among the properties of the body and the environment, the absence of physical pain, functioning in the community and the meeting of basic needs. Sickness refers to the rupture of this internal and external equilibrium and also indicates a close relationship with the conditions of life and the socio-cultural prescriptions of the populations studied. The experience of illness, the specificity of the specialist consulted and the treatment to be followed depend on the attributed causality. Both systems, the traditional and the institutional, persist in the practices of these populations as complementary systems. The residents of El Decá and Cieneguilla identify, classify and explain illness based on local knowledge, a fact which must be acknowledged and integrated into the health care system, which has been set up in the region, starting with an understanding of and respect for their knowledge, practices and context.*

KEYWORDS: *Anthropology, health/sickness/care, indigenous people, hñāhñū, Valley of the Mezquital.*

Cuando me enfermo primero tengo que curarme con hierbas, ya si no se me quita, entonces sí voy al doctor. Hay enfermedades que sí cura el doctor, por ejemplo, por infección, sí ya tienes que ir. Pero hay otras, las de campo, que se pueden curar con hierbas, en cuanto las sientes pones agüita con la hierba y te la tomas. (Delia, 38 años, ama de casa, El Decá.)

De acuerdo con Menéndez [1990, *apud* Goldberg, 2010], el proceso salud/enfermedad/atención constituye un universal que opera estructuralmente en todo conjunto social, de modo que los padeceres y las respuestas a éstos corresponderían a procesos estructurales de todo sistema social al interior del cual se “generan representaciones y prácticas que estructuran saberes específicos para enfrentar padecimientos” [Goldberg, 2010: 140]. A lo largo del tiempo la definición de enfermedad ha motivado la discusión respecto de su carácter de realidad natural, quedando circunscrita a una ontología biológica producto de agentes externos que encuentran factores inhibidores o detonadores en el medio ambiente; o bien, como una construcción social generada e interpretada en el marco cultural de la persona que presenta el padecimiento y quienes le rodean, sosteniendo relaciones con factores políticos, sociales, económicos y demográficos [Almady, 2010]. En este discurrir de perspectivas la medicina biomédica ha mostrado una trayectoria acotada a la dimensión biológica de la enfermedad [Pérez, 1988] a pesar de la constatación de una serie de padecimientos que, más allá de la biología humana, reclaman atención en su variabilidad social, política, económica y cultural que no puede sino traducirse en la necesidad de realizar investigaciones y acciones transdisciplinarias. En este sentido, la perspectiva antropológica brinda la posibilidad de acercarse al estudio de la diversidad cultural albergada en los conocimientos y prácticas que configuran los modelos explicativos de la enfermedad en distintas sociedades o grupos al interior de una misma sociedad.

El presente artículo tiene por objetivo describir las creencias que conforman la caracterización de diversos padecimientos y los significados atribuidos a éstos, así como relatar la acción curativa que toman los pobladores en respuesta a la experiencia de enfermedad en El Decá y Cieneguilla,<sup>1</sup> dos

<sup>1</sup> Este trabajo comprende parte de los hallazgos que conforman mi tesis de licenciatura en etnología, la cual integra las observaciones en relación con la enfermedad mental.

comunidades pertenecientes al municipio de Cardonal, localizado en la región conocida como Valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo, habitada entre otros grupos étnicos por los hñähñü. La elección e ingreso a El Decá se dio en el marco de un proyecto de investigación más amplio que se estaba desarrollando en la región.<sup>2</sup> Durante el trabajo de campo el acercamiento con habitantes de Cieneguilla que atravesaban por una experiencia de enfermedad me llevó a tomar la decisión de incluirla. En el estudio participaron un total de 26 habitantes (10 de Cieneguilla /16 de El Decá) y siete especialistas en salud, de los cuales seis eran médicos generales y una curandera. Esta última no pertenecía a ninguna de las dos comunidades donde se realizó el estudio, sin embargo, fue referida por los pobladores como una persona a la que en alguna ocasión habían consultado. En el caso de El Decá participaron nueve mujeres y siete hombres con un promedio de edad de 46 y 41 años, respectivamente; mientras que en Cieneguilla la participación fue de seis mujeres y cuatro hombres con promedios de edad de 42 y 53 años, respectivamente. En cuanto a nivel de escolaridad, del total de mujeres entrevistadas sólo dos de ellas rebasaban la primaria, una con bachillerato (Cieneguilla) y la otra con licenciatura (El Decá). Del total de hombres entrevistados existió mayor variación, en El Decá cuatro contaban con licenciatura, uno con bachillerato y dos con secundaria. En Cieneguilla uno de ellos había estudiado hasta el nivel de secundaria y los tres restantes sólo el de primaria. En cuanto a la ocupación, sólo quienes tenían la licenciatura se dedicaban a su profesión, en tanto que las mujeres se dedicaban a las labores del hogar y al pastoreo. Sólo en dos casos no estaban casadas. Mientras que los hombres con nivel de escolaridad menor a la licenciatura se dedicaban a la construcción, trabajo asalariado y labores del campo. Sólo tres de ellos eran solteros.

La recolección de información se llevó a cabo a lo largo de estancias alternadas en ambos poblados en el periodo de marzo a agosto de 2008. La información aquí presentada corresponde a los datos obtenidos mediante la aplicación de entrevistas a profundidad, semiestructuradas, a la población, cuyos contenidos fueron: *a)* datos sociodemográficos, *b)* información

---

Al final del presente texto sólo se encontrarán referencias a la depresión y consumo de alcohol. Para una revisión completa de los hallazgos sobre padecimientos mentales en El Decá y Cieneguilla se sugiere consultar el trabajo original [Bautista, 2009].

<sup>2</sup> Proyecto de investigación “De joven a joven. Una intervención bicultural para promover la salud mental de los adolescentes hñähñü”, a cargo de la doctora Consuelo García Andrade, investigadora del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz.

familiar, *c*) información acerca de la comunidad, *d*) experiencias de vida (emociones y somatización), *e*) experiencias de enfermedad y tipo de tratamiento y, *f*) creencias sobre la enfermedad mental y quienes la padecen. Durante el estudio se contó siempre con el consentimiento verbal de cada uno de los informantes, no sólo para la realización de las entrevistas sino para su registro en audio. De las diferentes experiencias de vida compartidas por los informantes se recuperaron los distintos testimonios que se incluyen en el presente texto bajo pseudónimos a fin de garantizar el anonimato de los participantes.

#### LA VIDA EN LA COMUNIDAD

Ya no somos los de antes, porque ya tenemos la cara levantada, tenemos voz y voto, en donde sea podemos hablar, así en público, en donde fuera, ya no hay la timidez que existía [...] podemos tomar un micrófono y expresar lo que sentimos, creo que eso es lo importante, que ya la voz de los indígenas se escucha, carente de literatura, eso sí, pero seguro que sí se puede expresar, por lo menos, se da ese énfasis para poder tener presencia en cualquier lugar. (Leonardo, 52 años, profesor, El Decá.)

Valle del Mezquital es el nombre con el que se conoce a una de las 10 regiones del estado de Hidalgo que forma parte de la provincia fisiográfica llamada Meseta Neovolcánica en la zona adyacente a la vertiente occidental de la Sierra Madre [Tranfo, 1974]. No obstante, la delimitación de la región es señalada como un tema abierto a discusión, puesto que depende del criterio empleado para la demarcación (geográfico, histórico, cultural y económico, entre otros) [Fournier, 2007]. Más recientemente se propuso una delimitación del Mezquital como una superficie total de 7206 km<sup>2</sup> a partir de aspectos culturales, históricos y ecológicos (particularmente hidrológicos), con lo que quedarían comprendidas la parte occidente del estado de Hidalgo, la parte norte del Estado de México y una limitada zona del sureste del estado de Querétaro. Sin embargo, se reconoce que al tomar en cuenta cuestiones relacionadas con el sistema económico, los modos de vida y el desarrollo histórico se dejarían fuera en algunas zonas. Independientemente de ello, el Mezquital ha sido caracterizado como una zona semiárida con bajo potencial agrícola, vegetación de tipo desértico, escasez de recursos acuíferos y baja precipitación pluvial que ha exigido de parte de sus habitantes el desarrollo de estrategias para la explotación y uso de recursos naturales orientados a su subsistencia [Fournier, 2007, foto 1]. En-

tre los 27 municipios<sup>3</sup> que la conforman se encuentra Cardonal [Moreno *et al.*, 2006], la cabecera municipal situada en la parte noroeste del Valle a la que pertenecen las comunidades sobre las que versa este estudio. Cardonal cuenta con 89 localidades que albergan a una población total de 15 876 habitantes,<sup>4</sup> de los cuales 83% practica la religión católica frente a un 17% como población creyente de otra religión. El Decá cuenta con una población total de 661 habitantes (317 hombres/344 mujeres), mientras que Cieneguilla cuenta con un total de 238 habitantes (120 hombres/118 mujeres). Respecto del nivel de escolaridad, del total de la población, en El Decá sólo 240 rebasan la secundaria (134 hombres y 106 mujeres), mientras que en Cieneguilla sólo lo hacen 33 (12 hombres y 21 mujeres).

**Foto 1**  
**El Valle del Mezquital, Hidalgo, 2008**



<sup>3</sup> Lista completa de los municipios que conforman el Valle del Mezquital: Zimapán, Nicolás Flores, Cardonal, Ixmiquilpan, Tasquillo, Alfajayucan, Tecozautla, Huichapan, Nopala, Chapantongo, Chilcuauhtla, Santiago de Anaya, Actopan, El Arenal, San Agustín Tlaxiaca, Ajacuba, San Salvador, Tepatepec (Fco. I. Madero), Mizquiahuala, Tezontepec, Tepetitlán, Tula, Tlaxcoapan, Tetepango, Atitalaquia, Atotonilco de Tula y Tepeji del Río [Guerrero, 1983, *apud* Lastra, 2006].

<sup>4</sup> Los datos incluidos corresponden a los contabilizados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000 y que fueron empleados en la investigación original.

En ambas comunidades conviven el cristianismo protestante y el catolicismo, aunque puede constatarse una inclinación por la práctica católica en Cieneguilla, comunidad que no alberga ningún templo protestante y mantiene vivas las festividades prescritas por el catolicismo. Por su parte, en El Decá la religión evangélica se presenta con mayor fuerza. El Decá posee auténticas tradiciones heredadas de sus ancestros, pero también existen personas que prefieren seguir las tradiciones y la religión occidental, por esta razón la gente practica dos ideologías, la católica y la evangélica (José, 51 años, profesor de El Decá) (foto 2).

**Foto 2**  
**Sagrado Corazón de Jesús, santo patrono de El Decá, municipio de Cardonal, Hidalgo, 2008**



En la región se reporta un proceso histórico de conflicto y desplazamiento de la lengua hñähñü por el español, reflejado en la pérdida de extensión geográfica y del reconocimiento de su valor funcional [Hamel, 1987]. En la actualidad este proceso de desplazamiento se mantiene vivo en el recuerdo de habitantes de El Decá como una época pasada en que no podían hablar su lengua ni en la escuela. Ello representaba una estrategia para disminuir la serie de humillaciones y explotación de la que eran objeto por su condición de indígenas hñähñü, así como una respuesta a la necesidad de comerciar en otros poblados o migrar. Si bien en El Decá actualmente se puede observar el rescate de su lengua a través de su enseñanza en la escuela primaria, la población joven o infantil, aunque la entienda, no la emplea en su interacción cotidiana, por lo que su uso queda limitado a algunos adultos y ancianos. En el caso de Cieneguilla, su sistema de enseñanza no contempla la lengua hñähñü, de modo que, aunque se reconocen como indígenas, no se identifican como hablantes de la lengua.

Entre las principales actividades económicas se puede encontrar la explotación del maguey para la producción de pulque, así como la elaboración de estropajos, escobetillas, ayates y mecapales a partir de la fibra de *ixtle* y *xithé* extraída de la lechuguilla, cuya venta ha disminuido debido a la entrada de otros materiales como el plástico. Actualmente se cuenta con máquinas de gasolina o eléctricas para el rasgado de la penca (foto 3). Algunos pobladores crían animales (borregos, chivos, gallinas, pollos y algunos cerdos), los cuales serán vendidos o sacrificados cuando falte dinero o alimento. Las escasas tierras que se conservan, la mayoría en la modalidad de propiedad privada, se siguen trabajando para el autoconsumo con la siembra principalmente de maíz y en menor medida de alfalfa. El bajo nivel de producción agrícola frente a la aspiración de satisfacer sus necesidades básicas ha llevado a los pobladores a desarrollar actividades disímiles a lo que constituía su actividad económica tradicional. Estas nuevas actividades jornaleras o comerciales implican un desplazamiento de su lugar de origen, como ellos bien lo explican: “es la necesidad la que lleva a migrar en busca de trabajo”. En un inicio la migración tenía lugar dentro del mismo estado, hacia ciudades como Pachuca o Ixmiquilpan, así como hacia el Distrito Federal. El comienzo de estos desplazamientos se contempla en los años sesenta con un marcado aumento en la década posterior, hasta consolidarse en los años noventa como un proceso constante y masivo [Báez *et al.*, 2005]. Para el año 2008, Quezada realiza una revisión de la migración en el Valle de Mezquital mostrando una asociación entre migración internacional y localidades indígenas hñähñü, definiéndola como una estrategia familiar. Cuando se migra la opción de trabajo para los hombres es la

construcción y el trabajo asalariado, mientras que para las mujeres lo es el trabajo doméstico o el cuidado de niños (niñeras).

**Foto 3**  
**Proceso de obtención de *ixtle* y *xithé* con máquina de gasolina.**  
**Valle del Mezquital, Hidalgo, 2008**



En cuanto al sistema de gobierno, Cieneguilla y El Decá mantienen en la base de su organización el sistema de cargos civiles conformado por un delegado como autoridad principal, orientado a la resolución de problemas y organización comunal, y un representante del pueblo, reconocido como máxima autoridad moral. Cuentan además con un subdelegado, un secretario, un comisario y ciudadanos activos organizados en torno a comités (de agua potable, de salud, de servicios y de vigilancia, de obras —cons-

trucción—, de deportes y de cultura y para las distintas escuelas que alberga la comunidad). La diferencia entre El Decá y Cieneguilla se da en los comités existentes, ya que Cieneguilla cuenta con un comité del mercado pero no con uno de obras, a diferencia de El Decá. Otra diferencia radica en que en Cieneguilla las mujeres no tienen una organización propia. Éstas sólo participan de la organización comunal en sustitución de sus esposos o hijos, al igual que en las asambleas generales, donde no se considera su participación. Por su parte, en El Decá hay una mayor participación de mujeres, no sólo porque las madres solteras son adscritas al sistema comunal varonil, pues para gozar de sus derechos se les exige trabajar como ellos, sino porque la presencia en la comunidad del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) las ha llevado a organizarse en torno a labores y comités independientes. La ciudadanía, en el caso de los hombres, es el estatus que se adquiere al entrar al circuito de trabajo, un ciclo que para ellos comienza a la edad de 18 años y termina cuando cumplen 35 años de trabajo en la comunidad. A diferencia de los hombres, las mujeres no adquieren el reconocimiento como ciudadanas por el ingreso al trabajo o por la edad, sino cuando se casan, cuando pasan de solteras a casadas, o bien, cuando tienen un hijo aunque no estén casadas. La comunidad es reflejo de sus ciudadanos, así que el interés está en la formación de los mismos como miembros de un grupo, conscientes del trabajo compartido y de la necesidad de construir un entorno de reciprocidad, una red de compromisos con uno mismo y con los demás. Finalmente, la familia monógama continúa siendo la institución más importante en tanto constituye un apoyo social y económico para los habitantes, hay un marcado respeto a los adultos, así como un reconocimiento al conocimiento y experiencia de los que identifican como los antiguos, los ancianos. Es en este contexto donde distintos horizontes de sentido convergen en el conjunto de conocimientos y prácticas que configurarán el proceso salud/enfermedad/atención que se describe a continuación.

#### CARACTERÍSTICAS DEL PROCESO SALUD/ENFERMEDAD/ATENCIÓN EN EL DECÁ Y CIENEGUILLA

La noción de salud para el caso de estas dos comunidades alude a un estado de equilibrio entre los diferentes elementos que conforman el organismo, lo que significa que éstos se encuentran en su interior en una proporción adecuada y guardan una armonía entre sí, de la misma forma que denota una relación de equilibrio entre sujeto y entorno. Al interior de ambos poblados

existe la referencia a un sistema de calor/frío que clasifica alimentos o partes del cuerpo en una u otra categoría; así también, la propia elección del tipo de tratamiento puede verse influida por este sistema. Si se rompe tal equilibrio se abre la posibilidad de perder la salud, por ejemplo, las mujeres embarazadas y aquellas que ya han dado a luz deben llevar una dieta basada en dichas cualidades, de lo contrario la madre o el recién nacido que está siendo amamantado enfermarían. Sin embargo, la salud no es sólo el mantenimiento del equilibrio entre las cualidades del organismo, también se identifica por la ausencia de dolor físico y se establece en función del desenvolvimiento de la persona al interior del grupo y a la satisfacción de las necesidades básicas, con lo que llega a equipararse con la noción de “normalidad”.

Estar alegre, estar contento, nada le duele, puede andar donde [...] quiera, pero un enfermo ya no, ahora sí que es la cosa más perdida, más triste [...] Un hombre normal es que tiene bien de salud, si no está bien de salud, está uno inútil, na'más para nada sirve un hombre que está enfermo. Los hombres tienen la obligación de su hogar, buscar el bienestar para comer y beber, hacer faenas [...] cualquier trabajo de la comunidad. Las mujeres tienen las obligaciones de su casa y también de la comunidad, porque sus hombres se han ido a buscar la vida. (Remigio, 67 años, dedicado al campo, Cieneguilla.)

La normalidad y la salud se conceptualizan en relación con el cumplimiento de los deberes y obligaciones dentro del ámbito familiar y comunal. Un hombre normal (sano) hace referencia a un hombre que trabaja y, por lo tanto, cubre las necesidades de alimento, vestido y calzado, respeta a su mujer no agrediéndola física o verbalmente, además de querer y ver por sus hijos. Una mujer normal (sana) es aquella que se dedica al marido, al hogar y a los hijos, no trabaja a menos que la mala situación económica justifique su salida y descuido del hogar, para lo que debe contar con la aprobación del esposo, ya que la forma en que le demuestra su respeto es evitando ausentarse del hogar por tiempo prolongado. Si bien el trabajo se menciona como uno de los elementos constitutivos de la normalidad o condición de salud, al mismo tiempo representa un elemento de tensión al poner en juego las expectativas que se tienen de la persona.

Él quisiera estar bien [refiriéndose a su hijo], también para ser un hombre normal, pero nunca ha estado bien, si él estuviera bien ya no estaría conmigo, pero ha estado en mi casa por lo mismo de que siempre ha estado enfermo. Ahorita no es un hombre normal porque está inútil. (Remigio, 67 años, dedicado al campo, Cieneguilla.)

## CAUSAS DE ENFERMEDAD ENTRE LOS POBLADORES DE EL DECÁ Y CIENEGUILLA

A continuación se presenta una serie de elementos que los habitantes de El Decá y Cieneguilla emplean para explicar el origen o causa de distintas enfermedades. Elementos que aun cuando aquí son presentados de forma diferenciada, configuran una atribución multicausal que combina distintas dimensiones de la vida del sujeto, que están interrelacionadas en su sistema de pensamiento y prácticas sociales. Un primer elemento que define el origen de la enfermedad tiene que ver con un concepto mágico, pues ésta es causada por agentes externos pertenecientes al orden de lo sobrenatural, lo cual exige la participación de especialistas, como son los brujos o cualquier otra persona con poderes o capacidades para ejercer una acción, maléfica o benéfica, sobre otra persona.

Hace como 40 años me enfermé del cerebro y duré casi un año y medio trastornado [...] me dieron una hierba tomada como de maldad, con gente que no te quiera, que te tengan envidia de alguna cosa, se lo llegan a dar y entonces se vuelve uno loco [...] no me di cuenta que era eso hasta muy después. (Pablo, 67 años, dedicado al campo, Cieneguilla.)

Entre la población, el mal de ojo se explica a partir de este pensamiento mágico, pero como una acción que tiene efecto sobre todo en los niños, quienes son protegidos insertando en su ropa amuletos o trozos de sal. En el caso de la población adulta lo que se introduce como elemento causal es la envidia relativa a un bien o una característica de la persona, en cuyo caso el daño se manifiesta cuando el objeto de la envidia “se echa a perder” o “la persona enferma”. La envidia, como señala Galinier [1987], “expresa un estado de hostilidad y desaprobación de una conducta, como el enriquecimiento, para lo que se encuentra una doble justificación, tanto en el enfermo que realmente cree ser objeto de un maleficio, como en la conciencia de la comunidad que acepta semejante persecución” [Galinier, 1987: 449].

Por otra parte, existe una concepción de enfermedad como castigo por la violación de un tabú o una regla divina, como consecuencia del pecado.

[...] lo limpió su abuelita con 20 pesos y en la tarde el niño ya empezó a caminar y a comer. Ahí fue donde mi esposo aprendió que los doctores son puros calmantes. El niño lo que tenía es que el Santísimo lo estaba regañando porque comió unos dulces que le ofrendamos, mientras que si hubiera internado al niño, como el doctor decía, se hubiera muerto. Así tuvimos un sobrino, le pasó

lo mismo, lo internaron y se murió. Ahí es donde aprendimos que a veces no hay que ir al doctor. (Celia, 42 años, ama de casa, El Decá.)

Otro elemento que explica la aparición de una enfermedad se relaciona con el encuentro con seres o cualidades sobrenaturales; por ejemplo el mal de aire, cuya manifestación abarca dolores de cabeza, vómito, debilidad y malestar corporal. Resulta de haber pasado por los respiraderos que aún existen en los cerros, o por algún lugar donde esté vagando el alma de un fallecido, así como de cambios bruscos de temperatura, por ejemplo cuando “de estar echando tortilla se sale al aire [sin cubrir]”.

Por último, una causalidad que responde al ciclo natural de la vida apunta a un sentido de desgaste, por ejemplo por cuestiones de edad. Aquí aparece la referencia a una noción mecánica de cuerpo, el cual es descrito como una “maquinita” que se deteriora o desajusta con el correr del tiempo, ya sea por el uso excesivo o por la falta del mismo. Un cuerpo que más allá de ser reconocido como entidad natural está cruzado por la norma social y es convertido en un recurso para la producción (trabajo) y la reproducción (procreación). Coherente con esta referencia al ciclo natural y factor biológico, otras causas de enfermedad atribuidas fueron mala alimentación, caídas, lesiones y golpes, entre otras. Por ejemplo, se cree que la aparición de diarrea, inflamación y dolor de estómago, vómito, falta de apetito y fiebre en los niños es provocada por “empacho”, el cual se atribuye a la mala alimentación, en tanto que la epilepsia se atribuye a golpes o caídas que ha sufrido la persona. Otro malestar reconocido entre la población es el “coraje” descrito como pérdida del apetito, dolor de cabeza, sed y cansancio, que se considera consecuencia de haber experimentado graves disgustos. Otra enfermedad, el susto, que se caracteriza por un malestar general acompañado de angustia, mal humor, distracción, miedo inexplicable, pérdida de apetito, con el consecuente adelgazamiento y debilidad; es explicada como un desajuste orgánico desencadenado por un suceso que causó una impresión muy fuerte en el individuo, el cual, si no se controla, puede provocar diabetes debido a la alteración de los niveles de “azúcar” que genera en la persona.

[...] miedo cuando te espantan, una víbora o un perro, o un compañero o una compañera, o cuando ves un accidente, todo eso es lo que espanta, entonces de tener todo eso, si se junta, es cuando ya a uno se le complica más, se puede morir, porque tampoco le quedan a uno ganas ni de comer ni de tomar agua, ni fruta, nada. Brincas cuando duermes [...] todo en el cuerpo sientes, hasta se te paran los vellitos y sientes escalofríos. (Carmen, 27 años, ama de casa, El Decá.)

Al igual que la diabetes o “el azúcar”, otras enfermedades que recientemente preocupan a sus pobladores por el aumento en su frecuencia y la muerte a la que han conducido a algunos de ellos son la cirrosis hepática, el cáncer de próstata y el cáncer cérvico-uterino, las cuales comienzan a insertarse en el imaginario social generando explicaciones en torno a sus causas. Al pensar en estas enfermedades se responde mediante un recuento y evaluación de las transformaciones que han tenido lugar a lo largo de la historia de vida, como cambios en el entorno y en su alimentación, la cual se califica de menos sana debido a la introducción de productos enlatados, de embutidos, refrescos, frituras, cervezas, etc., cambios en el transporte, que aparece como un elemento contaminante e impulsor de una vida sedentaria; cambios en la situación económica, que limita cada vez más sus recursos y su acceso a servicios de calidad, entre otros. A lo anterior se suman los aspectos negativos de la migración, como el hecho de que ésta conlleva prácticas y apropiación de elementos ajenos a la comunidad, por ejemplo el consumo de bebidas embriagantes distintas a la tradicional, que es el pulque; así como de cigarros u otras drogas; y la aparición del VIH-SIDA, del que se sabe poco pero se tiene presente como una enfermedad mortal.

Es así como se puede ver que el individuo, quien finalmente establece un vínculo entre un concepto biológico de enfermedad y las demás dimensiones que participan en sus condiciones e historia de vida y su padecer, es quien permanece en el centro de la discusión de las diferentes perspectivas.

#### CONSULTA Y TRATAMIENTO

La identificación de los primeros síntomas de la enfermedad es llevada a cabo por la madre, quien es la primera en tipificar el malestar que se está presentando y en tomar las consecuentes medidas orientadas a la curación (preparar té o hacer limpias, rezos y sobadas). La primera acción curativa es llevada a cabo, principalmente, por la madre, quien trata el empacho en un niño sobando su cuerpo con alcohol, a diferencia de la manera en que tratarían este padecimiento en una institución, en donde el médico ordenaría que lo internaran en un hospital y le suministraran suero, una medida que es rechazada por muchas madres debido a que otras mujeres, familiares o vecinas han tenido experiencias negativas en los hospitales, las cuales incluyen hasta la muerte del niño. En cuanto a la manera de curar los síntomas provocados por el susto, en el esquema tradicional se da a beber al enfermo un preparado de diferentes hierbas con alcohol o aguar-

diente denominado “espíritus”, el cual se puede adquirir en los negocios especializados en su elaboración (figura 4) o en farmacias naturistas. Dicho preparado se debe beber tres veces al día hasta sentir la mejoría; o bien, se puede untar, de preferencia en la noche antes de cobijarse, o utilizarse para el baño, en cuyo caso el enfermo debe darse alrededor de tres baños por la noche, cuando ya no va a salir, y después de bañarse debe cubrirse de pies a cabeza para guardar el calor que genera el baño. Tal cura puede ser o no acompañada de rezos por la salud del afectado, los cuales comúnmente son realizados por la madre, aunque también puede hacerlos el propio enfermo.

**Foto 4**  
**Negocio especializado en la elaboración de “espíritus”.**  
**Municipio de Tasquillo, Valle del Mezquital, Hidalgo, 2008**



El siguiente nivel de atención corresponde a la acción curativa del curandero. La práctica de éste dentro de las comunidades de estudio no hace referencia al uso de sustancias psicotrópicas sino a capacidades telepáticas o del sueño.

Yo curo de nacencia, yo no estudio, no escribo nada, de memoria todo, por eso mucha gente me quiere [...] Cuando era yo chica soñaba muchos angelitos, hasta la fecha y luego todo el tiempo, estoy así acostada y me posan unas estrellas y cierro mis ojos, están cerrados mis ojos y pasa una lumbrecita así, y no duermo ya. La lumbrecita es Dios y las estrellas también son de Dios [...] Yo lo hago por mi nacencia y no tengo interés en el dinero, porque mucha gente no saben curar y cobran cantidad, yo na'más con el masaje y la rifa, así como cien pesos, y luego depende cómo están, ya le doy una medicina para que se protejan y si no, masajes. Ahí en las rifas se ve todo, tiene que ser a las 10 de la mañana y yo estar en ayunas, los jueves, porque el viernes es día malo. (Alfonsa, 65 años, curandera, Valle del Mezquital, Hidalgo.)

El curandero se conecta a otras realidades a voluntad y transforma en hechos concretos el saber adquirido para lograr el restablecimiento del desequilibrio. Crea un puente entre ambos escenarios guiando a quien lo consulta hacia la salud, el conocimiento y la armonía. La participación del especialista y de la persona enferma durante todo el proceso de curación es fundamental para restablecer la salud.

[...] este señor, compraba yo una cera, vela o lo que sea, y se la llevaba, uno llega y lo limpia, y ya empieza el señor, pero debes tener mucha calma. El señor ahí andaba hasta la hora que se le daba la gana, o si estaba echando una tortilla primero comía y luego nos atendía. El chiste es que él nunca tenía prisa y se sentaba y miraba la vela prendida, que no hiciera aire, nomás él veía la flama y ya nos decía qué era y qué teníamos que hacer. Pero para eso, llegando, pues se limpia uno con 20 pesos, 50 pesos y se le va a uno la enfermedad. Si es eso, se le va, pero eso sí, hay que hacerlo, es una promesa que hay que hacer. (María, 56 años, ama de casa, El Decá.)

La trayectoria de atención comienza al acudir a casa del especialista o al establecimiento que lo alberga. Ahí el diagnóstico se determina a través de una "barrida" o una limpia; la barrida consiste en que el curandero huele, toque, sienta y vea una prenda usada, y que no haya sido previamente lavada, por la persona que acude solicitando su servicio. Acto seguido, da nombre al malestar; aquí la fe con la que se acude y la confianza depositada en el especialista es fundamental. Muchas de las personas que asisten lo hacen con la angustia de enfermedades que no se entienden o no se conocían antes, confrontando la esperanza de ser sanado (que en ciertos casos brinda el especialista tradicional) con la desesperanza del diagnóstico institucional, que puede conllevar desde la pérdida de algún miembro del cuerpo hasta

la vida misma, o bien, el tener que seguir un tratamiento farmacológico por largo tiempo o de por vida.

[...] ha curado a mi papá [refiriéndose a la curandera] decían que tenía espolón en el pie, ya no podía caminar, y decían que lo iban a serruchar el pie [...] le iban a cortar un pedazo de hueso o algo así. Dijo mi papá —no, después me va a entrar cangrena (*sic*), o bueno, se me va a infectar y no voy a ser igual—, y entonces lo llevaron allá y se curó. Igual mi hermano, ése de sus ojos [...] pero eso sí, le dijo que no lo cura, que necesita operación. Sí le puedo dar medicamento, dijo, pero no lo curo, mejor le digo la verdad, para qué le voy a sacar dinero, mejor vaya con el oculista y le hacen la operación. (Bertha, 49 años, ama de casa, Cieneguilla.)

Más allá de la práctica por parte de curanderos, es innegable que en el ámbito más íntimo, que es el familiar, persiste el conocimiento y el uso de remedios tradicionales basados en hierbas y limpias; mientras que fuera de ese ámbito se ha ido insertando la medicina naturista. Hoy en día gran parte de la población también acude a establecimientos naturistas, los cuales llegan a ser vistos como una extensión de ese saber tradicional, que ofrece curas para todo tipo de males, incluyendo limpias o trabajos de otra índole, como los “amarres” en las relaciones de pareja. Por otra parte, el aumento de la migración ha ampliado el contexto en el cual el curador tradicional de la región puede continuar desempeñando su rol, así como su campo y estrategias curativas. El actuar del curandero trasciende las fronteras y se vuelve internacional gracias a que el migrante puede comunicarse con él/ella vía telefónica y hablar de su malestar. El especialista da el diagnóstico y estipula la frecuencia de las consultas telefónicas y el tratamiento, el cual puede incluir el uso de hierbas y algunos medicamentos homeópatas que en ocasiones los familiares del enfermo migrante le envían desde la comunidad. Adicional a la consulta telefónica, el curandero puede indicar la necesidad de realizar una curación espiritual.

[...] le dice —yo también te voy a curar espiritual— y él tiene que estar acostado y tranquilo, sin hacer ningún esfuerzo y sin hablar, nada más acostado en su casa, y hasta se duermen. Nada más una hora o dos horas. (Bertha, 49 años, ama de casa, Cieneguilla.)

La consulta puede ser cada 15 días o una vez al mes, dependiendo de la enfermedad, y los remedios que se entregan como parte del tratamiento tienen un costo que va de los 400 a los 600 pesos, aproximadamente. El

prestigio del especialista es un elemento de gran importancia en la determinación del sacrificio o esfuerzo que se realizará para cubrir el costo que representa la posibilidad de sanar. Para algunas personas los servicios de salud no son tan confiables, por considerar que los medicamentos que ahí se entregan no son de buena calidad y porque creen que los pasantes que les proporcionan la atención médica son jóvenes sin experiencia. Esto no significa que las personas de ambas comunidades y de la región en general no utilicen los servicios de los médicos que atienden los distintos centros de salud, como lo demuestran algunos de los testimonios referidos en este trabajo, en los que queda claro que persiste la costumbre de acudir a consulta con ambos especialistas, ya que si uno falla, se puede consultar al otro.

#### CUANDO EL SENTIMIENTO SE VUELVE SÍNTOMA

Finalmente quisiera mencionar de forma breve otro tipo de padecimientos que se están presentando en la actualidad en la región y que se muestran vinculados con cuestiones de la vida cotidiana y la organización social, así como con ciertos aspectos culturales y económicos. Si bien la migración no es un fenómeno reciente o novedoso, el estado de tensión, tristeza, coraje y preocupación que experimentan algunas mujeres como resultado de la migración de sus parejas, al igual que la poliginia presente en la región, reclaman un estudio respecto de su vinculación con el proceso salud/enfermedad/atención. De acuerdo con los censos realizados por las instituciones sanitarias, en particular por los módulos de salud mental, tales experiencias y la forma de enfrentarlas se suelen diagnosticar como episodios de depresión, trastornos de ansiedad y adicción al consumo de alcohol, entre otros padecimientos que aquejan tanto a mujeres como hombres del Valle del Mezquital.

A continuación se tratarán algunos aspectos observados en relación con dos padecimientos en particular, la depresión y el consumo de alcohol.

[...] Mi vida ha sido muy triste [...] He tenido muchas traiciones, me ha sido infiel mi esposo, me ha dolido mucho, yo sé que no me lo merezco. He hablado a veces con él, pero no sé si se compuso [...] le he dicho, pues mejor que se vaya de aquí [...] a lo mejor ya no me quiere, pero por lo menos que le tenga respeto a sus hijos. Le digo: —Si no eres feliz, pues te doy tu libertad, nomás, este, cumple con tus obligaciones—, yo no lo detengo. (Rutilia, 47 años, ama de casa, El Decá.)

Aun cuando lo habitual es la monogamia, se suele presentar la poliginia, que en unas ocasiones es tolerada, mientras que en otras es interpretada como un fracaso de la mujer para cumplir con su rol de madre y esposa: “A lo mejor no le cumplió como mujer, no le daba de comer y él no le tiene paciencia, si de plano no me comprende pues se va y se busca otra”. (Magdalena, 44 años, ama de casa, Cieneguilla.)

De acuerdo con Galinier [1987], los hombres buscan a la mujer hñāhñü para que asuma las tareas domésticas, pero sobre todo para asegurar la descendencia, así que la repudian pronto si resulta estéril. En el caso del Mezquital lo anterior se refleja en las expresiones y prácticas de las propias mujeres: “Las mujeres que no tienen hijos es por castigo, por la infidelidad de su esposo y porque no han querido humillarse ante Dios y pedirle perdón por los pecados del esposo y los de ellas, yo lo hice y al poco tiempo me embaracé”. (Rutilia, 47 años, ama de casa, El Decá.)

Sin embargo, la infidelidad reclamada al hombre no excluye el papel de la mujer en el reforzamiento de la poligamia. Algunos hombres expresan vivir en un ambiente de traición y estrés producto de la inconformidad ante la forma en que se manejan tales situaciones en el interior de la comunidad.

[...] por la crítica sin razón alguna o selectiva, como cuando se les dan pláticas a nuestras mujeres y les dicen que las relaciones sexuales deben ser cuando quieran y no cuando decida su marido, porque ellas tienen necesidades fisiológicas; pero les dicen eso, cuando son mujeres que muchas veces tienen a su esposo en Estados Unidos. Entonces, ¿cómo satisfacen esa necesidad? Y hay a quien se le exhibe y hay a quien no, porque es como si se tomara como un don y el que cumple con todo se le tapa, no se exhibe, y quien no coopera o trabaja se le exhibe, y pues así no es. (Jesús, 47 años, construcción, El Decá.)

La migración, si bien se ha señalado como una estrategia de sobrevivencia en la región que ha contribuido a que la calidad de vida se eleve en muchos aspectos, como la vivienda, la alimentación, el vestido, el calzado, la educación, la salud, etc., también aparece como un elemento perturbador, ya que ha provocado modificaciones en la convivencia tradicional. El desplazamiento de los hombres no sólo conlleva el aumento en su solvencia económica, también les da prestigio y refuerza su posibilidad de sostener más de una relación de pareja, tanto por la escasez de hombres que la misma migración provoca, como por el mayor poder adquisitivo alcanzado. Lo anterior en ocasiones tiene como consecuencia que algunas mujeres vean a las que son esposas de migrantes o madres solteras como alguien que podría transgredir la regla de monogamia.

Le hice caso a un maestro que me cortejaba, pero es casado, al principio sentía culpa de quitarle el padre a unos hijos o romper un matrimonio, tenía el remordimiento y terminábamos, pero un día me dijeron platicando con unas amigas que no tenía por qué, después de todo yo no lo había sacado de su casa, si él tenía problemas o ya no está a gusto en su casa, esa era culpa de su mujer y no mía. Ya llevo así casi ocho años, antes sí me daba miedo que me pegara la mujer, pero ya no; además yo no le exijo nada porque no quiero nada, estoy bien como estoy. Y si le exigiera tendría las de perder. (Sonia, 45 años, madre soltera, profesora, El Decá.)

Otro problema que se presenta en estas comunidades es la adicción al consumo de alcohol, la ingesta diaria de pulque se calcula entre los tres y los cinco litros por persona [Fournier, 2007]. En el caso de las comunidades indígenas el patrón de consumo de alcohol se describe como parte de las tradiciones o costumbres ancestrales que van cambiando debido a la migración, la inclusión de la mujer al trabajo asalariado y las estrategias de venta por parte de las empresas productoras, entre otros factores. A esto se suma el desconocimiento de las necesidades específicas de la población, además de la insuficiente infraestructura para cubrirlas de forma adecuada. En cuanto a las emociones que las mujeres otomíes experimentan como consecuencia del consumo de alcohol de sus maridos, algunos estudios [Tiburcio, 2009, *apud* Natera *et al.*, 2012] mencionan las siguientes: deseos de morir, soledad, coraje, desesperación, miedo, nervios, apatía, pérdida de deseo sexual, preocupación, culpa, ideas obsesivas y tristeza. Pero consideran que sentirse así es algo común e inevitable, parte de un destino que deben soportar sin cuestionarlo.

Algunas de ellas ni siquiera cuentan con una red familiar, ya que sus propios parientes las culpan de haber elegido esa situación.

Así fue que nos casamos, sin conocernos casi, sin vernos solos. Y fue de rápido, y ya después me arrepentí pero de nada sirvió, ya lo vi que tomaba mucho, como que perdía el sentido, se alocaba y ya no me sentía yo bien. Y mis hermanos el día que me vine me dijeron que el día que supieran que me estaba maltratando ellos no se iban a meter para nada, al contrario, le iban a decir que me diera más, por eso es que yo ya no les dije nada. (Benita, 63 años, ama de casa, Cieneguilla.)

Ante esta situación, se han realizado diversos trabajos que buscan abordar el problema de la adicción al consumo de alcohol y el alcoholismo entre indígenas, ya que se considera que ésta es una de las principales causas de violencia, disminución en la productividad y prosperidad, sufrimiento

social y enfermedades [ssa-Conadic, 2006]. Sin embargo, aún falta mucho por hacer para entender por completo los padecimientos que aquí se han abordado, así como para tratarlos adecuadamente en vez de sólo buscar la disminución de cifras, que bien pueden ser sólo un reflejo de que la población abandonó los servicios de salud.

#### REFLEXIONES FINALES

A lo largo del texto se muestra cómo en El Decá y Cieneguilla la noción de salud alude a un estado de equilibrio entre los diferentes elementos que constituyen a la persona, igual que entre ésta, el mundo y las entidades que lo habitan. Tal sentido de equilibrio y unidad del organismo, del cuerpo, concuerda con lo postulado por Peña y Hernández [2005] respecto de la noción de cuerpo como un todo equilibrado que se traduce en salud. Asimismo, se expone que en ambas comunidades se puede observar la persistencia del sistema calor/frío no sólo como criterio de clasificación de elementos, sino de las propias enfermedades y su tratamiento. Tal sistema se ha vinculado a la cosmovisión hñähñü, además de señalarse como una tradición que relaciona a los hñähñü con otras etnias [Sánchez González *et al.*, 2008]. Adicionalmente se encontró que la salud hace referencia a lo colectivo, a la norma social bajo la que se configura y recrea el individuo mismo. De esta forma pudo observarse el establecimiento de una equivalencia entre normal/sano como condiciones o estados que hacen referencia a la capacidad de la persona para cumplir con las obligaciones o labores propias de su rol: hombre/trabajo/proveedor económico, y mujer/hogar/educación y cuidado de los hijos.

Entre las principales causas de enfermedad se identificaron la ruptura del equilibrio del sistema calor/frío, así como entre sujeto y entorno, ya sea por intervención de agentes externos, como brujos, seres o cualidades sobrenaturales; o por la envidia o la violación de una norma social o divina, en cuyo caso la enfermedad se convierte en castigo o pecado. Asimismo, la dimensión mágico-religiosa y la atribución de causalidad de enfermedad a la experiencia de emociones como la angustia, el miedo y el coraje, se presentan como elementos característicos de la cosmovisión hñähñü [Lastra, 2006], coincidiendo con hallazgos simultáneos en otros municipios [Sánchez González *et al.*, 2008]. No obstante, es necesario profundizar en el análisis por tipo de padecimiento, ya que durante el trabajo de campo fue posible identificar atribuciones de causalidad diversas respecto de un mismo padecimiento. En el caso de la epilepsia, atribuida en El Decá y Cieneguilla a

golpes o caídas sufridas por la persona, en el caso de pobladores de otros municipios fue asociada a posesión de espíritus o influencia lunar. Habría entonces que llevar a cabo también estudios por comunidad y edad de los informantes, a fin de distinguir la variabilidad con respecto a la definición de la enfermedad y persistencia de dicho marco mágico-religioso, ya que si bien diversos municipios del Valle son habitados por hñähñü, ello no implica la homogeneidad e inmutabilidad de creencias y prácticas. Por el contrario, la enfermedad fue también vinculada al ciclo natural de vida, la mala alimentación, los cambios en el entorno, en el transporte y en las condiciones de vida, migración y demás aspectos sociales y económicos que han llevado a la aparición de enfermedades como diabetes, cáncer, VIH-SIDA, enfermedades del sistema nervioso y consumo elevado de alcohol, entre otras. Otros padecimientos referidos fueron los vinculados con la poliginia existente en la región. Aquí es importante atender que, si bien en la literatura se señala la tolerancia de dicha práctica [Lastra, 2006], ello no debe conducir a ignorar su articulación con otros aspectos de la propia organización y las relaciones de poder que la cruzan e impactan el estado de bienestar de la persona. La exhibición u ocultamiento por parte del grupo de las personas que la practican son ejercidas y percibidas como instrumentos de control social.

De la causalidad adjudicada se desprende la experiencia de enfermedad y de ahí la especificidad del especialista que se consulta y el tratamiento que se elige como el más acorde a su vivencia, aquel que responde de mejor manera a sus necesidades y preocupaciones. En el caso de El Decá y Cieneguilla los procesos migratorios han provocado la transformación del modo de vida, sin embargo, pese a que algunos de estos cambios son percibidos como positivos, la migración también aparece como un elemento que altera de manera negativa la dinámica social, como el cambio en el rol de las mujeres habitantes de las comunidades, ya que las que se quedan se ven forzadas a asumir las tareas y responsabilidades del hombre, de lo cual se desprenden dimensiones estresantes relacionadas con la ansiedad, la depresión y la somatización [Salgado, 2007]. La migración, por otro lado, ha impulsado la transnacionalización de la práctica curativa tradicional, a través de la curación espiritual y la consulta vía telefónica, a la población que ha migrado a otro país, principalmente Estados Unidos.

Para El Decá y Cieneguilla la autoatención se afirma también como el primer nivel real de atención en el que no interviene un especialista profesional. Tanto el diagnóstico como las primeras acciones orientadas a la curación del sujeto son llevados a cabo principalmente por la madre o por quien presenta el padecimiento [Menéndez, 1990, *apud* Goldberg, 2010], lo cual confirma el proceso de desplazamiento del complejo cultural al interior

de la casa [Tranfo, 1974 , *apud* Lastra, 2006]. La asistencia al médico institucional termina por representar la última opción de atención, de tal manera que la biomedicina identificada en la región recae en el uso de analgésicos y en el sistema nacional de vacunación [Sánchez González *et al.*, 2008]. Un hallazgo consistente con lo observado en otros trabajos [Peña y Hernández, 2005] es el uso, en El Decá y Cieneguilla, de tratamientos en los que la práctica tradicional y biomédica se complementan, sin embargo, no lo hacen en total armonía, ya que persisten relaciones de confrontación entre ambos, en diversos niveles, que requieren un análisis más profundo. En cuanto a la práctica médica en el Mezquital, considero que es más adecuado definirla como lo hiciera Tranfo [1974], es decir, como una situación híbrida que integra la dimensión mágica a la práctica médica proporcionada en clínicas y centros de salud, lo cual implica que los pobladores no atribuyen la enfermedad sólo a una dimensión biológica, sino que continúan considerando la intervención de la persona, del grupo y otros seres (naturales y sobrenaturales), así como del entorno y de las condiciones sociales, económicas e histórico-culturales. Lo anterior exige, para lograr aprehender los conocimientos y prácticas ligadas a la salud y enfermedad, la comprensión de ese sistema como totalidad [Langdon y Braune, 2010].

En el Mezquital persiste la necesidad de continuar con el trabajo de fortalecimiento y aplicación de la idea de interculturalidad como una herramienta para el análisis de las relaciones de colaboración, confrontación o conflicto entre agentes sociales. En este caso hablamos de sistemas de conocimiento médico que se perciben culturalmente diversos respecto de cualquier referente, no sólo el étnico, que resulte significativo y, a su vez, incluya valores de reconocimiento y respeto mutuo [Mato, 2009]. El estudio del proceso salud/enfermedad/atención implica, por lo tanto, trascender cualquier especialidad científica en favor de una comprensión y análisis de contextos, realidades sociales, factores económicos y culturales que influyen y configuran la experiencia de enfermedad en la persona para quien las dimensiones física, mental, espiritual y emocional de su vida no se conciben ni se expresan de forma separada.

## BIBLIOGRAFÍA

**Almady Sánchez, Érika Gretchen**

2010 "Sífilis venérea: realidad patológica, discurso médico y construcción social. Siglo XVI", *Cuicuilco*, núm. 49, pp.183-197.

**Báez, Lourdes, Beatriz Moreno et al.**

2005 "Reconfigurando la comunidad. Efectos de la migración entre los hñähñú del Valle del Mezquital", en *Memoria Jornadas del Migrante*, realizadas del 15 al 17 de marzo de 2005, Palacio Legislativo de San Lázaro, México, H. Cámara de Diputados-Secretaría de Servicios Parlamentarios, pp. 31-38.

**Bautista-Aguilar, Natalia**

2009 *Salud mental y cultura. Una aproximación al modelo salud-enfermedad hñähñú*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 167 pp.

**Fournier García, Patricia**

2007 *Los hñähñú del Valle del Mezquital: maguey, pulque y alfarería*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 532 pp.

**Galinier, Jacques**

1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, trad. de Mariano Sánchez y Philippe Chéron México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), 528 pp.

**Goldberg, Alejandro**

2010 "Exploración antropológica sobre la salud/enfermedad/atención en migrantes senegaleses de Barcelona", *Cuicuilco*, núm. 49, pp. 139-156.

**Hamel, Rainer Enrique**

1987 "El conflicto lingüístico en una situación de diglosia", en Héctor Muñoz Cruz (ed.), *Funciones sociales y conciencia del lenguaje. Estudios sociolingüísticos en México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 13-44.

**Langdon, Esther Jean y Flávio Braune Wilk**

2010 "Antropología, salud y enfermedad: una introducción al concepto de cultura aplicado a las ciencias de la salud", *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, vol. 18, núm. 3, pp. 177-185, <[www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/es\\_23.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/es_23.pdf)>, consultado el 26 de enero de 2011.

**Lastra de Suárez, Yolanda**

2006 *Los otomíes, su lengua y su historia*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 526 pp.

**Mato, Daniel**

2009 "Contextos, conceptualizaciones y usos de la idea de interculturalidad", en Miguel Ángel Aguilar, Eduardo Nivón et al. (coords.), *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*, México, An-thropos/Universidad Autónoma Metropolitana (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, núm. 184), pp. 28-50.

**Moreno Alcántara, Beatriz, María Gabriela Garret Ríos et al.**

2006 *Otomíes del Valle del Mezquital. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 52 pp.

**Natera Rey, Guillermina, Fransilvania Callejas Pérez et al.**

2012 “¿Pa’ qué sirvo yo?, mejor me muero’. Hacia la construcción de la percepción de sintomatología depresiva en una comunidad indígena”, *Salud Mental*, vol. 35, núm. 1, pp. 63-70.

**Peña Sánchez, Edith Yesenia y Lilia Hernández Albarrán**

2005 “Principales padecimientos y enfermedades en preescolares del Valle del Mezquital, Hidalgo”, *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XII, pp. 257-276.

**Pérez Tamayo, Ruy**

1988 *El concepto de enfermedad. Su evolución a través de la historia*, México, Facultad de Medicina-UNAM/Conacyt/Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

**Quezada Ramírez, María Félix**

2008 *La migración hñähñú del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos (Antropología Social, núm. 98), 178 pp.

**Salgado de Snyder, V. Nelly, Tonatiuh González et al.**

2007 *La migración México-Estados Unidos: consecuencias en la salud*, México, Instituto Nacional de Salud Pública, 53 pp.

**Sánchez González, A., D. Granados Sánchez et al.**

2008 “Uso medicinal de las plantas por los otomíes del municipio de Nicolás Flores, Hidalgo, México”, *Revista Chapingo. Serie Horticultura*, vol. 14, núm. 3, pp. 271-279.

**Secretaría de Salud-Consejo Nacional contra las Adicciones (SSA-Conadic)**

2006 *Retos para la atención del alcoholismo en pueblos indígenas*, México, SSA-Conadic, 72 pp.

**Tranfo, Luigi**

1974 *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, trad. de Alejandra Ma. A. Hernández, México, Instituto Nacional Indigenista-Conaculta, 365 pp.

# Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual

Hernán Horacio Schiaffini

Instituto de Investigaciones Gino Germani

**RESUMEN:** *A partir de dos eventos registrados etnográficamente en el noroeste de Chubut, en la Patagonia argentina, ofrecemos una reflexión en torno a cómo las relaciones de poder pueden adquirir dimensiones territoriales.*

*Entendemos que determinadas situaciones y eventos son significantes de procesos sociales más amplios, y nos preguntamos acerca del lugar que ocupan. ¿Qué significan y para quién?*

*Sostenemos que los hechos registrados deben ser interpretados tomando como marco de referencia el conjunto de confrontaciones y disputas –históricas y actuales– que atraviesa el pueblo mapuche en esta zona, especialmente las dinámicas de apropiación y defensa territorial. Así, sólo insertas en ese contexto, situaciones aparentemente aisladas revelan sus conexiones con la direccionalidad de los procesos generales de la sociedad.*

*Contrastamos nuestras hipótesis a través de proposiciones elaboradas mediante trabajo etnográfico y análisis de fuentes secundarias, incluyendo datos censales relativos a la concentración de la tierra en la región patagónica.*

**PALABRAS CLAVE:** *confrontación, territorio, apropiación, defensa, signos.*

**ABSTRACT:** *Based on two events recorded from an Ethnographic viewpoint in northwestern Chubut, in the Argentinian Patagonia, we reflect on how power relationships can acquire territorial dimensions.*

*We understand that certain situations and events are significant in the broader social processes and question the place they hold. What do they mean and for whom? We maintain that the events recorded must be interpreted within the overall framework of historic and current confrontations and disputes as a point of reference, which the Mapuche people in the zone are experiencing, especially the dynamics of territorial appropriation and defense. Therefore, solely when inserted into this context do apparently isolated situations turn out to have connections with the directionality of society's general processes.*

*Our hypothesis is contrasted through proposals developed in ethnographic work and an analysis of secondary sources, including census data on land consolidation in the Patagonian region.*

**KEYWORDS:** *confrontation, territory, appropriation, defense, signs.*

## INTRODUCCIÓN

Situaciones en apariencia separadas pueden estar vinculadas. Hechos dispersos, aparentemente desconectados de los grandes fenómenos sociales, pueden ser vistos con otros ojos cuando son puestos en relación con la direccionalidad de los procesos generales de las formaciones sociales.

Acá nos interesa analizar, desde una mirada anclada en el estudio del poder, una variedad de situaciones que atraviesa una porción del pueblo mapuche en la Patagonia argentina, en el noroeste de la provincia de Chubut. Pondremos el énfasis en dos experiencias registradas etnográficamente, sin por ello dejar de lado algunas otras que también aportan a este trabajo. La primera remite al encuentro con una *pedra pintada* en medio de la estepa chubutense. La otra, a los vínculos entre la política y lo sagrado a través de la construcción de un espacio ceremonial.

Nos interesa también observar los lazos existentes entre el territorio y el poder, y cómo ciertos lugares, e incluso ciertos objetos, pueden funcionar como soporte de conjuntos muy complejos de relaciones sociales [Althusser *et al.*, 1969 y Abduca, 2010].

## MARCO HISTÓRICO

El pueblo mapuche se encuentra actualmente distribuido en distintas regiones o provincias, según nos refiramos a Chile o Argentina. Sus mayores concentraciones demográficas se encuentran en la Patagonia chilena [Bengoia y Caniguan, 2011], y en la Argentina hay, según el Censo 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), alrededor de 120 000 personas que se autodefinen mapuches, la mayoría concentradas en las provincias de Neuquén, Chubut y Río Negro.

Se estima que, en Argentina, cerca de 75% de estas personas reside en distintas ciudades, aunque un número difícil de determinar sostiene vínculos estrechos, familiares o económicos con el restante 25% que aún habita en zonas rurales.

Hasta 1879 el territorio patagónico se sostuvo bajo el control de distintas unidades políticas originarias. En ese momento los Estados argentino y chileno iniciaron, de manera simultánea, expediciones militares que tuvieron por objeto desarticular a estos grupos sociales y lograr la ocupación definitiva de los varios millones de hectáreas que controlaban.

En Chile estos procesos recibieron el nombre de *Pacificación de la Araucanía*, y en Argentina *Campañas al desierto*. Las expediciones forman parte

del *momento constitutivo* [Zavaleta, 1990] de estos Estados nacionales y, por ejemplo en Argentina, de las fracciones de clases dominantes vinculadas estrechamente a la exportación de alimentos y materias primas de origen agropecuario. En efecto, la ocupación militar de la Patagonia fue seguida rápidamente por la consolidación del latifundio, que incluyó tanto a terratenientes locales como a capitalistas extranjeros que de inmediato se establecieron en los territorios arrebatados a los pueblos originarios.

La población mapuche corrió otra suerte [Briones y Delrio, 2002]. Algunos consiguieron el reconocimiento de algunas leguas de terreno y pudieron asentarse, aunque generalmente en zonas marginales, con pocos y malos pastos y escasa agua. Otros, después de haber recorrido campos de prisioneros y a veces ser trasladados largos kilómetros, se sumaron a la población de centros urbanos como Bahía Blanca, Viedma, etc. En otros casos los *lof*<sup>1</sup> intentaron reestructurarse utilizando las grietas que podían encontrar en el territorio y en la política [Delrio, 2001]. De esta manera se produjo la sedentarización forzosa de estas poblaciones y se abrió el espacio para nuevas formas de vínculo entre estos grupos y la sociedad criolla.

Por lo tanto, comprendemos que la actual heterogeneidad interna de la población mapuche se explique, además de por sus propias dinámicas intrínsecas, por sus vinculaciones con el resto de la sociedad y el lugar que ocupa en ella. Sus vínculos políticos y sociales actuales se constituyeron y constituyen en dicha interacción.

En la actualidad las comunidades rurales mapuches de Chubut son poblaciones dispersas dedicadas fundamentalmente a la cría de ganado lanar y caprino. También aportan fuerza de trabajo a labores estacionales de la zona, como la construcción y la zafra lanera. Sostienen intrincadas relaciones con diferentes instancias y agencias estatales y con organizaciones no gubernamentales de distinto tipo. Parte de ello es lo que nos interesa analizar acá.

#### CÓMO CONOCÍ LA PIEDRA PINTADA

Cushamen presenta uno de los núcleos de población rural mapuche más importantes de Chubut. Creada en 1899 como “colonia agrícola pastoril” [Aguerre, 2008], la “colonia Cushamen” permitió a muchas familias víctimas de las persecuciones de las “campanas al desierto” reagruparse en

<sup>1</sup> *Lof* es una entidad política y de parentesco. Señala la descendencia de un antepasado común y los lazos que ligan a un conjunto de familias que, habitualmente, viven juntas [Faron, 1997].

torno a la figura de Miguel Ñancuche Nahuelquir, líder que consiguió la entrega de las 125 000 ha que la constituyen [Delrio, 2005a].

No debemos confundir la colonia Cushamen con el departamento del mismo nombre, que es una división administrativa de la provincia de Chubut. Más de 20 comunidades se organizan dentro de este espacio territorial, incluyendo un pequeño poblado de nombre idéntico al de la colonia. Las parcelas se alternan con propiedades privadas de distintas proporciones, entre las que se destaca el complejo de estancias de la Compañía de Tierras del Sud Argentino (CTSA).<sup>2</sup>

Hacia fines de 2011 visité Vuelta del Río, una de las comunidades de la zona, a la que acudía frecuentemente desde hacía varios años. Por esos meses mi familia y yo nos quedábamos en El Maitén, un pueblo cercano de unos 4 000 habitantes. Colaborábamos con una experiencia de radio comunitaria; una radio mapuche, de esa ciudad, llamada Petú Mogeleiñ (Aún Vivimos), junto a amigos y compañeros mapuches y no mapuches de la zona. Al mismo tiempo desarrollábamos actividades de campo con miras a construir materiales para trabajar en nuestra tesis doctoral.

El objeto de nuestro trabajo era analizar las relaciones políticas que se establecían entre el gobierno comunitario indígena y el gobierno municipal. Nos interesaba peculiarmente la acción de los *mediadores* [Auyero, 2001], a quienes entendíamos como piezas fundamentales de la vinculación entre la población rural, los partidos políticos y el Estado. Sospechábamos que las intervenciones municipales —a través del otorgamiento de subsidios monetarios y la circulación de bienes y favores— constituían una forma muy importante mediante la que el Estado y los partidos políticos ejercían influencias despóticas sobre la población indígena.<sup>3</sup>

Hacia fines del año nos reencontramos con Alfredo,<sup>4</sup> un joven poblador de Vuelta del Río a quien conocíamos desde hacía tiempo. Si bien solía acercarse hasta El Maitén (a unos 20 km de distancia), se encontraba ahora cuidando los animales de su familia en el campo de *veranada*.

El campo de *veranada* es un terreno que por lo general se ubica en una zona más alta que aquella en que habitualmente se encuentran los animales y los hogares de las personas. Se utiliza entre los meses de enero a mayo, o sea, en parte de la época del año en que se registran las mayores temperatu-

<sup>2</sup> Complejo que es actualmente propiedad del grupo italiano Benetton. La CTSA reúne en Argentina unas 900 000 ha, constituyéndose como el principal terrateniente del país.

<sup>3</sup> Sin que lo haya demostrado falso, el desarrollo de la investigación se encargó de agregar una buena dosis de complejidad a este primer acercamiento.

<sup>4</sup> Utilizamos seudónimos para todas las personas que se mencionan en este texto.

ras en esta región, y lo habitan solamente las cabras u ovejas hembras, con su pastor. Los animales machos se quedan abajo, en el terreno de *invernada*, y permanecen allí todo el tiempo. Cuando en mayo las hembras bajan de la *veranada* y todo el ganado se vuelve a reunir, rápidamente quedan preñadas, con lo cual se regula la época de parición, que se concentra hacia el mes de octubre.

Alfredo nos invitó a visitar la *veranada*, que no conocíamos, y aceptamos la invitación. Partimos un par de días después, junto a un miembro del colectivo Petú Mogleiñ, dirigente mapuche de la zona. Alfredo nos esperó en su casa para guiarnos.

Mientras ajustaba el recado y cargaba en su caballo algunas cosas que tenía que llevar, nos indicó que en el camino veríamos una *piedra pintada*. Estaba, según dijo, en una trepada, en las estribaciones de una sierra, y era una piedra redondeada y grande situada al margen de la *picada*<sup>5</sup> que recorreríamos.

A mi compañero y a mí nos sorprendió e intrigó la presencia de esta *piedra pintada*, de la que nunca habíamos oído hablar pese a llevar ya tiempo visitando la comunidad. Con doble expectativa, la de conocer la *veranada* de Alfredo y la *piedra pintada* del camino, iniciamos la marcha.

Alfredo iba delante, montado, y nosotros lo seguíamos a pie. Caminamos un buen rato entre coirones y neneos,<sup>6</sup> en una pendiente ascendente. Quien tenga noticia de las “vastedades patagónicas”<sup>7</sup> entenderá cómo se extienden los horizontes en la lejanía. A medida que ascendíamos, el paisaje se abría y las distancias se ampliaban. Llegado un punto de la caminata podíamos divisar, desde lo alto, como manchas blancas diminutas, la casa de Alfredo en la entrada de la comunidad y el puesto sanitario situado al lado, únicas construcciones en toda el área. Luego, la larga línea recta del camino de ripio,<sup>8</sup> que conecta Vuelta del Río con El Maitén y, hacia la otra dirección, el cruce del mismo camino con la única ruta asfaltada de la zona. Después de El Maitén el pueblo más cercano para nosotros era Esquel, a unos 100 km de distancia.

Estábamos a unas dos horas del camino más próximo por el que podría transitar un vehículo de motor. Divisábamos las miles de hectáreas sem-

<sup>5</sup> Una *picada* es un sendero a campo traviesa, consolidado por el solo andar de las personas o los animales.

<sup>6</sup> Arbustos propios del ecosistema de la meseta patagónica.

<sup>7</sup> Existe una vasta literatura en torno al análisis de la Patagonia como un espacio amplio, melancólico y deshabitado. Por ejemplo, Davilo y Gotta [2000] o Rodríguez [2010].

<sup>8</sup> Terracería.

bradas con pinos que son propiedad del Grupo Benetton, también largos kilómetros del río Chubut, que corría debajo de nosotros, y la cordillera de los Andes en el fondo del horizonte.

En ese momento Alfredo nos indicó la *pedra pintada*. Tal cual había dicho, era una piedra sola, redondeada, ubicada al lado de la picada que recorríamos. Tenía una única inscripción vieja, desgastada, casi borrada, en pintura blanca. Decía: “¡Viva Perón!”<sup>9</sup>

### Foto 1

#### La “pedra pintada” de Vuelta del Río. Nótese la inscripción sobre la roca en el margen izquierdo



#### UN NUEVO REWE

*Rewe* en mapuzungún, la lengua mapuche, significa lugar sagrado, o lugar puro [Catrileo, 1998]. Es un espacio ritual extremadamente importante. Cada *lof* debe tener su *rewe*, entre otras cosas porque permite la comunicación entre los seres humanos y entidades de otros planos del cosmos mapuche.

<sup>9</sup> Juan Domingo Perón fue presidente de Argentina en tres oportunidades, entre 1946-1952, 1952-1955 (derrocado por un golpe de Estado) y 1973-1974. Falleció en el ejercicio de la presidencia. Fue fundador y eje del movimiento político y social más trascendente de la historia del país, el “justicialismo”.

Ramos y Delrio [2011] analizaron el intrincado proceso que permitió instalar un nuevo *rewe* en Cushamen, entre finales del siglo XIX y principios del XX, yendo a pedir permiso a los ancestros a Villarrica, en Chile, proceso que refleja la importancia que se le asigna a este espacio. Desplazadas por la violencia militar, una veintena de familias llegaron a Cushamen y se instalaron allí. Junto a conseguir del Estado argentino los títulos que les permitieran disponer de ese territorio legalmente, enviaron una delegación a Villarrica para levantar un *rewe* con el acuerdo y la protección de sus antepasados.

Las “rogativas” mapuches (el *Ngellipún*, *Nguillipún* o *Llellipún*, denominación que varía según la zona) y su principal ceremonia ritual, el *Kamarikún* (nombre que recibe en nuestra zona) o *Nguillatún* (como se lo llama en la mayor parte del territorio mapuche, tanto en Chile como en Argentina) se realizan en torno al *rewe*. Este espacio es, por lo tanto, crucial en términos de la espiritualidad y el sostenimiento de los lazos intra e intercomunitarios.

El *rewe* es, en su aspecto externo, un espacio circular y a cielo abierto, en cuyo centro se ubican, en nuestro caso, una serie de cañas dispuestas en hilera.<sup>10</sup> A las cañas del centro, las más altas, se les ata en el extremo una bandera. Las demás se ubican a la derecha e izquierda de éstas, en orden de altura descendente.

Las cañas no se mantienen todo el año “plantadas”,<sup>11</sup> sino que se instalan en las ocasiones específicas en que va a ser utilizado el *rewe*. Al término de cada ceremonia el espacio es desmantelado, siguiendo un protocolo específico de pasos rituales, semejantes a los que se siguieron al armarlo.

El sitio en que se instala debe ser lo suficientemente abierto como para recibir los primeros rayos del sol, puesto que ello forma parte importante de las ceremonias en las que interviene. El terreno debe ser cuidado y mantenido, aun cuando el *rewe* no esté en funciones. Se cierra para que no entre el ganado y se cuida. En ocasión ritual, para mantener limpia la zona, pero no ya de basuras sino también de seres sobrenaturales indeseados, se practica el *awn*,<sup>12</sup> que consiste en un recorrido, a veces a caballo, alrededor del espacio circular del *rewe*. Esto permite, simultáneamente, expulsar a los

<sup>10</sup> Hay otros tipos de elementos que ocupan el centro del *rewe*. Sabemos que en otras regiones se utiliza una especie de escalera de madera que la *machi* usa para subir, quedando situada a mitad de camino entre la tierra y el cielo. En nuestra zona nunca hemos visto *rewe* como éstos, y sí los de cañas.

<sup>11</sup> El verbo “plantar” se utiliza a veces para describir la erección de las cañas del *rewe*, dado que hay que clavarlas en la tierra.

<sup>12</sup> *Awn* es también el nombre del ritual mortuorio mapuche, pero no debemos confundirlo con la práctica que nosotros mencionamos, aunque evidentemente están vinculados [Faron, 1997].

*pu newén*<sup>13</sup> “negativos” y atraer a los que sostienen una relación armónica con el *che* (el humano).

La palabra *newén* designa una energía vital propia de todas las cosas, animadas o inanimadas. El mundo mapuche se basa en un equilibrio circular de estas energías. Algunas están ligadas a lo solar, lo caluroso y lo diurno, mientras que otras se vinculan a lo nocturno y lo frío. Las unas son condición de las otras, y predominan cíclicamente en el año, estando todas sus direcciones orientadas por la circulación del Sol. Cuando el Sol está alejado de la Tierra —o sea, en los meses que van de diciembre a julio— se hace evidente en la *mapu* (la Tierra) el predominio de los *pu newén* fríos sobre los calientes. En cambio, cuando desde el solsticio de invierno el Sol comienza a acercarse a la Tierra, la presencia de los *pu newén* vinculados a lo caluroso comienza a acrecentarse.

Desde algunas perspectivas se suele interpretar que los *pu newén* “nocturnos” son “malvados”, haciendo de esta dualidad mal/bien uno de los ejes centrales de las formas mapuches de clasificar (por ejemplo, esto se ve con claridad en el trabajo de Grebe, Pacheco y Segura [1972]. Dicha visión se fundamenta en que el contacto de las personas con algunos de estos *pu newén* puede ser peligroso, y resultar en enfermedades.

Nosotros consideramos, sin embargo, que esto no se debe a una “maldad” intrínseca de estas energías vitales, sino a la falta de un desarrollo armónico de la relación de estas energías con las personas. O bien, a la falta de *conocimiento* de las personas, que las hace actuar de maneras inadecuadas, poniéndolas en peligro.

En un *rewe*, sin embargo, sólo los *pu newén* “benéficos” tienen lugar. Los antepasados se hacen presentes, las rogativas y las ofrendas ascienden hasta ellos y hasta los demás habitantes de la *wenu mapu*, la “tierra de arriba”. Nada malo puede aparecer en un *rewe*, puesto que si la ceremonia está bien hecha y las normativas se han respetado, se garantiza que la comunicación establecida sea con antepasados benévolos y con *pu newén* que sostienen una relación armónica con el ser humano.

Sumado a esto, el *rewe* tiene una función política. En torno a este espacio se articula el *lof* y se actualizan los lazos con su linaje mítico. En tiempos previos a las campañas militares de Chile y Argentina contra los mapuches, las alianzas entre los *lof* tomaban como referencia a los *pu rewe* a la hora de conformar entidades supracomunitarias.

<sup>13</sup> Los *pu newén* no son, en sí mismos, buenos o malos, simplemente son. Sin embargo, algunos de ellos pueden ser peligrosos para las personas. Por eso se intenta evitar que éstos se acerquen al *rewe*.

Cuando se realizan ceremonias en torno al *rewe*, los y las participantes se ubican en una *ramada* cercana. La *ramada* es una construcción precaria hecha de postes de madera y techo de nylon, o de lo que haya a mano, que sirve para comer, cocinar, tomar mate, charlar y dormir. Cuando es el momento de alguna acción ceremonial propiamente dicha, todos salen de la *ramada* y entran al *rewe*. Al *rewe* se debe entrar siempre por la derecha, y hay que mantener ese sentido de circulación para todo. Se *purruquea* (se baila) en esa dirección y, si es necesario, hay que dar toda la vuelta para poder salir. Esto se debe a que, dentro del *rewe*, se reproduce el movimiento del Sol alrededor de la Tierra y del Universo en general que, para los mapuches, va de derecha a izquierda.

Una vez listo el lugar e iniciada la ceremonia, el *rewe* funciona como un puente de comunicación con ciertas regiones del Universo ubicadas por encima de la Tierra. Hay cinco plataformas (cinco “cielos”) superpuestas encima de la *mapu* (Tierra) [Foerster y Gunderman, 1996]. El *rewe* vincula la *mapu* con el plano en que habitan los antepasados. ¿Podríamos imaginar este espacio de conexión como un cono que se eleva desde el suelo, uno de cuyos extremos es el *rewe*, y el otro que se pierde en los cielos?, ¿y que dentro de éste circulen, en sentido ascendente y descendente, siempre hacia la derecha, mensajes, energías y conocimientos?

Hecha esta introducción, podemos narrar brevemente otra experiencia de campo vivida en las cercanías del municipio de El Hoyo. Esta zona también es parte de la provincia de Chubut, pero a diferencia de El Maitén y Vuelta del Río, ubicadas en estepas semidesérticas, está enclavada en una zona de bosques y lagos de montaña con mucha vegetación y agua.

Un poblador de la zona y su familia reivindicaron su pertenencia mapuche. Esto sorprendió a algunos de sus vecinos, quienes no los consideraban de tal modo, y se mostraron extrañados. Hacia octubre de 2010 (o sea, meses antes de que me enseñaran la *pedra pintada*) el colectivo radial Petú Mogeleiñ, junto con este *lof*, varias personas de Vuelta del Río y otras radios FM locales (que habían estructurado una *Red de Comunicación Campesina e Indígena*), organizaron un evento en el territorio de la comunidad en cuestión. Se trataba de una “radio abierta”, con ocasión del aniversario del 12 de octubre de 1492, en la que participaron personajes y artistas locales. Se montó un escenario en el campo de la familia, cercano a la casa, y se invitó por medios diversos a todo el que quisiera concurrir para escuchar música y pasar el rato.

Pero la reunión de los organizadores y la llegada al lugar habían comenzado el día anterior, con el arribo de los miembros del Petú Mogeleiñ y los habitantes de Vuelta del Río. Parlamentando en el lugar, se hicieron los preparativos para el día siguiente.

Se convino en la importancia de iniciar toda la serie de eventos con una *rogativa*, el *Ngellipún*, que empieza antes de que salga el Sol y tiene su apogeo cuando los primeros rayos llegan al *rewe* y a las personas. Pero este *lof* no tenía, aún, *rewe*.

*Lonko* significa “cabeza” en mapuzungún. Designa al líder o referente político del *lof*, y es quien, en nuestra zona, se encarga de *levantar* las ceremonias. El jefe de familia ocupaba este rol. Se procedió, entonces, a plantearle el problema.

Se eligió un lugar, se limpió el terreno y se lo preparó para la ceremonia *plantando* las cañas al son del *ñorquín*, el *kultrún* y la *trutruca*.<sup>14</sup> El *lonko* del *lof* recién reivindicado fue advertido de que en esa zona ya no podrían pastar los animales, y que ese sitio debía ser cuidado especialmente.

El protocolo para “limpiar” el terreno y transformar una superficie de césped vulgar en un espacio sagrado y puro se siguió meticulosamente.

Finalmente se plantaron las cañas, y varias banderas mapuches flamearon en sus extremos. Se desarrolló la ceremonia, se ofrendó, se *purruqueó* y, hacia el mediodía, se finalizó y se desmontó el *rewe*. Es decir, la erección del espacio sagrado, el desarrollo de la ceremonia y el desarmado del sitio tuvieron lugar *antes* de que llegara el público invitado al evento político-cultural que se desarrollaría a continuación.

La ceremonia no fue pública, pero tuvo gran importancia. Cuando, horas después, comenzó el evento político-cultural, se le mencionó varias veces y las menciones fueron transmitidas en directo, por radio, a diferentes ciudades. Se recalcó la importancia de que hubiera un nuevo *rewe* en el territorio.

Durante todo el día los perros que intentaron dirigirse hacia donde habían estado las cañas del *rewe* para alimentarse de los restos de *muday*<sup>15</sup> que se habían ofrendado allí, fueron concienzudamente apedreados. A los niños no se les permitió jugar al fútbol en esa zona y el público que acudió al evento fue deliberadamente ubicado a un lado de donde se había desarrollado el *Ngellipún*. O sea, aunque el ritual ya había finalizado, el espacio en que había tenido lugar siguió recibiendo un tratamiento particular.

<sup>14</sup> Todos instrumentos musicales. El *ñorquín* y la *trutruca* son instrumentos de viento. El *kultrún* es un tambor ceremonial.

<sup>15</sup> Bebida alcohólica semejante a la chicha, elaborada con base de fermento de maíz. El *muday* que se utilizó aquí, sin embargo, no se bebía, e incluía yerba mate. Sólo se empleó para ofrendar al fuego y al pie de las cañas, no como alimento. Sin embargo, como incluía granos de maíz, era tentador para los perros.

El escenario, montado sobre un carro para bueyes, fue cubierto con banderas, carteles y consignas. Se ubicaron micrófonos y dos dirigentes mapuches oficiaron como presentadores, dando lugar a las palabras de personajes y músicos especialmente invitados y a todo quien quisiera decir algo. El que sabía, o podía, habló en *mapuzungún*. Acudieron familias de Vuelta del Río que habían sufrido desalojos, miembros de comunidades que estaban en proceso de recuperación de su territorio, jóvenes mapuches obreros de la construcción y habitantes de las periferias de El Bolsón o Lago Puelo.<sup>16</sup>

Antes de irse, uno de los dirigentes le regaló al *lonko* del *lof* una de las banderas que había flameado en las cañas. Le dijo que la cuidase, y que cuidase el lugar del *rewe*. Que ahora había que hacer el par.<sup>17</sup>

Así quedó erigido, en un lugar en que antes no lo había, un nuevo *rewe*.

#### HACIA UNA INTERPRETACIÓN CONCEPTUAL

El análisis de situaciones como las que presentamos requiere precisiones metodológicas y conceptuales. En este apartado intentaremos exponer sintéticamente las que adoptamos aquí.

En primer lugar debemos considerar las relaciones que estos casos o situaciones sostienen con la *totalidad social*. Trabajos clásicos como los de Gluckman (1958) ya nos advertían sobre la importancia de estos vínculos. El sentido de determinados hechos sólo puede ser interpretado a través de su referencia a los procesos sociales generales. De otro modo, correríamos el riesgo de correlacionar incorrectamente ciertos fenómenos, hipostasiar algunos o minimizar otros. Es un logro clásico de la antropología haber destacado esta importancia de la *totalidad*.

Para lo que nos ocupa aquí, esto quiere decir que debemos relacionar las situaciones que hemos narrado con el contexto general en el que se producen y existen, lo cual posteriormente intentaremos hacer.

En segundo lugar, y también a manera de precaución metodológica, debemos distinguir entre las representaciones de los actores que participen de estos procesos y la interpretación conceptual que se construye a través de la investigación. Es decir, una cosa son las formas en que los participantes imaginan las relaciones en que están insertos (lo que *dicen*

<sup>16</sup> Ciudades cercanas a la comunidad en la que se registraron estos hechos.

<sup>17</sup> Desde la mirada mapuche, si las cosas no son pares, están incompletas. Si se hizo un *Ngellipún*, lo conveniente es hacer otro al año siguiente, o lo antes posible. De hecho, lo perfecto sería hacerlo cuatro veces.

que son y hacen, y lo que creen que son y hacen), y otra cosa es el lugar concreto que ocupan en ese entramado de relaciones (que señala *lo que los actores hacen, pero no dicen, o lo que hacen sin saberlo*).

Profundicemos el ámbito de lo conceptual. Nos interesa interpretar las situaciones que presentamos desde el análisis de la dimensión del poder. Esto nos sitúa directamente en el campo de las confrontaciones.

Una confrontación se produce a partir del ejercicio de la *defensa*. Cuando un grupo intenta expropiar a otro del control de algún tipo de elemento o recurso (material o inmaterial), se generará un conflicto si el grupo agredido se *defiende*. De lo contrario sólo hay ocupación, o apropiación. Este esquema, estructurado por Clausewitz para su teoría de la guerra, ha sido retomado y reelaborado por algunas corrientes de la sociología argentina [Marín, 1995, 2002 y 2008]. Se sintetiza diciendo que el conflicto nace de la *defensa*.

Como se ve, este esquema de la confrontación remite rápidamente a otra serie de conceptos. Para hablar de apropiación y defensa, por ejemplo, es necesario hablar de *territorio*. El territorio es, en esta visión, la expresión socializada de la dimensión espacial, pero socializada de un modo particular: a través del ejercicio del poder. El territorio se delimita, en primera instancia, por el poder; y es, en este sentido, el producto de las confrontaciones presentes y pasadas.

No queremos decir con esto que el conflicto sea el *único* determinante de la construcción del territorio. Diversas instancias participan de estos procesos: el trabajo, la esfera espiritual o los lazos de parentesco constituyen importantes entramados a través de los que se produce la apropiación territorial. Sin embargo, lo que sugerimos es que el conflicto y la defensa son sus formas *predominantes*, y todas las otras instancias resultan ordenadas a través de aquéllas. De hecho, el trabajo, la espiritualidad y el parentesco, en tanto atravesados por el poder, pueden perfectamente expresarse como el escenario de las disputas en cuestión. Así, el conflicto y la defensa pueden manifestarse a través del ritual, la familia o el ganado.

Teniendo estos elementos en cuenta podemos preguntarnos, entonces, ¿qué es lo que expresan hechos como encontrar en medio de la estepa patagónica una *pedra pintada* que grita “¡Viva Perón!”, o la construcción de un lugar sagrado, la erección de un *rewe*, donde antes no lo había? ¿Pueden estas situaciones ser leídas como parte del proceso del poder? Si la respuesta a la segunda pregunta fuera afirmativa, cabría preguntarse, entonces, qué significan estos hechos, si son hechos aislados o si guardan algún vínculo entre sí.

Intentamos retomar, así, una pregunta de Lévi-Strauss, evaluando la posibilidad de analizar a los objetos en tanto signos.<sup>18</sup> Si un signo es “algo que reemplaza a otra cosa para alguien”, dice Lévi-Strauss: “¿qué reemplaza, entonces, un hacha de piedra, y para quién?” [2006: 15]. Pues bien, podríamos decir nosotros: ¿qué reemplaza el *rewe*, qué reemplaza la *piedra pintada*?

#### LAS CONFRONTACIONES EN EL TERRITORIO

Dijimos que las confrontaciones son la base sobre la que se sedimentan y automatizan ciertos procesos sociales. Ya adelantamos, en las primeras páginas de este texto, el origen de la estructura territorial de la región que reseñamos: la guerra, la expropiación de los grupos sociales originarios por parte del Estado y la clase terrateniente de Buenos Aires, en alianza con capitales ingleses y de otros orígenes diversos.

Actualmente el latifundio sigue teniendo una presencia central en el ámbito rural patagónico, y también en el noroeste de Chubut específicamente. De este modo, y para contextualizar las problemáticas territoriales de las comunidades mapuches, cabe reseñar la estructura agraria de la región en cuestión.

Para ello revisamos información estadística relativa a las explotaciones agro-ganaderas en la Patagonia argentina. Trabajamos sobre datos del Censo Nacional Agropecuario del año 2002, agrupando a las Explotaciones Agropecuarias (EAP) en tres grandes grupos, según su extensión, para las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. El primer grupo, el de las explotaciones de menor tamaño, incluye las unidades de hasta 500 ha, el segundo agrupa a aquellas que tienen de 500 hasta 10 000 ha y el tercero a las que tienen más de 10 000 hectáreas.

Los resultados que arrojan estos cálculos se ilustran en la gráfica 1. Sobre un total de casi 56 millones de ha, las explotaciones de mayor tamaño (superiores a 10 000 ha) reúnen cerca de 39 millones, representando una cuota ínfima de productores: 1 665 sobre un total de 13 771.

Pero expresémoslo en porcentajes para la provincia que nos interesa, Chubut, a fin de hacer más claras las cifras que hemos construido.

<sup>18</sup> Según la definición de Peirce por la cual un signo es “aquello que reemplaza alguna cosa para alguien” [Lévi-Strauss, 2006: 15].

**Gráfica 1**  
**Cantidad y superficie de las explotaciones agropecuarias (EAP)**  
**en la Patagonia argentina (por provincia)**

	0 a 500 ha		500 a 10 000 ha		Más de 10 000 ha		Total	
	Cantidad de las EAP	Superficie de las EAP	Cantidad de las EAP	Superficie de las EAP	Cantidad de las EAP	Superficie de las EAP	Cantidad de las EAP	Superficie de las EAP
<b>Neuquén</b>	1 855	75 568.6	284	637 733.3	59	1 432 397.8	<b>2 198</b>	<b>2 145 691.7</b>
<b>Río Negro</b>	4 429	208 296.3	2 250	7 916.0 789.5	356	6 591 383.9	<b>7 035</b>	<b>14 716.0 469.7</b>
<b>Chubut</b>	1 304	136 189.0	1 685	6 467.0 649.6	585	12 601.0 422.6	<b>3 574</b>	<b>19 205.0 261.2</b>
<b>Santa Cruz</b>	60	2 256.7	219	1 570.0 971.0	665	18 310.0 698.5	<b>964</b>	<b>19 883.0 926.2</b>
<b>Total</b>	<b>7 648</b>	<b>422 306.6</b>	<b>4 438</b>	<b>16 593.0 314.4</b>	<b>1 665</b>	<b>38 935.0 902.8</b>	<b>13 771</b>	<b>55 951.0 348.8</b>

Fuente: elaboración propia sobre datos del Censo Nacional Agropecuario 2002, Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC).

En Chubut, sobre 3 574 EAP delimitadas, 1 304 (36% del total) son menores a 500 ha. Representan menos de 1% del total de la superficie de las EAP. Las que van de 500 a 10 000 ha suman 1 685 (o sea 47% del total). A este segmento le corresponde casi 34% del territorio.

Por su parte, el sector de más de 10 000 ha suma apenas 585 explotaciones, o sea 16% del total, pero concentra cerca de 66% del total de la superficie de las explotaciones agropecuarias (EAP).

Esto significa que las comunidades mapuches patagónicas, y específicamente las del noroeste de Chubut, conviven junto a unidades productivas con un altísimo grado de concentración de la tierra. Pero esto, a pesar de ser desde hace más de cien años la principal configuración del territorio en la región, no es todo.

A partir de la década de 1990 se empezaron a desarrollar nuevos procesos, los que se han acelerado notablemente en los últimos años. Proyectos mineros a cielo abierto, forestaciones de especies exóticas que abarcan muchos miles de hectáreas, desarrollos turísticos de gran magnitud y especulaciones varias en torno al siempre creciente precio de la tierra se superponen constantemente sobre las poblaciones indígenas y no indígenas de la zona.

## DEFENSA Y CONFRONTACIÓN EN LA ACTUALIDAD

Haciendo específica referencia al espacio territorial que acá nos interesa, el noroeste de Chubut, podemos rastrear confrontaciones de distintos tipos y grados que involucran a comunidades indígenas, Estado y empresarios, muchas de ellas vinculadas a procesos “nuevos” como los que estamos mencionando: minería de oro y plata a gran escala, explotaciones petroleras, explotaciones forestales, desarrollos turísticos y especulación inmobiliaria [Schiaffini, 2004; Aranda, 2010 y Tozzini, 2006]. Estos procesos “nuevos” son, en buena medida, emergentes locales de algunas grandes transformaciones globales, vinculadas a la actual inserción de América Latina en el mercado internacional y las dinámicas macroeconómicas a nivel mundial.

Presentamos un somero listado de conflictos que han tenido lugar de 15 años a esta parte. No pretendemos, de ninguna manera, ser exhaustivos, sino identificar algunos procesos presentes en nuestra región.

**Año 2000.** Recuperación territorial en Futa Huao (“Cañadón Grande”), posiblemente la primera recuperación organizada de Chubut. Un terrateniente había alambrado un campo que la comunidad mapuche había habitado desde su refundación a principios del siglo xx (de hecho, había un cementerio, el espacio del *rewe* y una escuela abandonada en el lugar). Después de desalambrar y confrontar con la policía, el espacio se sostiene y la comunidad ha recuperado una buena parte del lugar que reclamaba.

**Año 2001.** La comunidad Huisca Antieco, de Alto Río Corinto, al sur de Esquel, rechaza las actividades inconsultas que la empresa minera Meridian Gold desarrollaba en su territorio. Meridian buscaba oro y plata. A través de una acción de amparo lograron suspender los trabajos de la compañía.

**Año 2002.** La familia Curiñanco-Rúa Nahuelquir recupera un lote de unas 500 hectáreas en el paraje Leleque. La Compañía de Tierras del Sud Argentino (CTSA), propiedad del grupo Benetton, pide el desalojo, el cual se hace efectivo meses después.

**Año 2003.** La población de la ciudad de Esquel rechazó la instalación de un emprendimiento minero de oro y plata propuesto por la canadiense Meridian Gold, a través de un plebiscito que reveló que 81% de los votantes se oponen a la mina. El proceso abarcó varios meses previos (y continúa hasta el día de hoy) dando lugar a grandes movilizaciones.

**Año 2003.** La CTSA constituye la Minera Andes, una compañía minera que pide la concesión de algunos yacimientos ubicados dentro de su propia estancia. Esto afectaría a varias comunidades de Cushamen.

**Año 2003.** La familia Fermín, de la comunidad mapuche Vuelta del Río, es violentamente desalojada. Los policías intervinientes derriban su casa y destruyen su huerta. La disputa era con un terrateniente del lugar que reclamaba la propiedad del campo donde residían. La familia recibe grandes muestras de solidaridad y apoyo, y se desarrollan acciones de protesta en su favor.

**Año 2004.** Destituyen a José Óscar Colabelli, el juez que ordenó el desalojo de la familia Fermín, por irregularidades vinculadas a ese proceso.

**Año 2005.** La comunidad Motoco Cárdenas, de Lago Puelo (vecina de la comunidad que construyó el espacio sagrado que hemos descrito más arriba), realiza actividades en conjunto con otras comunidades mapuches que acuden desde distintos puntos de la provincia. Al finalizar éstas, una movilización llega hasta el municipio y toma el edificio. Motoco Cárdenas arrastraba un conflicto con la municipalidad, la cual no reconocía su existencia y señalaba a los ocupantes como ilegales en tierras fiscales. Incluso, pocos años antes, se registraron “accidentes” sospechosos donde dos ancianos miembros de la comunidad perdieron la vida.

**Año 2006.** Se sanciona la Ley nacional 26 160, que inhibe los desalojos a comunidades indígenas en tanto no se realice un relevamiento que permita identificar qué partes del territorio están ocupadas y cuáles no. A partir de aquí comienzan las tareas de relevamiento, las cuales no han concluido.

**Año 2007.** Con la organización y participación de varias organizaciones mapuches, entre las que se destaca la “11 de octubre”, se recupera el predio Santa Rosa de manos del grupo Benetton. La familia Curiñanco-Rúa Nahuelquir vuelve a establecerse en el lugar y se conforma la comunidad Santa Rosa-Leleque.

**Año 2008.** La familia Larenas, vecina de la comunidad que tomamos como referencia empírica, sufre presiones de desalojo de parte del mismo particular que afecta a nuestro caso. El poder judicial le da la razón al empresario y pide que se desocupe el terreno.

**Año 2010.** Reponen en sus funciones al juez Colabelli al determinar que el jury que lo destituyó se había conformado de manera irregular.<sup>19</sup>

**Año 2010.** Alarma en El Maitén y Vuelta del Río por exploraciones petroleras de parte de la empresa china Oxi. Se organizan eventos de información y alerta.

---

<sup>19</sup> Quienes componen el *jury* deben tener al menos 12 años de experiencia en el poder judicial chubutense, requisito que uno de los jueces integrantes no cumplía, <<http://www.elpatagonico.net/nota/87783/>>, consultado el 15 de abril de 2013.

**Año 2011.** La familia Caño, de Buenos Aires Chico, paraje próximo a El Maitén, se enfrenta con el municipio y la provincia debido a que intentan desarrollar un centro de esquí y un refugio en terrenos que la comunidad señala como propios. Se cruzan acciones judiciales y los trabajos se detienen.

Este resumen incluye algunas confrontaciones que involucran a la población mapuche, el Estado y las empresas en sólo dos departamentos del noreste chubutense: Cushamen y Futaleufú. Podríamos encontrar muchos más indagando allí, y si ampliáramos el foco hacia otras regiones de la provincia, los casos se harían decenas.

Lo que podemos identificar son, por un lado, las maneras en que las confrontaciones pasadas se han estructurado para consolidar una configuración territorial que implica un muy alto grado de concentración, cosa que veíamos a través de la tenencia de la tierra y los dispares tamaños de las unidades productivas. Y por el otro, el surgimiento de nuevos procesos expropiatorios que se ciernen sobre los territorios que restan bajo control indígena y campesino. Cuando decimos que es necesario tener un panorama sobre la *totalidad* para comprender las acciones que encaran comunidades u organizaciones, a lo que nos referimos, justamente, es que es en este contexto, donde se vive presión constante y expropiación consolidada, en el cual debemos interpretar, por ejemplo, la erección de un *rewe*. No queremos decir con ello que deba trasladarse mecánicamente la causalidad, explicándose, por ejemplo, una recuperación territorial mediante un proceso histórico centenario, porque complejos sistemas de mediaciones operan entre las tendencias generales de la sociedad y los casos particulares. Pero abstraer esas acciones del contexto de la *totalidad* implica renunciar a articular los fenómenos concretos con sus causas estructurales.

“¡VIVA PERÓN!” EN LA POLÍTICA MAPUCHE

Que Alfredo nos hubiera mencionado a la roca con aquella inscripción política como una *pedra pintada* habla claramente de un humor corrosivo y de su intención de gastarnos una broma. Que, técnicamente, la *pedra pintada* fuera también una *pintura rupestre* es un detalle que da lugar a muchas especulaciones y sugerencias.

No haremos aquí la sociogénesis de la inscripción por cuestiones de espacio y porque no nos interesa como detalle micropolítico, sino como arista de un proceso más amplio. Pero podemos ensayar ciertas lecturas en torno a esta presencia en los campos de Vuelta del Río.

La *piedra pintada* está lejos de ser la única referencia a la figura histórica de Perón que encontramos en estas latitudes. Algunos años antes, en otra comunidad cercana a las ciudades de José de San Martín y Gobernador Costa (también en Chubut), tuvimos otro encuentro. Visitábamos al *lonko* y vimos que en las paredes de su casa de adobe tenía colgadas algunas fotografías familiares (relativamente nuevas, pero tomadas al estilo antiguo, con tonalidades sepia y formato ovalado), un calendario de la ONG internacional *Save the Children* (que había recorrido la zona pocos meses antes aportando ayuda a algunas familias víctimas de una inundación) y un retrato de Perón: “¿Sabe quién es?”, me preguntó el *lonko*. “Sí, claro, Perón”, respondí. Asintió con la cabeza: “Sí, hizo mucho por los indígenas”.

Las razones de esta estima por la figura de Perón son variadas.<sup>20</sup> Delrio [2005b] registró algunos comentarios parecidos en la misma región. Por ejemplo:

A mí me aprovecharon mucho [...] los patrones me joderían en aquellos años. Nos cobraban hasta la cama, nos cobraban la pieza... le cobraban la luz, aunque tendía en un cuero uno, igual le cobraban el cuero que tendía, le cobraban la luz, le cobraban la pieza, le cobraban la... la cama, aunque tienda puro cuero uno, le cobraban todo el cuero que tendía, cuando vino Perón, ahí mejoró, cuando ya fue entrado Perón, ahí era... finado Perón ayudó mucho, no me cobraba ni una cosa. (Agustín Sánchez, Esquel, Chubut, febrero de 2004) [Delrio, 2005b.]

### Y también

[...] [la gente] contenta, contenta, alojar al campo, todo. Contenta de dar su voto a Perón, contenta, contenta. Ya habían valido los frutos, imagínese usted, ya los rurales le habían aumentado el precio, le habían hecho buenas comodidades, entonces, quién no iba a votar a Perón. ¿No es así? Claro, ya usted tenía sus derechos, si el patrón lo maltrataba, usted tenía sus derechos donde irse a quejar. Porque estaba enfermo y... ¡Tomá la puerta y andá a curarte! No, usted si iba, le hacía trabajo de previsión, y no, tenía que curarlo el patrón y no quitarle el tra-

<sup>20</sup> Señalemos, solamente, que la sanción del Estatuto del Peón Rural, en 1949 (durante el primer gobierno de Perón), fue una importante medida para todos los que trabajaban en tareas de campo (sobre todo en una zona donde grandes estancias requieren mano de obra local y estacional para desarrollar sus actividades). También se produjeron, en tiempos del primer gobierno peronista (1946-1952), algunas restituciones territoriales, como las que reseña Delrio [2005b] para el Boquete Nahuelpan, cerca de la ciudad de Esquel.

bajo. Así qué no iba a estar contento así, imagínese. (Atilio Donati, Cushamen, Chubut, enero de 2003.) [Delrio, 2005b].

Las referencias siguen apareciendo. Tomando un texto autobiográfico de Nora Traill, esposa de un gerente general de la Compañía de Tierras del Sud Argentino (que ahora es del grupo Benetton, pero hasta 1991 dependía todavía de los capitales ingleses que la fundaron en 1891), hallamos a Perón en el *camarucu*<sup>21</sup> de Cushamen.

Se permitía pero no se alentaba la presencia de extraños en este camarucu. En esa ocasión había una o dos personas ajenas a la tribu, además de nosotros. Uno de ellos era un sacerdote católico que nos explicó el significado de los distintos rituales. Hizo mucho hincapié en el sentido religioso subyacente, la invocación de un espíritu superior. Se enojó mucho cuando nos contó que durante el gobierno de Perón se había colocado una fotografía del presidente en las cañas que, a juicio del sacerdote, correspondían al altar [Traill, 2005: 110].<sup>22</sup>

La presencia de Perón en el *rewe* es muy significativa, y revela la importancia que se le atribuía al presidente: el espacio de las cañas, como vimos, es un ámbito sagrado sobre el que se ruega, se ofrenda y se establece comunicación con los ancestros, los *ngen* y los *pu newén*. Colocar allí el retrato, cosa que sí le creemos al sacerdote y a Nora Traill, se hizo, y *ponerlo en un lugar donde sólo lo bueno puede estar* habla del tipo de valoraciones que se asocian a su figura. ¿Por qué estaba allí? O mejor: ¿para quién estaba allí?<sup>23</sup>

Otro ejemplo de interpenetración entre el peronismo y lo sagrado más cercano en el tiempo lo encontramos en 1996. Aquí no está dirigido hacia

<sup>21</sup> El *camarucu* o *Kamarikun* es la mayor ceremonia ritual del mundo mapuche en el noroeste de Chubut. Se desarrolla en torno al *rewe*, dura unos cuatro días y expresa en múltiples niveles las relaciones entre las personas, la comunidad y el mundo "extranatural".

<sup>22</sup> Nora Traill era la esposa de Charlie Mackinnon y habitó las estancias Pilcaniyeu, El Maitén y Leleque, todas de la C.T.S.A. Los artículos que componen su librito se publicaban en el *Buenos Aires Herald*, periódico porteño que se imprimía (y se imprime) en inglés. Por lo que podemos calcular, el *camarucu* que Nora Traill describe tuvo lugar durante la década de los setenta, antes, durante o (menos probable) después del tercer gobierno de Perón.

<sup>23</sup> También podríamos preguntarnos, con todo derecho, qué hacía en el *camarucu* la propia Nora Traill.

Perón mismo, sino hacia otro personaje notable del justicialismo, Carlos Saúl Menem, el entonces presidente de la nación.<sup>24</sup>

Menem y parte de su gabinete visitaron Cushamen y fueron recibidos por los líderes mapuches locales, quienes realizaron una rogativa que se televisó [Ramos, 2005].<sup>25</sup> Los debates fueron varios, y las interpretaciones cargadas de prejuicios y lugares comunes estigmatizantes, como podemos verificar en algunas notas periodísticas del momento:

Montado sobre un caballo criollo, tordillo, llamado Pehuén, el jefe de Estado ingresó a Cushamen escoltado por un centenar de jinetes mapuches portadores de la Bandera Nacional y la de ese pueblo aborigen, que lleva los colores azul, blanco y amarillo con una reproducción de una flecha negra en el centro [...].

El presidente compartió el palco con el anciano mapuche Demetrio Miranda, quien pronunció un breve discurso en su lengua.

Menem dijo estar contento de volver al país real que me vio nacer [sic] y expresó: En 1989, cuando llegamos al gobierno, la Argentina estaba en el puesto número cien en el concierto de las naciones del Mundo, y en 1996 ya está en el puesto diecisiete. Este presidente quiere prometer que cuando termine su mandato el país estará, como en 1995, entre las diez mejores naciones de la Tierra.

Durante el acto se firmaron varios convenios. Entre ellos el que pondrá en marcha la verificación de ocupación de tierras en las colonias aborígenes para proceder a la mensura de los lotes fiscales y entregar los títulos de propiedad. [La Nación, 26 de octubre de 1996].

Y también

BARILOCHE (Enviado especial).- Carlos Menem llegó ayer al galope al pueblo mapuche de Cushamen, montando un caballo blanco y envuelto en un poncho tehuelche. Marchaba al frente de un centenar de jinetes indios que habían ido a buscarlo al pie del helicóptero. En Cushamen, Menem fue recibido con el rango de "cacique mayor" y los ancianos de la tribu rezaron al Padre Grande, Futa Chao, para que el Presidente "se llene de sabiduría y reciba la fuerza mapuche". Menem y los mapuches estaban locos de contentos. El Presidente, porque tantos halagos le hacían *olvidar*,

<sup>24</sup> Menem fue presidente en 1990-1996 y 1996-2000. Representante de la rama derecha del justicialismo, fue el introductor de algunas de las principales reformas neoliberales en Argentina.

<sup>25</sup> Yo llegué a vivir a la Patagonia apenas dos meses después de este evento y aún lo comentaban en la ciudad de Esquel. Gente que conocí había viajado en los colectivos que habían partido desde allí para hacer una excursión de dos días y participar en el acto.

al menos por un rato, la *pelea con el ex ministro Domingo Cavallo* y otras noticias que lo tienen preocupado y con pocas ganas de hablar con los periodistas. Y los indios, porque a partir del mediodía de ayer se convirtieron en *dueños legales* de las tierras que ocupan desde siempre [Clarín, 26 de octubre de 1996. El resaltado es del original].

No podríamos analizar estos hechos sin tener en cuenta el contexto y la historia de este territorio y su población ¿Acaso no están los actores participando activamente de las confrontaciones en que están envueltos, tomando decisiones políticas (acertadas o no)? Esta escenificación no puede ser leída quitando del marco del análisis el Plan Nacional de Regulación de Tierras que Menem impulsaba, y las pacientes pujas por el reconocimiento territorial que desarrollaban y desarrollan no sólo las comunidades de Cushamen, sino todas las de la Patagonia.<sup>26</sup>

Si volvemos a pensar en nuestra *piedra pintada*, entonces podemos comenzar a trazar ciertas relaciones entre los procesos generales de la sociedad, su direccionalidad y los “acontecimientos” que tienen lugar en los territorios locales. Quizá nos faltan elementos para dar una explicación certera de lo que la *piedra pintada* significa desde una perspectiva “micropolítica”. Pero lo que su sola existencia señala es la imbricación de las relaciones políticas nacionales con los entramados indígenas locales; la interacción entre ciertos procesos políticos y sociales de largo alcance y las situaciones y coyunturas en que la población de esta zona desarrolla su existencia.

Y no sólo eso, sino que la forma de expresión de este vínculo, la materialización y cristalización de estas tensiones, se expresa en señales, indicios. Signos de luchas y confrontaciones pretéritas que dejan sus marcas, en este caso en una roca.

#### EL NUEVO REWE EN LAS ALIANZAS PARA LA DEFENSA

El listado de conflictos recientes que antes ofrecimos brindaba ya la pauta para comprender un proceso de apropiación territorial surgido de distintas dinámicas económicas y sociales. Frente a este avance, las comunidades mapuches de la región adoptaron, creemos nosotros, una actitud *defensiva* en los términos que antes ya aclaramos, y como parte de esta actitud deben ser interpretadas muchas de sus acciones. En la ocasión del evento que ya

<sup>26</sup> El mencionado Plan de Regulación de Tierras jamás se hizo efectivo, y no hubo avance alguno en la entrega de títulos de tierras debido a este Plan.

describimos, en la radio abierta, posterior a la erección del nuevo *rewe*, un joven mapuche de Vuelta del Río dijo al aire, refiriéndose a las exploraciones mineras: “Nos robaron y nos dejaron viviendo en las piedras. Ahora descubrieron que las piedras tienen valor”.

La comunidad donde tuvo lugar el evento atravesaba en ese momento una fuerte disputa en torno a sus límites. Un influyente abogado de la zona, pariente de un alto funcionario del gobierno provincial, los había demandado diciendo poseer títulos de propiedad sobre el territorio que consideraban propio. Lo que subyacía a la disputa era la propiedad de varias hectáreas de bosques, un valioso recurso maderero.

Por lo tanto, la comunidad se encontraba experimentando un proceso de recuperación identitaria, y al mismo tiempo intentando defender su territorio de avances protagonizados por particulares.

Pero el análisis no se agota aquí porque el proceso que atravesaba no la remitía solamente a sí misma, sino que implicaba a diferentes actores e instancias del pueblo mapuche. Aquí no sólo se trataba de un colectivo que intentaba reconstruir su pertenencia y su autoadscripción, sino también de que los demás miembros del pueblo mapuche se las reconocieran, tanto con palabras como con acciones.

Que miembros de organizaciones y comunidades mapuches se acercaran a colaborar, apoyaran el reclamo, compartieran la construcción de un espacio sagrado y participaran de un evento como el que tuvo lugar, habla, desde nuestra perspectiva, de la forma en que el pueblo mapuche adopta en su seno a esta comunidad en proceso de reconstruir su adscripción étnica y sumarla al conjunto de sus luchas.

Habla también de una forma de ejercer la *defensa*. Que existiera un nuevo *rewe* en el territorio, que la bandera mapuche flameara en las cañas, que existiera, en definitiva, más territorio mapuche y más comunidades mapuches, son formas a través de las cuales distintas fracciones de la población originaria intentaban construir fuerzas que les permitieran resistir las expropiaciones de que eran objeto.

Esta alianza se cimentó en la construcción del nuevo *rewe*. En la sacralización de ese espacio se expresó la apropiación del territorio y se pactó la cooperación mutua para la *defensa*.

## CONCLUSIONES

Nos preguntábamos, entonces, si la *piedra pintada* o la erección del *rewe* pueden ser leídas como parte del proceso del poder. Si pueden ser interpretadas

**Foto 2**  
**Rewe en la localidad de El Maitén, 2010**



como *significantes* que deben ser entendidos a través del análisis de procesos más generales que brindan el marco en el que adquieren sentido. Creemos que la respuesta es afirmativa.

El marco es el proceso del poder, básicamente las disputas en torno al territorio y su apropiación, y las confrontaciones que se detonan a partir de su *defensa*. Si ponemos los acontecimientos observados en relación con los procesos (de mayor o menor profundidad histórica) que atraviesan estos territorios y con su direccionalidad, la *pedra pintada* y el nuevo *rewe* adquieren sentido en función de los mismos, como piezas (con mayor o menor grado de cristalización) que funcionan dentro de ese entramado.

Entonces la *pedra pintada* y el nuevo *rewe* pueden ser entendidos como signos. Pero, ¿signos de qué? ¿Qué reemplazan, o en lugar de qué están y para quiénes?

En primer lugar, consideramos que expresan las profundas imbricaciones que el mundo mapuche sostiene con el mundo no mapuche y verifican las repercusiones de procesos que en apariencia se presentan alejados o desvinculados de “lo indígena”, pero tienen, sin embargo, una fuerte relación con ello.

En segundo lugar, estos signos, emergentes de tensiones, contradicciones y confrontaciones, se aferran a objetos materiales que pasan a ser

depositarios de sus significados. Sea una roca con un extraño *grafiti*, o un lugar que no debe volver a ser pisado por los animales, el territorio resulta investido de la carga de sentido de su época.

En tercer lugar, creemos también que son la expresión de ciertas alianzas, o al menos de la expectativa o el deseo de las mismas. Son, en algún punto, la demostración de una interacción, ya sea de un contacto “interétnico” o una alianza al interior del propio pueblo mapuche.

Finalmente, son manifestación de la confrontación, del ejercicio de la defensa y la disputa por el control del territorio. Son signos de lucha que pueblan las “vastedades patagónicas”, dejando testimonio de las defensas pasadas y aportando herramientas para hilvanar las actuales. Hacia “adentro”, para quienes protagonizan las *defensas*, son señales de alianza, de intentos de construcción de poder, de solidaridades y cooperaciones. Hacia “afuera” son marcas en el territorio que delimitan lo que no se podrá atravesar sin que se desencadene el conflicto.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Abduca, Ricardo**

2010 *Acerca del concepto de valor de uso. Signo, consumo y subjetividad. La hoja de coca en la Argentina*, tesis doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. [Inédita.]

##### **Aguerre, Ana M.**

2008 *Genealogía de familias tehuelches-araucanas de la Patagonia central y meridional argentina*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.

##### **Althusser, Louis et al.**

1969 *Para leer El capital*, México, Siglo Veintiuno Editores.

##### **Aranda, Darío**

2010 *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*, Buenos Aires, La Vaca Editora, 168 pp.

##### **Auyero, Javier**

2001 *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Manantial.

##### **Bengoa, José y Natalia Caniguan**

2011 “Chile: los mapuches y el Bicentenario”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 34, diciembre, pp. 7-28, Buenos Aires.

##### **Briones, Claudia y Walter Delrio**

2002 “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)”, en Ana A. Teruel, Mónica B.

Lacarriue y Omar Jerez (comps.), *Fronteras, ciudades y estados*, Córdoba, Alción Editora.

**Catrileo, María**

1998 *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.

**Davilo, B. y C. Gotta**

2008 *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad*, Rosario, Argentina, Universidad Nacional de Rosario, 110 pp.

**Delrio, Walter Mario**

2001 "Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883- 1890)", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 13, Buenos Aires.

2005a *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

2005b "Mecanismos de tribalización en la Patagonia: desde la gran crisis al primer gobierno peronista", *Memoria Americana*, núm. 13, <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-37512005000100008&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512005000100008&lng=es&nrm=iso)>, consultado el 11 de septiembre de 2013.

**Faron, Louis C.**

1997 *Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Nuevo Extremo.

**Foerster, Rolf y Hans Gunderman**

1996 "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios", en Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Culturas de Chile*, vol. II, *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, pp. 189-240.

**Gluckman, Max**

1958 "Análisis de una situación social en Zululandia moderna", *Rhodes-Livingstone Paper*, núm. 28, pp. 1-27, Manchester University Press.

**Grebe, M., S. Pacheco y J. Segura**

1972 "Cosmovisión mapuche", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, núm. 14, pp. 46-73, Chile.

**Lévi-Strauss, Claude**

2006 "El campo de la antropología", en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 9-36.

**Marín, Juan Carlos**

1995 *Conversaciones sobre el poder*, Buenos Aires, Eudeba.

2002 "La noción de polaridad en los procesos de formación y realización de poder", *Razón y Revolución*, núm. 6, otoño, Buenos Aires, Argentina.

2008 *Los hechos armados*, Buenos Aires, PICASO/La Rosa Blindada.

**Ramos, Ana Margarita**

2005 "Posiciones metaculturales en mapuches de ambos lados de la cordillera", *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, pp. 113-126, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

2010 *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 181 pp.

**Ramos, A. y W. Delrio**

2011 "Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia", *Antítesis*, vol. 4, núm. 8, julio-diciembre, pp. 483-499, Universidade Estadual de Londrina, Brasil.

**Rodríguez, Fermín**

2010 *Un desierto para la nación*, Buenos Aires, Cúspide, 410 pp.

**Schiaffini, Hernán Horacio**

2004 "La inserción de la inversión en minería en las tendencias socio-económicas de la Argentina", *Theomai*, núm. 10, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, <<http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero10/artschiaffini10.htm>>, consultado en noviembre de 2011.

**Tozzini, Alma**

2006 "Hilvanando opuestos. Lecturas identitarias a partir de la conformación de una comunidad mapuche en La Puelo, provincia de Chubut", *Avá*, núm. 10, pp. 47-55.

**Traill de Mackinnon, Nora**

2005 *Leleque, una estancia en Patagonia*, Buenos Aires, Literature of Latin America (L.O.L.A.), 230 pp.

**Zavaleta Mercado, René**

1990 *El Estado en América Latina*, La Paz, Bolivia, Los Amigos del Libro.

*Fuentes electrónicas***Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de El Bolsón**

2013 <[http://www.apdh-argentina.org.ar/delegaciones/elbolson/trabajos/larenas\\_20081214.asp](http://www.apdh-argentina.org.ar/delegaciones/elbolson/trabajos/larenas_20081214.asp)>, consultado el 19 de abril.

**Centro de Documentación Mapuche**

2013 "Carta de Gustavo Macayo sobre la comunidad Huisca Antieco", <[www.mapuche.info/mapu/pueblosindigenas021211a.html](http://www.mapuche.info/mapu/pueblosindigenas021211a.html)>, consultado el 15 de abril.

**Clarín**

2013 "Menem en Cushamen", <<http://edant.clarin.com/diario/96/10/26/T-00701d.htm>>, consultado el 22 de abril.

**Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC)**

2013 *Censo nacional de población y vivienda 2010*, <<http://www.indec.gov.ar/censo2010/censo2010.asp>>, consultado el 22 de abril.  
*Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005* <[http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index\\_ecpi.asp](http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp)>, consultado el 22 de abril.  
*Censo Nacional Agropecuario 2002*, <[http://www.indec.gov.ar/nueva\\_web](http://www.indec.gov.ar/nueva_web)>, consultado el 22 de abril.

**Indymedia Argentina Centro de Medios Independientes**

2013 "Fallo que restituye al juez Colabelli", <<http://argentina.indymedia.org/news/2004/05/196569.php>>, consultado el 15 de abril.

**La Nación**

2013 "Menem en Cushamen asistiendo al camaruco", <<http://www.lanacion.com.ar/173583-menem-devolvio-tierras-a-los-mapuches>>, consultado el 22 de abril.

# El espejo nacional para leer lo local. El antichinismo en el Chiapas posrevolucionario

Miguel Lisbona Guillén  
Universidad Nacional Autónoma de México

**RESUMEN:** *Uno de los aspectos que más se destaca de la historia contemporánea de Chiapas es su singularidad frente al resto de los estados del país. La incorporación a la República mexicana a principios del siglo XIX y su conformación poblacional, donde sobresale la diversidad étnica, han hecho que los trabajos históricos se fijaran en tales singularidades por encima de las cada vez mayores similitudes. En este artículo se destacan estas últimas, en referencia al movimiento antichino y a la persecución que vivió la población asiática en la posrevolución, aunque también se muestran algunas diferencias propias de la distinta forma de desplegar las políticas institucionales referidas a los inmigrantes chinos.*

**PALABRAS CLAVE:** *chinos, xenofobia, nación, mestizaje, Chiapas.*

**ABSTRACT:** *One of the most striking aspects of Chiapas' contemporary history, is its singularity with respect to other states of the country. The creation of the Mexican Republic in the early 19th century and the composition of its population, characterized by ethnic diversity, have led to historic studies' having observed this diversity more than the increasing similarities. This article stresses the latter, with respect to the anti-Chinese movement and the persecution the Asian population experienced after the Revolution, while also showing some differences related to the different ways institutional policies were applied to Chinese immigrants.*

**KEYWORDS:** *the Chinese people, xenophobia, nation, racial mixing, Chiapas.*

*La personalidad de los emigrantes es todavía más compleja que la de los otros habitantes de un país, ya que viven la ruptura entre un antes y un después, aunque cada quien vive esta pluralidad a su manera.*

Tzvetan Todorov

## INTRODUCCIÓN

Un hecho notorio al hablar de la presencia china en Chiapas durante los últimos años del siglo xix y las primeras décadas del xx es la práctica inexistencia de referencias a ellos en las pocas obras de historiadores que han estudiado dichos periodos. Los conflictos políticos entre facciones rivales en el estado; las controversias entre la modernización y la apuesta por la continuidad de modelos económicos ligados a formas de explotación de la tierra; el papel de las fincas y el trabajo indígena o la supuesta inexistencia de Revolución mexicana en la entidad han acaparado, en gran medida, las aportaciones al conocimiento del pasado reciente chiapaneco. Repensar esta temática con nuevos datos documentales o perspectivas surgidas por la comparación de las fuentes está empezando a brotar, sin embargo, el vacío de información ha provocado que ciertos temas no sean prioritarios, como es el caso de las migraciones históricas y los conflictos surgidos por su presencia en momentos críticos de la Revolución mexicana y los años posteriores a la misma. Por tal motivo, en las siguientes páginas se pretende ubicar al caso chiapaneco dentro de la dinámica nacional, a fin de establecer puntos de unión e inflexión, así como señalar los temas recurrentes a la hora de vilipendiar a la población china residente en el país durante las primeras décadas del pasado siglo. En este texto se ofrecen, por lo tanto, datos que equiparan actitudes y hechos ocurridos en otras partes de la República mexicana con el caso chiapaneco, a la vez que se muestran algunas diferencias que hicieron posible, en cierta manera, la permanencia de población china en la región y su consolidación como una inmigración de referencia principalmente en la costa de Chiapas.

## HIGIENIZAR EN BUSCA DEL NUEVO MEXICANO

Desde el periodo porfiriano, cuando el positivismo alcanzó casi un carácter de política de Estado, la influencia de la “ciencia” se dejó sentir en todos aquellos debates políticos que involucraban al presente y futuro de los habitantes de México. Por supuesto, esta realidad no fue una excepción en América, ya que la impronta de los pensadores europeos y de las nuevas disciplinas académicas tuvo resonancia en todo el continente como una ola de modernización, inclinada a sustentar cualquier proceso de cambio en las incipientes naciones. Los descubrimientos y nuevas teorías que brotaban en la euforia del desarrollismo industrial y sus transformaciones tecnológicas acompañaron al redivivo colonialismo que apuntaba hacia nuevos, o poco explorados, hori-

zontes geográficos, como fueron los continentes asiático y africano. Es en este contexto donde la población china residente en México fue analizada, aunque sería mejor decir estereotipada, a través de ciertos parámetros amparados en una ciencia con muchas carencias, o manipulada y decantada por intereses segregacionistas [Jay, 2007]. Aspectos que ya han comenzado a analizarse a través de los parámetros del *orientalismo* aplicado a todas las poblaciones asiáticas inmigradas al continente americano [Lee, 2005: 235-256].

Seguramente las expresiones dadas por destacados miembros de los movimientos antichinos en el norte del país resumen lo manifestado durante varias décadas sobre estos inmigrantes, por tal motivo es lógico que José Ángel Espinoza, autor de dos libros contra los chinos en la década de los treinta del siglo xx, ubicara “la falta de higiene [...] en los chinos” como “un atavismo” [Espinoza, 1931: 137], una reproducción de costumbres, y que fuera secundado por Juan de Dios Bátiz, otro destacado antichino, quien además de diputado por Sinaloa al Congreso de la Unión era jefe del Departamento de Enseñanza Técnica Comercial e Industrial de la República, cuando, en 1931, en una de esas obras escribió que:

[...] no conviene la inmigración de chinos por estas razones torales: por sus costumbres retrógradas y su cultura inferior; por su miserable modo de vivir; por sus vicios que culminan con el uso de las drogas enervantes, y que constituyen graves contagios; por su raquitismo físico y lacerante, y porque, no traen los chinos ninguna enseñanza que los pudiera hacer deseables a la sociedad, cualquiera que sea de ésta el grado de cultura [Espinoza, 1931: 28].

En definitiva, el desprecio por los chinos se justificó, como le ha ocurrido a otras minorías en la historia mundial en el decir de Ernest Gellner, atribuyéndoles cierta *inferioridad moral* que iba desde las tendencias criminales hasta sus hábitos *repugnantes* en lo higiénico y sexual [Gellner, 2002: 170]. Tales opiniones no nacían por generación espontánea, sino que tenían un bagaje teórico sumamente disperso, algo que se volvió todavía más complejo al insertarse el tema del mestizaje como proyecto nacional con las figuras de Molina Enríquez y Vasconcelos como referentes constantes ya en el siglo xx.

La combinación de los dislates pseudocientíficos fue utilizada por políticos, pensadores y plumas periodísticas, y además se incorporaron las nuevas disciplinas antropológicas que también echaron mano de la biología para corroborar las diferencias humanas, así como registrar las posibilidades de mezcla entre individuos de diferente origen geográfico. Un buen ejemplo de ello lo dio Manuel Gamio, quien al desear la unificación

nacional mexicana propugnaba intensificar *el mestizaje* como una forma de homogeneizar a pueblos “étnicamente distintos” [Gamio, 1987: 51 y 52].

Como ocurrió en otros países latinoamericanos, la construcción del discurso nacional osciló entre el modelo político de ciudadanía y el cultural, este último más romántico y en muchas ocasiones teñido de biologismos. La homogeneidad del país, entendido como organismo vivo, pasaba por una cierta uniformidad sanguínea de sus miembros o por una mezcla fundadora, aquella que hizo del *mestizo sanguíneo* la raza de bronce nacional y latinoamericana en la expresión vasconceliana. De ahí que el clamor nacionalista, más exacerbado tras el conflicto revolucionario y absolutamente ligado a la paulatina definición de la nación mexicana, viera en los diversos discursos raciales un indudable soporte que dificultaba la discusión al escudarse en las variopintas expresiones científicas del momento [Gojman y Carreño, 1987: 17].

De hecho, el concepto de raza, utilizado como sinónimo de “nacionalidad” según Palmer, también clasificó supuestas diferencias etnobiológicas y aglutinó poblaciones más amplias, como la del continente americano a través del término “raza latina” [Palmer, 1996: 104 y 105]. Es decir, el concepto raza iba de lo particular, en forma de grupos humanos minoritarios, a lo general expresado en un continente, pasando por aquellas sociedades que quedaron incluidas dentro de las fronteras establecidas en los estados nacionales: los indígenas.

Por su parte, el mestizaje sólo podía ser posible, por efectivo, con individuos o grupos humanos considerados compatibles con los mexicanos, y éstos, por supuesto, no incluían a los chinos. Está por demás decir que el resultado del mestizaje con chinos, desde esta perspectiva, sólo produciría un “tipo de mestizos cuyas cualidades antropológicas y etnográficas son un desastre al simple examen superficial” [Espinoza, 1931: 157], muy al contrario de lo ocurrido allí donde “razas de ideales idénticos” se juntaron, como en el caso argentino [1931: 158]. México y otros países latinoamericanos [Barreno, 2004: 165-169] sólo encontrarían con estas mezclas llamadas raciales o étnicas, aunque se referían en realidad a mixturas supuestamente sanguíneas, resultados o “productos” —así denominados— degenerados por “la enorme diferencia de cualidades somáticas y etnográficas de las razas china y mexicana” [2004: 63], y ejemplo de ello eran los hijos de chinos y mexicanas [Espinoza, 1932: 192 y 193].

Preocuparse, desde las instancias gubernamentales, por construir la nación mexicana condujo a establecer restricciones contra la presencia de inmigrantes pero, sobre todo, de aquellos que las supuestas teorías científicas habían ubicado en una inefable escala evolutiva cargada de prejuicios

sin sustento alguno. Algo que políticos, sectores de la sociedad civil y la opinión pública acrecentaron mediante la creación de estereotipos.

En tal sentido, los estándares utilizados para referirse a los chinos surgen en los espacios disputados por los mexicanos en el sector laboral, o recrean las diatribas xenófobas con tintes de desprecio humano, amparadas en el racismo barnizado de cientificidad. De esta manera la actitud hacia su desempeño en el trabajo, las prácticas comerciales y las redes de ayuda mutua o de reproducción familiar entre paisanos se convirtieron en blancos fáciles para construir discursos desdeñadores de estos inmigrantes. El carácter monopólico de sus negocios, la usura y la explotación de sus trabajadores, originarios o no de China, fueron argumentos de sus críticos para resaltar la competencia económica que representaban, básicamente centrada en la actividad comercial. En este tipo de razonamiento:

[...] los éxitos profesionales de la minoría en cuestión se deben a que están organizados en algo parecido a una mafia, ya que todos son miembros de una eficiente red, una penetrante sociedad de ayuda mutua [...] mientras que sus rivales son sistemáticamente excluidos de esta secreta hermandad [Gellner, 2002: 171].

Los detractores de los chinos, atrincherados en un libreto que no necesariamente ofrecía datos fidedignos, convirtieron a los asiáticos en un mal para la sociedad que veía desplazadas sus aspiraciones laborales o debía pagar mayores precios por los productos de consumo. Si a ello se le añade la apreciación de las supuestas condiciones inhumanas en los lugares de residencia, muchos identificados con los propios negocios regenteados por los inmigrantes, se entiende perfectamente que las preocupaciones por la salud personal se extendieran a una especie de higiene social que pretendía eliminar las causas de los problemas económicos vividos sobre todo tras el inicio de la Revolución mexicana, aspecto que podía leerse en declaraciones programáticas de Comités Pro-Raza con el nombre de “Campaña de Salud Social Nacionalista” [Pérez Montfort, 1993: 52] y permitía comprender cómo, con anterioridad, en 1924, una de las consignas antichinas en Sonora era “Por higiene, no le compre al chino” [Rabadán, 1997: 83-84].

#### MODELOS PARA LEER EL MOVIMIENTO ANTICHINO

Seguramente el hecho más visible a la hora de mencionar el problema chino en suelo mexicano durante los albores del siglo xx sea la violencia. Pare-

ce innegable que el daño a vidas humanas se convirtió en referencia tanto interna como externa a lo que estaba ocurriendo en la república con los inmigrantes chinos, sobre todo durante el siglo pasado. De ahí que entre las primeras cuestiones que despertaron el interés de los historiadores por este flujo migratorio fueron las agresiones, de las que se tiene un ejemplo en la matanza de Torreón de 1911.

En un incipiente —y breve trabajo— Jean Meyer afirmó el carácter de *progrom* de tal matanza, pero por encima de todo consideró que la misma había sido una imitación de lo ocurrido en Estados Unidos de América [Meyer, 1978: 69 y70]. Realizada esta afirmación, hubo que esperar varios lustros para que dos investigadores, cuyas publicaciones se diferencian en 12 años, otorguen un sentido más político y trascendente a los ataques que afectaron a la población inmigrante hasta el punto de disminuir su presencia de forma drástica en la geografía nacional. José Jorge Gómez Izquierdo y Gerardo Reñique ofrecen trabajos de mayor profundidad a la hora de analizar la persecución a los chinos y las motivaciones que la causaron. Gómez Izquierdo pone sobre el tapete de la discusión la trascendencia política de las acciones llevadas a cabo con el fin de dar pautas para la “identificación de los mexicanos en cuanto tales”. El constructo nacionalista emanado de la Revolución mexicana encontraba en la población asiática el anverso de la deseada realidad nacional y por ello los chinos se convirtieron en el *chivo expiatorio* de los problemas nacionales. Además, considera que este nacionalismo toma características peculiares en el norte de México como una forma de extensión de su influencia en los límites con el gigante país vecino [Gómez, 1991: 10].

De esta suerte, la política antichinos, integrada a la política nacionalista, en la cual se puso mayor énfasis tras la creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR), se transforma para tal investigador en un modelo más de la política unificadora y centralizadora del poder propiciada por los políticos sonorenses [1991: 12]. Algo similar, pero siendo más contundente, afirma Gerardo Reñique, quien propone:

[...] explorar el movimiento antichino y la expulsión china sonorense como producto histórico del complejo proceso cultural mediado por la rearticulación de las relaciones de poder entre el centro y las regiones, la reconfiguración de la cultura y economía fronterizas, y la intervención política sonorense en la gestación de un nuevo régimen, entre la caída de Díaz en 1911 y la creación del PNR. Proceso a su vez sobredeterminado por la redefinición (o reinención) de México y lo mexicano, la rearticulación de las relaciones de poder entre la ciudad de México y las provincias, la emergencia de una estructura de senti-

mientos, un sentido común racial articulados alrededor de la reconsideración de lo popular y nacional y su equivalencia con lo mestizo [Reñique, 2003: 234].

El entramado establecido por Reñique se asemeja en muchos aspectos al expuesto por Gómez Izquierdo, y se volverá a él inmediatamente, sin embargo, este último todavía otorga un papel significativo a las cuestiones laborales como desencadenantes de la violencia en contra de los asiáticos o, al menos, como justificante de los activistas que participaron en las agrupaciones que se crearon para combatir la presencia china en México [Gómez, 1991: 113 y 114].

Dicho esto, no cabe duda de que varias ideas hacen que las interpretaciones de los dos autores coincidan, aunque las expresen de forma distinta o las de alguno de ellos sean más enfáticas. En primer lugar cabe destacar la relación entre el surgimiento de las retóricas y acciones contra los chinos, y el auge de los discursos que involucran al mestizo o al mestizaje como proyecto nacional del nuevo mexicano surgido del conflicto armado revolucionario [Reñique, 2003: 257]. El segundo punto tiene que ver con la presencia de intelectuales orgánicos ligados a la construcción de ese discurso de unificación nacional en la configuración de los movimientos antichinos, y en muchos casos miembros de las instituciones públicas nacionales o del partido de Estado en construcción [2003: 281]. En tercer lugar hay que señalar que para ambos investigadores resulta imposible olvidar que el sustento de las acusaciones y teorías expuestas para denigrar a los chinos procede de la discusión racial iniciada en el siglo xix y continuada con innumerables matices y justificaciones durante el siglo xx. Por último, y en donde los autores en cuestión tienen mayor distancia, están los postulados políticos esgrimidos para abordar el tema, que son ampliados por Reñique a través de referencias a la paralela revolución cultural que se pretendía imponer al país desde la cúspide del poder; por lo cual iguala al movimiento antichino mexicano con otras propuestas de regeneración nacional, como el anticlericalismo y las campañas antialcohólicas y educativas destinadas a la creación de un nuevo mexicano; un mexicano surgido de la considerada transformación radical que debía significar el proceso revolucionario y las instituciones y leyes emanadas de los distintos gobiernos que tomaron las riendas del Estado.

De estas coincidencias se deriva una interpretación mucho más compleja del movimiento antichino en México, partiendo por supuesto de su mayor incidencia en el norte del país, la cual ubica la persecución contra los pobladores asiáticos en territorio mexicano como parte de la construcción del Estado nacional al existir una clara “comunidad de interés del antichinismo con los objetivos nacionalistas y raciales de la nueva ortodoxia revolu-

cionaria callista” [2003: 277]. Es decir, rechazar a los otros, en este caso a los chinos, para Gómez Izquierdo equivalía a valorar lo propio y fomentar la identidad nacional desde una perspectiva que se amparaba en los aspectos más “patológicos” del nacionalismo [Gómez, 1991: 12]; un argumento similar al que Reñique utilizó con posterioridad:

Con su construcción del chino como una forma de pánico moral, el antichinismo contribuyó a la creación de un lenguaje de consenso dentro del contencioso y conflictivo proyecto de construcción nacional y formación estatal [Reñique, 2003: 283].

El nacimiento de organismos e instituciones que se encargaron de combatir a los inmigrantes no deseados, pero especialmente a los chinos, o la misma formación del que se convertiría en partido de Estado, remarcaban esta alianza entre fines políticos de carácter nacional y las diatribas contra los residentes extranjeros considerados indeseables, alianza que, como ya había señalado Pérez Montfort [Pérez Montfort, 1993: 50 y 51], inicialmente se mantuvo entre el Comité Pro-Raza o Unión Pro-Raza y el gobierno para defender a sus agremiados, pero que se diluyó cuando tal agrupación ingresó a la Confederación de la Clase Media y desapareció de su programa cualquier atisbo de nexo con el gobierno.

Del mismo modo, quienes no se aliaron a la considerada batalla nacional fueron tildados de traidores o enemigos del pueblo mexicano [Gómez, 1991: 123; Reñique, 2003: 286] y denominados “chineros” [Espinoza, 1931: 153].

Aunque el ideal político de unificación a través de un discurso nacional homogéneo, auspiciado por la creación de instituciones para realizar dicha labor en todo el territorio mexicano, estuvo absolutamente presente en la puesta en práctica de la animadversión contra los chinos, no puede olvidarse un aspecto que ha adquirido cada vez más presencia en el interés de los historiadores, o sea la atención a las propuestas de cambio cultural, y el cual Gerardo Reñique, para el discurso y movimiento antichino, y siguiendo los pasos de Alan Knight, relaciona con el deseo activado por los gobiernos revolucionarios, especialmente los callistas, de crear nuevos mexicanos —un “hombre-nuevo”— caracterizados por ser “sujetos racionales, sanos, limpios y revolucionarios” [Reñique, 2003: 265]. Un nuevo mexicano opuesto al *homo hispanicus* de los conservadores de la misma época [Urías, 2010: 622-624], y que, tras muchos debates, adquiriría su personalidad mediante el discurso del mestizaje triunfante. Era el momento de observar el presente nacional, pero sobre todo su futuro. Mestizaje que también, en su entendi-

miento cultural, derivaba hacia lo biológico “como estrategia de formación nacional y racial”. Por ello Reñique insiste en que:

Visto desde la perspectiva y entendimiento raciales del antichinismo, el denominador común entre las tradiciones culturales e intelectuales nacionales del mestizaje y la cultura fronteriza sonorenses, lo constituyó su visión compartida de la nación moderna como una entidad fundamentalmente homogénea [Reñique, 2003: 289].

De ahí que también Gómez Izquierdo insistiera en que lemas como *la defensa de la raza*, expresado por los comités nacionalistas y antichinos, coincidían con la idea homogeneizadora de México. Esta perspectiva racial, y “en boga en el mundo entero” [Pérez Montfort, 1993: 51], era una condición para lograr los fines modernizadores y desarrollistas deseados por los gobiernos revolucionarios, crédulos de jerarquizaciones raciales de dudosa cientificidad [Gómez, 1991: 115].

#### LA PROLONGACIÓN DEL ANTICHINISMO NACIONAL EN CHIAPAS

No es éste el momento para establecer discusiones sobre si la Revolución mexicana llegó a Chiapas y cómo llegó, puesto que ya se han abordado en otros trabajos [Lisbona, 2010: 59-84], sin embargo, no deja de ser una constante la preocupación de cuál es el papel de este estado en el concierto nacional tras su incorporación a México y, por supuesto, el de sus ciudadanos caracterizados por la diversidad étnica.

Es obvio que por las propias circunstancias históricas y geográficas del estado del sureste, sus dinámicas políticas y económicas no fueron similares a las de otros territorios de la República, pero ello lo hace singular, no absolutamente diferente. Es posible que se hable de un Chiapas distinto o un Chiapas a rebufo de la federación, pero no de un estado aislado. De cierta manera esto último es lo que se ha querido demostrar, en los últimos años, a través de trabajos que demuestran el constante acercamiento entre lo que se pretendía desde la federación y lo que ocurría en suelo chiapaneco, en especial a través de políticas dirigidas a transformar a los ciudadanos en busca de ese anhelado hombre nuevo mexicano. Por tal motivo es entendible que surgieran movimientos como el antichino, y que tuvieran eco en Chiapas, aunque no compartieran en su totalidad lo ocurrido en otros estados, como los del norte del país.

Si la violencia física contra los chinos fue uno de los acontecimientos más reprochables de lo sucedido en los primeros decenios del siglo xx, y que puede inscribirse perfectamente en lo que Pérez Montfort llamó “un nacionalismo de ataque” [Pérez Montfort, 1993: 43], no hay que olvidar que estas actitudes se produjeron a la par de las protestas contra inmigrantes expresadas desde algunos medios de comunicación escrita y también por parte de comerciantes regionales, quienes, preocupados por la competencia que los inmigrantes representaban para sus negocios, constituyeron agrupaciones. De hecho, organizaciones como el Comité o la Unión Pro-Raza definían a sus miembros “en relación con su actividad productiva [...] todos ellos pertenecientes a lo que ellos mismos llamaban la clase media” [Pérez Montfort, 1993: 50]. Por supuesto, ni la intensidad de los reclamos ni la violencia es equiparable a la que aconteció en el norte del país, pero es innegable que la figura del comerciante chino, con los múltiples denuestos atribuidos hacia su comportamiento, competencia desleal y desacato a la normatividad vigente [AHE-CUID, 1925, 24 de octubre], estuvo presente de forma similar.

La creación de organizaciones de comerciantes locales, a la vez que los grupos formados para protestar e incluso actuar contra la presencia de inmigrantes asiáticos, es primordial para definir el discurso que estas agrupaciones se encargaron de ventilar o dirigir hacia las autoridades políticas, a las que decían seguir y respetar por sus proyectos nacionalistas [AGN, 1930, caja 2, exp. 2], y que en gran medida era un constructo de lamentaciones por la competencia que significaban los chinos [AGN, 1930, caja 38, exp. 215]. Una población asiática que en su momento más álgido, según los registros censales de 1930, era de 1 095 frente a los 18 935 de todo el país [Salazar, 1996: 297-324], y que, además, no se había caracterizado por llegar como trabajadores *coolies* a las plantaciones o al tendido de vías del ferrocarril, sino que, de forma paulatina, y en muchos casos indirecta, es decir, sin llegar desde China a suelo chiapaneco, se dedicó a realizar labores en distintos servicios en ciudades como Tapachula, principalmente en la buhonería o en las cocinas de las fincas. Tales trabajos permitieron a muchos de ellos abrir incipientes comercios de abarrotes o asociarse con empresas transnacionales de paisanos en Estados Unidos, los cuales lograron adquirir una amplia cartera regional desde la costa hasta la Sierra Madre chiapaneca, principalmente en los municipios de Tapachula, Huixtla y Motozintla.

Dicho esto, los aditamentos para recubrir los alegatos en contra de los chinos recurrían a todos los aspectos reiterados de la pseudociencia racista y las cuestiones de higiene corporal y social propias del momento [AHE-CUID, 1925: 31 de enero]. En efecto, la vehemencia con la que se alegó contra

la presencia de chinos en Chiapas antecedió a la conformación de asociaciones exclusivas con la finalidad de alejarlos de su territorio. Es por ello que la prensa se constituyó en un referente de estas ideas, transmitidas en las páginas de los diarios nacionales [Meyer, 1978: 73], pero también en los de suelo chiapaneco. Coincidiendo con la conmemoración del Centenario de la Independencia nacional, en 1910, se produce una protesta de los chinos residentes en Tapachula por los insultos vertidos por Manuel Monterrubio, el orador oficial el día 16 de septiembre, quien se refirió a los inmigrantes como plaga [AHE-CUID, 1910: 3]. Años más tarde una extensa carta enviada a Santiago Serrano, el director del periódico *Evolución* de Tuxtla Gutiérrez, mostró el talante de los argumentos:

Y digo más que cierta, por que [sic] no se está entronizando, sino que está ya ENTRONIZADA desde hace tiempo, y cual una nube de CHAPULÍN, ha invadido todo el campo comercial del Estado, muy especialmente de todo este Departamento; sin que hayan dejado el más pequeño rincón, el más insignificante negocio al alcance del mexicano que quiera honradamente dedicarse al comercio [...] sin considerar el gran perjuicio presente para el mexicano que quiera dedicarse a algo lucrativo y honrado, restando así elementos a la revolución y al desorden, y el perjuicio venidero por la mezcla de sangre asiática con la nuestra, mezcla para todos conceptos espúrea [sic] y que debemos rechazar en cualquier forma. Tapachula está ya plagada de niños y niñas de ojos oblicuos y faz inexpresiva, que jamás serán ciudadanos mexicanos, en primer lugar porque son raquíuticos y de sangre viciada, y en segundo lugar porque no defenderán jamás al país en que nacen y al cual, como sus padres, detestan en el fondo de sus almas, y lo que nosotros necesitamos es mejorar nuestra raza, no empeorarla [...] Necesitamos una raza que nos traiga sangre de glóbulos rojos, no horchata llena de microbios y de sedimentos de opio [...] A mi juicio, y en forzosa disyuntiva, es preferible mil veces la colonización negra a la asiática, pues en ella hay siquiera virilidad, energías, elementos de fuerza, a la inversa de la asiática, antipática y repulsiva, viciosa, inadaptable a nuestra sangre y a nuestro medio [...] Un Chiapaneco [AHE-CUID, 1922].

Es decir, la opinión pública antecedió a las organizaciones abocadas a la repulsa de los inmigrantes, en especial asiáticos, en esta tarea por querer demostrar la insalubridad social de los inmigrantes, como lo ejemplificaron con posterioridad los miembros de la Unión de Comerciantes Mexicanos en Pequeño del Soconusco:

Esta clase de extranjeros, con sus costumbres raquílicas ruines y egoístas, que no cuadran con nuestra ideosincracia [sic], con su desastroso estado de salud, sus vicios del juego, el opio y demás drogas, sus costumbres antihigiénicas e inmorales, son una verdadera rémora para la prosperidad del país, y una pesada carga para la economía nacional y un peligro para la salud pública, degenerando nuestra hermosa raza de valientes [...] ya no nos es posible resistir por más tiempo la desigual competencia del comercio CHINO, pues sabido es que estos individuos no tienen mayores gastos, pues viven a base de miseria y en estas circunstancias están en condiciones de abrir una competencia ilícita, matando en poco tiempo nuestros raquílicos comercios [AGN, 1935, caja 2, exp. 10].

El papel de las organizaciones antichinos, que durante los años treinta del siglo pasado tuvieron el periodo de mayor auge, se demuestra en sus acciones violentas. Dos informaciones de 1928 y 1929, donde se mencionan saqueos a tiendas [AHE-CUID, 1929: 19 de febrero], enlazan perfectamente con los reclamos que hizo el Kuo Ming Tang (Partido Nacionalista Chino) en suelo chiapaneco, a través de Samuel Juan, el presidente de su Comité Central Ejecutivo, cuando dirigió un telegrama al secretario de la Gobernación Federal para señalar que:

Día veintiuno mes actual fue asesinado alevosamente C. Chino Lorenzo Chang en camino público Mazatán a esta ciudad año próximo pasado sucumbió otro paisano nuestro análogas circunstancias y años anteriores registráronse atentados parecidos contra connacionales nuestros. Ineficacia autoridades locales para esclarecer atentados aludidos y castigar delincuentes hacennos temer repetición hechos criminales contra nosotros [AGN, 1928, caja 1, exp. 8].

La Cámara China de Comercio y Agricultura, otra institución ligada a la anterior, fue la que informó de diversos asesinatos y agresiones ocurridos en 1931:

Durante los últimos meses ya ha habido varios asesinatos en las personas de Nacionalidad China, primero en Pueblo Nuevo, fue asesinado uno, después en Villa Flores fue asesinado dos [sic] en San Pedro (Tonalá) fue asesinado uno herido gravemente otro, aquí en Tapachula uno y últimamente en Huehuetán fue asesinado uno y gravemente herido otro, todos comerciantes chinos miembros de esta Cámara [AGN, 1931, caja 2, exp. 10].

Además de los actos violentos, los grupos antichinos reclamaron una mayor participación en la vida pública, pues algunos de los militantes contra

la presencia asiática la consideraban un bien nacional [AGN, 1936, caja 640, exp. 521.6]. Algo que la campaña nacionalista iniciada en 1931 se había encargado de reiterar con las propuestas de consumir productos nacionales o de comprar a comerciantes mexicanos. El exégeta de esta campaña, muchos años después de la misma, no tenía empacho en afirmar que “Chiapas ofreció a la nación gran ejemplo de mexicanismo arraigado” [López, 1965: 59 y 60], y al mismo tiempo subrayó lo hecho en Tapachula a través de la venta de productos nacionales o producidos en México [López, 1965: 191 y 192].

A pesar de que en el mandato presidencial de Lázaro Cárdenas este tipo de actitudes, y sobre todo de acciones punitivas contra los chinos, fueron desapareciendo paulatinamente, en el caso de Chiapas las protestas contra los inmigrantes, aunque de forma desigual y no organizada, salvo excepciones incluso cercanas al corporativismo incipiente de los trabajadores mexicanos [AHE-CUID, 1938: 1 y 2], se repitieron más como iniciativa personal o ataques de plumas periodísticas que como producto de agrupaciones dedicadas en exclusiva a realizar discursos o actos xenófobos [AHE-CUID, 1947: 1].

Por supuesto, en este periodo no todo se reduce a las quejas contra los comerciantes, ya que las décadas de mayor persecución a los chinos, como destacó Rossana Reyes, también mostraron un crecimiento y consolidación de los negocios de éstos en el caso del Soconusco chiapaneco [Reyes, 1995: 115 y 116]. Y por supuesto no faltaron, en los momentos de mayor intensidad de la campaña antichinos, referencias a la confianza que causaban sus productos y la forma en que manejaban los comercios [AHE-CUID, 1933: 1]. Trabajo y dedicación, en buena medida, que desde la actualidad de los descendientes de chinos son considerados los motivos por los que eran enviados, en aquel momento, a estudiar al país de origen de sus familiares, debido a los ingresos acumulados en su redituable gestión económica de los negocios (entrevista a Olegario Liy, Tapachula, 11 de mayo de 2007).

Si la prensa fue un factor decisivo en la construcción del discurso antichino en Chiapas, no hay que olvidar que en el estado del sureste mexicano con más presencia de pobladores chinos se crearon organizaciones xenófobas a imagen y semejanza de las surgidas a nivel nacional. Es así que el 11 de octubre de 1930 se constituyó la Liga Mexicana Antichina en Tapachula. Su registro en la presidencia municipal y el acta constitutiva de esta asociación, conformada por “50 ciudadanos mexicanos por nacimiento”, la convirtió en una organización visible además de afiliada a “todas las Ligas y Comités similares de la República”. Los ideales perseguidos eran iguales a los de otras agrupaciones coetáneas, incluso fueron inspirados por ellos, como afirmaron sus mismos fundadores:

La formación de un agrupación Antichina, la primera y única actualmente en esta Entidad, donde la invasión de los individuos chinos constituye un gravísimo peligro para la raza, ya que sin exageración tienen acaparado todas las actividades de la región, nos fue inspirada por la labor patriótica de las Ligas y Comités Antichinos establecidos en los diferentes Estados [...] [AGN, 1930, caja 2, exp. 10].

A pesar de las sentencias vertidas por los firmantes, no parece que el ejemplo cundiera de manera inmediata por la geografía chiapaneca, o al menos eso refleja la creación de estos movimientos, sólo registrados por Gojman de Backal en los municipios de Motozintla y Huixtla el año de 1937, en el primero con una Delegación de la Unión Nacionalista del Estado Pro-Raza y Salud Pública, y en el segundo con la creación de la Cámara Nacional de Comercio e Industria [Gojman, 2000: 174 y 175]. La documentación consultada, sin embargo, ofrece al menos la existencia de una Liga Nacionalista Pro-Raza en Arriaga ya en 1932 [AGN, 1932, caja 2, exp. 10], y de otra muy beligerante en Tonalá para el año 1938 [AGN, 1938, caja 640, exp. 521.6/28].

De la acción de estos grupos se encuentra información en las protestas de los propios involucrados, los chinos, o de los representantes legales del país asiático en México, así como en la actitud tomada por los gobiernos estatales en turno. Ejemplo de lo primero es cómo la delegación china estuvo al pendiente de las campañas antichinos y de la persecución que estaban sufriendo sus connacionales, aunque algunos de ellos ya se hubieran naturalizado mexicanos. Por esas circunstancias su actitud fue no cejar de enviar comunicados a la Secretaría de Relaciones Exteriores solicitándole protección para los chinos residentes en México y que mantuviera controladas las actividades de las ligas. Tal preocupación incluía al estado de Chiapas en 1930 [AGN, 1930, caja 10, exp. 2, 6 de nov.], a cuyo gobernador se turnaron las respectivas quejas, y quien contestó, por obra del propio titular, Raymundo E. Enríquez, que el gobierno estatal “ha girado enérgicas disposiciones a fin de que se presten toda clase de garantías a los ciudadanos chinos y que la campaña que contra ellos se haga sea dentro de las normas que las leyes conceden” [AGN, 1930, caja 10, exp. 2, 27 de nov.]. Es decir, en los inicios de la Liga Mexicana Antichina de Tapachula, representantes de los pobladores chinos, como Samuel Juan, el máximo dirigente de la Cámara China de Comercio y Agricultura en Tapachula, usaron todos sus recursos para contrarrestar lo que veían como un ataque idéntico al producido en los estados del norte del país. Por tal motivo, no dudaron en dirigirse al secretario de Gobernación Federal [AGN, 1930, caja 2, exp. 10, 30 de oct.], y al mismo presidente de la República [AGN, 1930, caja 2, exp. 10,

24 de nov.]. Iniciativas que no sólo fueron tomadas por las asociaciones chinas constituidas, sino también por residentes de algunos municipios [AGN, 1930, caja 2, exp. 10, 10 de nov.].

Pero si estos datos dan fe de una actitud similar a la ocurrida en el norte del país o en otros estados de la República donde se constituyeron agrupaciones antichinos, también existen otros que cuestionan el modelo de campaña agresiva que se estableció [AGN, 1931, caja 2, exp. 10, 21 de enero]. Aspecto que se observa cuando la presidencia municipal de Tapachula acordó retirar los rótulos de la Liga Mexicana Antichina del local que ocupaban y amenazó a sus miembros con consignarlos si seguían con la campaña de hostigamiento agresivo hacia los asiáticos [AGN, 1931, caja 2, exp. 10, 2 de dic.]. Este hecho fue constatado por José Ángel Espinoza, el furibundo antichino, en su obra publicada en 1932, donde se quejaba de que los nacionalistas mexicanos estaban “sujetos a torpes censuras, a infames ataques” por llevar a cabo su labor contra la presencia de población oriental en suelo nacional [Espinoza, 1932: 178]. Aun así, ese mismo año se celebró el segundo aniversario de la Liga Mexicana Antichina de Tapachula [AHE-CUID, 1932: 2].

Si se regresa al tema de las cortapisas vividas por la agrupación antichinos, la actuación del presidente municipal de Tapachula parece clara al respecto:

Los procedimientos a que aludo, por estar al margen de nuestra legislación actual de la moral y de las buenas costumbres, son intolerables por parte de la autoridad y es por ello que el H. Ayuntamiento que presido no puede menos que reprimirlas. Por lo tanto les ruego tomar nota de que para lo sucesivo, quedan prohibidos los volantes impresos que contengan literatura insultante o que en alguna forma denigre a los extranjeros, cualquiera que sea su nacionalidad; las manifestaciones o mítines públicos o privados que entrañen estos mismos actos y en general, todos aquellos que no sirvan más que para incitar o predisponer a nuestras clases a ejercer actos violentos contra dichos extranjeros [...] [AGN, 1932, caja 2, exp. 10].

A pesar de estas circunstancias, el hostigamiento organizado contra los chinos no cesó hasta la desaparición de la Liga Antichina de Tapachula en el año 1935 [Gómez, 1991: 158]. Manifestaciones públicas [AGN, 1934, caja 2, exp. 10], o actitudes de sindicatos o comerciantes mostraron cómo las políticas contra los extranjeros [AGN, 1935, caja 2, exp. 10, 1 de julio], y en especial contra los de origen asiático, se habían convertido en un tema nacional en aquellos lugares donde tenían presencia. Resultado de este ambiente de

conflicto es la reducción de población china en el estado al llegar los años cuarenta, quedando 311 registrados por el censo, frente a los 1095 de la década anterior [Salazar, 1996: 297-324]. Los que permanecieron tuvieron como mecanismo de defensa las organizaciones chinas constituidas y, a través de acciones individuales o como grupo, fueron construyendo formas de relación e inclusión en la sociedad de acogida.

Es decir, los inmigrantes chinos, a través de los representantes de sus organizaciones o por iniciativa propia, enfrentaron lo que entendían como atropellos o injusticias, especialmente los referidos a sus negocios, a través de los mecanismos que la propia sociedad de acogida les ofrecía, y al hacerlo así mostraban su aceptación de la misma e innegable integración. Algo que, por supuesto, fue secundado por la relación cada vez más estrecha entre los representantes de los pobladores chinos, escogidos entre sus miembros económicamente más pudientes, y los políticos que ya habían trascendido los momentos difíciles de la persecución a pobladores asiáticos y el furor mostrado por las ligas antichinos.

Seguramente el caso de la visita del general Lázaro Cárdenas a Chiapas en 1940 ejemplifica esta realidad. Check Kwong Wong, el vicecónsul de China en Chiapas, no dudó en anunciar que:

[...] la 'LA H. CÁMARA CHINA DE COMERCIO E INDUSTRIA DE HUIXTLA se honra en hacer presente sus respetos, admiración y gratitud al Sr. Gral de Div. LÁZARO CÁRDENAS [...] con motivo de su Jira [*sic*] a esta ubérrima Entidad, la que recibirá grandes y efectivos beneficios con su visita' [AHE-CUID, 1940].

Anuncio que se reprodujo asumiendo otra de sus representaciones:

LA H. COLONIA CHINA DE CHIAPAS hace presente al Sr. General de División LÁZARO CÁRDENAS, Presidente Constitucional de la República Mexicana, su más profunda simpatía y admiración con motivo de su visita a esta hospitalaria y rica Entidad Federativa; formulando sus sinceros y fervientes votos por que su estancia le sea grata [AHE-CUID, 1940: 4].

#### REFLEXIONES FINALES

Los clamores antichinos por parte del callismo, simulados a través de los llamamientos a la protección de los asiáticos por parte del mismo Calles y de los funcionarios de la Secretaría de Relaciones Exteriores federal, tuvieron en Chiapas la resonancia que podía esperarse de un estado cuyas instituciones

y ciudadanía estaban en construcción, en una formación que mostraba su dependencia del centro del país y también algunas diferencias. Por una parte, grupos organizados de civiles y funcionarios tomaron actitudes similares a las de otros lugares de México con presencia de inmigrantes asiáticos, al mismo tiempo que las dificultades de identificación entre los propios chiapanecos, y más en el territorio costero, propiciaban que los chinos no representaran un peligro tan feaciente como en los estados norteños. Los movimientos antichinos en Chiapas, reprochables en vidas y violencias, no estaban relacionados con una definición política o identitaria, puesto que ésta tampoco tenía claridades perceptibles, y menos aún en una tierra de colonización como la costa chiapaneca. Más bien, los miembros que se agruparon en Chiapas bajo el amparo de las organizaciones antichinos, al igual que en el resto del país, mostraban tendencias al racismo militante de los años treinta al mismo tiempo que se posicionaban como defensores “de los intereses de pequeños comerciantes y propietarios” [Pérez Montfort, 1993: 41].

Es así que en el discurso, y en ciertas acciones, tanto miembros de la sociedad civil como funcionarios públicos asumieron el decir que resonaba fuera de sus fronteras, mientras que otros habitantes de Chiapas e incluso miembros del gobierno, especialmente el local representado por las presidencias municipales, se esforzaban por evitar los hechos violentos sobre una población que cada vez tenía mayores nexos familiares y económicos con la sociedad de acogida.

Los chinos, por su parte, al conformarse como minoría económicamente activa y pudiente en Chiapas, supieron tocar las teclas políticas pertinentes en un estado claramente caracterizado por las diferencias sociales. Incluso su inquietud de recrearse como una comunidad desde un principio, no necesariamente debe entenderse como un marcador o separador entre ellos y la sociedad de acogida; esta imaginación de conformar un grupo humano es todavía resaltada en el presente de los emigrantes chinos a otros países, como recuerda Nieto en el caso hispano al señalar el deseo de “instaurar una unidad comunitaria, la conformación de una *comunidad china* en el país de destino en la que reine el orden y la moralidad sobre el conflicto” [Nieto, 2007: 15]. Concepción que, además de demostrar su calidad de construcción social, ayuda a entender que, en muchos casos, los chinos se mostraban con cualidades morales que fueron reconocidas, y el caso chiapaneco es uno de ellos, por las autoridades locales y estatales.

En definitiva, tanto los poderes municipales como los estatales tuvieron acciones ambiguas, ya fuera aproximándose al grupo gobernante norteño de antichinos, o admitiendo lo manifestado por la Secretaría de Relacio-

nes Exteriores, esta última más decidida a eliminar el clima agresivo ante los inmigrantes, al menos en su discurso. Es decir, algunas autoridades locales se mostraron, después de 1930, reacias a secundar las campañas antichinas, pero ello no implica que las dejaran de asumir cuando estaba en juego la relación con la Federación y, en concreto, con el presidente de la República en turno y sus subordinados. No es lo preciso de las acciones lo que caracterizó el papel gubernamental en Chiapas, pero sí parece claro que el surgimiento de agrupaciones antichinos en territorio chiapaneco puso al descubierto que el discurso construido fuera de las fronteras de su territorio estatal podía entrar en contradicción, en algunas ocasiones, con las realidades locales y las alianzas entre élites económicas, donde los chinos se estaban posicionando, y las autoridades locales.

## BIBLIOGRAFÍA

**Barreno Anleu, Silvia Carolina**

2004 *La huella del dragón. Inmigrantes chinos en Guatemala, 1871-1944*, tesis de maestría, San Cristóbal de Las Casas, Chis., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS).

**Espinoza, José Ángel**

1931 *El problema chino en México*, México, Porrúa.

1932 *El ejemplo de Sonora*, México, s/e.

**Gamio, Manuel**

1987 *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista.

**Gellner, Ernest**

2002 *Lenguaje y soledad: Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*, Madrid, Síntesis.

**Gojman de Backal, Alicia**

2000 *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.

**Gojman de Backal, Alicia y Gloria Carreño Alvarado**

1987 "Minorías, Estado y movimientos nacionalistas de la clase media en México. Ligas antichina y antijudía (siglo xx)", en Ricardo Torrealba, *Migraciones internacionales en las Américas*, núm. 3, Caracas, Centro de Estudios de Pastoral y Asistencia Migratoria, pp. 9-24.

**Gómez Izquierdo, José Jorge**

1991 *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Jay Gould, Stephen**

2007 *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica.

**Lee, Erika**

2005 "Orientalism in the Americas. A Hemispheric Approach to Asian American History", *Journal of Asian American Studies*, vol. 8, núm. 3, pp. 235-256, Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University Press.

**Lisbona Guillén, Miguel**

2010 "La Revolución mexicana en Chiapas: del mito político al contramito historiográfico", en Justus Fenner y Miguel Lisbona Guillén (coords.), *La Revolución mexicana en Chiapas un siglo después. Nuevos aportes, 1910-1940*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 59-84.

**López Victoria, José Manuel**

1965 *La campaña nacionalista*, México, Ediciones Botas.

**Meyer, Jean A.**

1978 "Un cas de rage xenophobe: le comite antichinois de Torreón (1926)", *Etudes Mexicaines*, núm. 1, pp. 68-80, Institut D'Etudes Mexicaines, Perpignan, Université de Perpignan.

**Nieto, Gladys**

2007 *La inmigración china en España. Una comunidad ligada a su nación*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

**Palmer, Steven**

1996 "Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920", *Mesoamérica*, núm. 31, pp. 99-121, Wellfleet, Mass., Plumsock Mesoamerican Studies.

**Pérez Montfort, Ricardo**

1993 "Por la patria y por la raza", en Ricardo Pérez Montfort, *La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Rabadán Figueroa, Macrina**

1997 "Discurso vs. realidad en las campañas antichinas en Sonora (1899-1932)", *Secuencia*, núm. 38, pp. 77-94, México, Instituto Mora.

**Reñique, Gerardo**

2003 "Región, raza y nación en el antichinismo sonorense", en Aarón Grageda (coord.), *Seis expulsiones y un adiós. Despojos y expulsiones en Sonora*, México, Universidad de Sonora/Plaza y Valdés, pp. 231-289.

**Reyes Vega, Rossana**

1995 *Los chinos del Soconusco. El surgimiento de una identidad étnica entre inmigrantes*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Salazar, Delia**

1996 *La población extranjera en México (1895-1990). Un recuento con base en los censos generales de población*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Todorov, Tzvetan**

2011 "Edward Said", en *Vivir solos juntos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 17-41.

**Urías Horcasitas, Beatriz**

2010 "Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, núm. 4, octubre-diciembre, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 599-628.

*Archivos***Archivo General de la Nación (AGN)**

1928 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 1, exp. 8, 2.368 (5) 3, Telegrama de Samuel Juan, presidente del Partido Nacionalista Chino, al secretario de Gobernación, Tapachula, 27 de noviembre de 1928.

1930 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, Varios comerciantes y vecinos de Tapachula al secretario de Gobernación, Tapachula, 15 de mayo de 1930.

1930 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, El presidente de la Liga Mexicana Anti-China en Tapachula, Juan Rodríguez

- Loza, y el secretario, Ezequiel Garduño Velásquez, al secretario de Gobernación, Tapachula, 15 de octubre de 1930.
- 1930 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, Telegrama de Samuel Juan, presidente de la Cámara China de Comercio y Agricultura al secretario de Gobernación, Tapachula, 30 de octubre de 1930.
- 1930 Galería 3, Fondo Presidentes, Ramo Pascual Ortiz Rubio, Documentación de la Administración Pública, caja 38, exp. 215, el general Norberto Rocín, presidente de la Unión Nacionalista Mexicana (Pro-Raza y Salud Pública) al presidente de la República, México, 4 de noviembre de 1930.
- 1930 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 10, exp. 2, 2.360 (29) 8104, El oficial mayor de la Secretaría de Relaciones Exteriores al secretario de Gobernación, México, 6 de noviembre de 1930.
- 1930 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, Varios firmantes al gobernador de Chiapas, Mapastepec, 10 de noviembre de 1930.
- 1930 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, Samuel Juan, presidente de la Cámara de Comercio y Agricultura China al presidente de la República, Tapachula, 24 de noviembre de 1930.
- 1930 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 10, exp. 2, 2.360 (29) 8104, Raymundo E. Enríquez al secretario de Gobernación, Tuxtla Gutiérrez, 27 de noviembre de 1930.
- 1931 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, Extracto del oficial mayor de la Secretaría de Gobernación, México, 21 de enero de 1931.
- 1931 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, El presidente de la Cámara China de Comercio y Agricultura al presidente de la República, Tapachula, 19 de octubre de 1931.
- 1931 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, El oficial mayor de la Secretaría de Gobernación informa al gobernador de Chiapas de la queja de la Liga Nacional Pro-Raza de Tampico, Tamaulipas, México, 23 de enero de 1931; el presidente del Sub-Comité Anti-Chino al presidente de la República (Cárdenas), San Luís Potosí, 2 de diciembre de 1931.
- 1932 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, El gobernador de Chiapas (Raymundo E. Enríquez), al secretario de Gobernación, Tuxtla Gutiérrez, 10 de marzo de 1932.
- 1932 Galería 6, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, el presidente de la Liga Nacionalista Pro-Raza (Vicente Vázquez Romero), al presidente de la H. Cámara Nacional de Comercio (Arriaga), 2 de agosto de 1932.
- 1934 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, Radiograma de la Secretaría de Guerra al secretario de Gobernación, México, 20 de julio de 1934.
- 1935 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, Alejandro Garmendia y Humberto Poumián, presidente y secretario, res-

- pectivamente, de la Unión de Comerciantes Mexicanos en Pequeño del Soconusco al presidente de la República, Tapachula, 1 de julio de 1935.
- 1935 Galería 5, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, El gobernador de Chiapas al secretario de Gobernación, Tuxtla Gutiérrez, 17 de diciembre de 1935.
- 1936 Galería 3, Fondo Presidentes, Ramo Lázaro Cárdenas, caja 640, exp. 521.6/28, José E. Espinosa y varios firmantes al presidente de la República, Escuintla, 22 de enero de 1936.
- 1938 Galería 3, Fondo Presidentes, Ramo Lázaro Cárdenas, caja 640, exp. 521.6/28, Manolo Cuet, presidente de la Liga Antichina al presidente de la República, Tonalá, 14 de diciembre de 1938.

**Archivo Histórico del Estado-Centro Universitario de Información y Documentación Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez (AHE-CUID)**

- 1910 Hemeroteca, *El Progreso*, núm. 66, Tapachula, 21 de septiembre de 1910, p. 3.
- 1922 Hemeroteca, *Evolución*, núm. 9, Tuxtla Gutiérrez, 8 de junio de 1922, p. 2.
- 1925 Asuntos Religiosos, tomo I, el gobernador Provisional de Chiapas al secretario de Gobernación, Tuxtla Gutiérrez, 31 de enero de 1925.
- 1925 Asuntos Religiosos, tomo I, Anónimo al gobernador de Chiapas, Acapetahua, 24 de octubre de 1925.
- 1929 Secretaría de Gobierno, tomo I, sin expediente, el secretario general de Gobierno al juez del Ramo Penal en Tapachula, Tuxtla Gutiérrez, 19 de febrero de 1929.
- 1932 Hemeroteca, *La Vanguardia*, Tuxtla Gutiérrez, 2 de octubre de 1932, p. 2.
- 1933 Hemeroteca, *El Eco del Sureste*, núm. 26, Huixtla, 17 de diciembre de 1933, p. 1.
- 1938 Hemeroteca, *Alborada*, núm. 9, Tuxtla Gutiérrez, 14 de mayo de 1938, pp. 1 y 2.
- 1940 Hemeroteca, *Piedra de Huixtla*, núm. 73, Huixtla, 24 de marzo de 1940, p. 4.
- 1947 Hemeroteca, *El Tábano*, núm. 62, Tapachula, 14 de junio de 1947, p. 1.

# Funcionalidad y perversión del mito: entorno lacandón

Ángel Fernando Cabrera Baz

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores  
de Monterrey-Campus Ciudad de México

**RESUMEN:** *En esta investigación discutimos la importancia del mito, desde una perspectiva social, como elemento de apoyo para “desenvolverse” en la vida; el impacto que provoca su pérdida sobre la comprensión de la realidad; su forma de integrar y separar distintas sociedades a través de las funciones que cumple y los actores desde los que se observa. Atendemos los rasgos humanos que manifiesta su carácter sagrado y profano en el modo de habitar el mundo, indagamos su disposición de hábitos y creencias en las revelaciones que ofrece y en las certezas que promueve ante los miedos primarios del mundo. Analizamos las dimensiones racional e irracional presentes en el mito por su llamado a la totalidad, su comunicación a través del vehículo de la narración, distintas vertientes que lo nutren, claves que permiten acercarse a su comprensión y funcionalidad, factores de corrupción, es decir, motivaciones que buscan adecuarlo e implantarlo con afanes de dominio. Todas estas consideraciones referidas al particular entorno lacandón.*

**PALABRAS CLAVE:** *mito, funcionalidad, lacandón, habitar, perversión.*

**ABSTRACT:** *In this investigation, we discuss the importance of myths, from a social standpoint, as an element that supports “the way one gets along” in life; the impact of the loss of myths in comprehending reality; the way myths integrate and separate different societies, through the functions they fulfill and the characters that are considered to embody them.*

*We will address the sacred and profane dimensions of myths, based on their calling to totality, the message conveyed through the device of narration, the different currents that nourish them, the keys that lead to comprehension and functionality, the factors of corruption, in other words, the motivations that seek to adapt and implant myths, in the search for dominance. All these considerations will be referenced to the particular “Lacandón” environment.*

**KEYWORDS:** *myth, functionality, Lacandón, inhabit, perversion.*

*Si tenemos que vivir algo  
 escuchemos al viento sumado  
 entre los bambúes,  
 confiando en el espiral  
 desmenuzado de lenguas  
 que recorrimos separados;  
 descorramos lentamente el velo  
 para no encegucernos  
 con el sol de la última profecía;  
 conciliemos nuestros firmamentos  
 en una hamaca en la selva;  
 soltemos el caudal prolífico  
 en los Sac Bec para que rieguen nuevos caminos;  
 desatemos los nudos de vidas anteriores  
 soñando citas de jade en alta mar  
 callemos,  
 recemos,  
 celebremos;  
 compartamos un pedazo de eternidad.  
 Ludovica Squirru*

## INTRODUCCIÓN

¿Dónde moran los dioses? En principio *Hach Ak Yum* (Nuestro Verdadero Señor) moraba en el monte<sup>1</sup> con sus diferentes seres, pero después abandonó su morada terrenal y ascendió al cielo en compañía de su familia; al mismo tiempo, *Kisin* (deidad de la muerte) fue expulsado por *Hach Ak Yum* al inframundo por intentar destruir a las criaturas de su amo [Marion, 1999: 45 y 46]. El espacio de los dioses es principalmente el firmamento y el inframundo, pero mantienen su influencia en la selva, el bosque, las veredas, los ríos, las lagunas, el caserío y las reuniones. Los dioses cohabitan con los hombres, y las relaciones de los hombres con los dioses son manifestaciones de las relaciones consigo mismos (lo cual convierte a las empresas de los dioses también en empresas humanas).

En la actualidad el interés por el mito ha cobrado relevancia: ya no se observa sólo como algo primitivo y fantasioso, es también un fruto social derivado de muy variados gérmenes —gestados principalmente por inten-

<sup>1</sup> Expresión coloquial para referirse al bosque o selva.

cionalidades de sus distintos participantes—. Se encuentra en una lucha permanente por mantenerse vivo, y a la vez se transforma a lo largo del tiempo para lograr su perdurabilidad. Su importancia radica, sobre todo, en permitir cuestionarnos modelos de comportamiento más allá del ámbito meramente racional, pues también presenta espacios de intuición y fe que nos muestran formas de actuar. En el lenguaje ordinario suele asociarse con algo que no es verdad, que es inventado como simulacro o encubrimiento, sin considerar todo lo existente tras su fachada de “falsedad”. Independientemente de su veracidad, su funcionamiento resulta primordial para distintos hombres y sociedades.

Los mitos se encuentran impregnados de un halo de misterio que se trasluce de forma inconsciente, pero que, a su vez, pervive en una atmósfera real. “La significación del mito más que definirse, se intuye, pertenece más al ámbito de lo implícito que al de lo explícito, sugiere más que afirma, impregna subrepticamente mucho más de lo que se puede deducir por medio de los mecanismos lógicos habituales” [López Austin, 1990: 161]. El mito nos permite develar formas de integración en los procesos de las sociedades donde opera. En este intrincado espacio situamos nuestro quehacer investigativo: al analizar cómo influye la consolidación y pérdida de los mitos lacandones, específicamente el fundacional, en su manera de comprender el mundo, también exponemos su utilización —junto con otros elementos—, fines y actores específicos.

#### EL MITO FUNDACIONAL LACANDÓN COMO ELEMENTO DE COMPRENSIÓN DEL MUNDO

Antes de abordar el mito fundacional lacandón es necesario contextualizar, aunque sea brevemente, a este grupo humano. El término “lacandón” surge al castellanizar el nombre de la laguna *Lacam-Tun*, que quiere decir “Gran Peñón”, término empleado para aludir al grupo que habitaba durante el siglo XVI sobre una isla rocosa en la laguna anteriormente señalada.<sup>2</sup> La desaparición de los lacandones como pueblo ocurre a principios del siglo XVIII, y se debe a las penurias (enfermedades, hostigamiento, modificación de costumbres y credo) ocasionadas por las constantes reubicaciones. Su último establecimiento registrado fue Retalhuleu, Guatemala [AGI, 1620, t. II:

<sup>2</sup> Tal interpretación es aceptada por los investigadores Acholes Roys, Eric Thompson y Alfonso Villa Rojas. Geográficamente la laguna en cuestión es la hoy conocida como laguna Miramar, esto a partir de muy entrado el siglo XIX, como un homenaje al madeirero E. Bulnes por su belleza [véase Blom y Duby, 1955: 414].

312; Blom y Duby, 1955: 209, 210 y 246]. Los distintos indios exiliados en las montañas y selvas perdieron su identidad étnica al conjuntarse con otros grupos provenientes de Yucatán, Tabasco y Campeche, quienes también se encontraban huyendo de la opresión colonial.

En 1786, a unos 12 km al sur de Palenque, se localizan asentamientos tribales hasta antes desconocidos, a estos grupos se les denomina “caribes del monte”,<sup>3</sup> quienes se estima son los hoy llamados lacandones, aunque no guardan relación con los “auténticos lacandones”, pero se les asocia por su cercanía geográfica y desconocimiento [De Vos, 1980: 212 y 213]. Ellos prefieren ser llamados simplemente mayas, y se autodenominan *hach winick* (hombres verdaderos o gente original). Son uno de los últimos grupos étnicos que quedan en México que aún continúan con prácticas silvícolas y son hábiles en el manejo de su entorno. Se desenvuelven con gran naturalidad en las zonas selváticas y no suelen manifestar temor hacia este entorno, disfrutan su caminar por la selva, incluso por las noches.<sup>4</sup> Acostumbran llevar el pelo largo y algunos a caminar descalzos, la mayoría de ellos son delgados, con pómulos marcados, de gestos muy duros; tanto hombres como mujeres suelen vestir con manta blanca, aunque en los jóvenes es mínimo su uso. Su transculturación<sup>5</sup> inició con los primeros contactos de las monterías<sup>6</sup> y se incrementó notablemente hace medio siglo por la colonización<sup>7</sup> de la Lacandona.<sup>8</sup> Son un grupo numéricamente muy reducido,<sup>9</sup> pero que ha sido objeto de innumerables estudios por considerarlo lo de los últimos

<sup>3</sup> Apelativo con el cual ellos mismos se identifican y que se cree fue dado por los españoles como sinónimo de rebelde.

<sup>4</sup> Prueba de su disfrute de la selva y falta de temor puede ser la marcada separación que suele haber entre las viviendas de cada familia, en comparación con otros grupos étnicos habitantes de la región.

<sup>5</sup> Entendida como “las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra” [véase Fernando Ortiz, 1940: 134].

<sup>6</sup> Establecimientos humanos para la explotación maderera, las primeras se asientan en el área del Petén en 1861 y posteriormente en los márgenes de los ríos de la Lacandona.

<sup>7</sup> Grupos tseltales y ch’oles principalmente se encaminaron hacia la Lacandona huyendo del maltrato en las fincas. Posteriormente, diferentes grupos campesinos de Guatemala, Chiapas y otros sitios de México arribaron en la búsqueda de tierra inducidos por el gobierno.

<sup>8</sup> Nos referiremos así a la región conocida como “Selva Lacandona” porque existen alrededor de 12 conformaciones ambientales (bosque, bosque húmedo, bosque de niebla, selva, etc.) no sólo la de selva, además de grandes zonas de acahuales (vegetación incipiente) y potreros sin algún tipo de conformación ambiental.

<sup>9</sup> Se ubicaron 767 personas viviendo en la región de la Selva Lacandona en el año 2000 [véase Comisión Nacional..., 2006: 130].

grupos “primitivos” en México.<sup>10</sup> Para la construcción de representaciones simbólicas, desde posiciones gubernamentales, civiles y privadas, el uso de los lacandones a través de su posicionamiento como habitantes ancestrales de la selva ha sido fundamental. En el pasado reciente ese uso contribuyó a la explotación “disimulada” de la zona;<sup>11</sup> y en la actualidad el tomarlos como casi el único grupo protector de la Selva Lacandona ha actuado en detrimento de otros grupos. Las imágenes de la Lacandona que se muestran en los medios de comunicación masiva suelen presentar a los lacandones con sus túnicas tradicionales y en un ambiente selvático. El investigador Tim Trench señala que los lacandones se han convertido en un logotipo para la Lacandona y Chiapas que sirve para atraer el turismo y reforzar una imagen sobre los pueblos originarios, ya que generalmente se les presenta en sitios arqueológicos o entornos naturales “vestidos de indígenas”, representación que otros grupos étnicos tienden a no manifestar [Trench, 2005: 47-49].

Fundamentan sus actos rituales en el mismo patrón: ofrecer copal, comida y bebida ceremonial. La identificación propia y externa como lacandones está determinada por los beneficios que esa “lacandoneidad” ofrece;<sup>12</sup> aunque para ellos lo verdaderamente importante —ante sí mismos y ante los otros—, es su condición de habitantes ancestrales de la selva, por las atribuciones sociales, políticas y económicas que esto conlleva. En este sentido, el conjunto de mitos tiene gran importancia, especialmente el mito de los orígenes por su cualidad de autoafirmación:

Desde muy remotas épocas los dioses se marchan de la selva de los hombres por no querer seguir estos últimos (los lacandones) a los dioses hasta su alta selva del firmamento, por lo que se quedan solos, sin protectores. Al principio nada fue sencillo: tuvieron que aprender a nacer en el dolor y a morir envueltos en llanto; tuvieron que luchar solos contra las bestias y contra las enfermedades, tuvieron que enfrentar la angustia nocturna, la ausencia de lluvias, la sequía en sus milpas; insectos invadieron sus graneros, mientras otros depredadores fur-

<sup>10</sup> Asociación relacionada con su interacción con la naturaleza, vestido, alimentación y, en sí, su forma de vida.

<sup>11</sup> Con la dotación territorial de 1972, en la que se les acredita 614 321 hectáreas, y la posterior explotación de esa demarcación, principalmente por la Compañía Industrial Forestal de la Lacandona. S. A. (Cofolasa), organización gubernamental maderera. Los investigadores Gerardo Garfías y Marta Turok señalan que la selva no podía ser explotada verdaderamente sin que hubiera un dueño que permitiera hacerlo, ¡y qué mejor que 66 familias lacandonas marginadas! [véase Garfías y Turok, 1983: 441-447].

<sup>12</sup> Situación que abordaremos en el apartado de funcionalidad y perversión del mito fundacional lacandón.

tivos roían sus tubérculos y las raíces de sus huertos. Unos monstruos los perseguían despiadadamente en sus sueños. Un desamparo completo en la selva que antes les era tan familiar. Por fin, unos intrusos se infiltraron en su universo, pretendiendo transformar su espacio e, incluso, su pensamiento. Los dioses se apiadaron entonces de los “hombres verdaderos” y decidieron establecer un lazo tangible entre ellos y sus protegidos, para que no se sintieran abandonados en su selva terrenal, para que la sintieran suya [Marion, 1994: 139].

En los mitos fundacionales generalmente podemos observar cuatro momentos [López Austin, 1990: 66-68]: 1) una etapa de tranquilidad antes del inicio de las aventuras: en este caso la vida apacible de los dioses y los hombres; 2) la gran aventura, el corazón del tiempo donde se desencadenan los acontecimientos por una transgresión que trastorna la paz anterior, aquí los hombres no quieren seguir a los dioses a su alta selva del firmamento; 3) la transformación que desemboca en el tiempo del hombre, reflejada en la lucha con el entorno natural, con diversos entes y consigo mismos, hasta que los dioses se apiadan de ellos y los libran de sus angustias al permitirles morar afablemente en la selva; 4) ocurre en el tiempo de los hombres, es el lazo tangible de los lacandones con la selva, la convivencia permanente con ella a través de sus dioses.

Esta narración mítica vincula inseparablemente a los “hombres verdaderos” con la selva, a través del retorno de los dioses a *ese* espacio de habitación y, por lo tanto, a ellos; lo que les demuestran haciéndoles la vida tranquila y disfrutable en dicho entorno. Lo anterior manifiesta una apropiación simbólica y tangible en la comunicación de los lacandones con sus dioses, mediante ritos incensarios y su compenetración con árboles, ríos, animales, lluvia, oscuridad, frutos, etc., expresada en su conocimiento, destreza y disfrute de ellos. Cuando se desplazan en el monte se sienten protegidos y guiados por los dioses. Al ser cuestionado sobre el significado y la importancia de su entorno natural, Francisco Chambor, integrante del grupo *hach winick*, contesta: “Es el mundo y es yo, es donde aprendo, como, sueño, es la vida y la muerte, ¿te dice eso algo de su importancia?”<sup>13</sup>

Según los lacandones, en la selva el tiempo no resulta ser un devenir lineal, se encuentra ligado a fases cíclicas, recurrentes y a la vez distintas —espirales de noches-días, vidas-muertes, etc.— regidas por un orden cos-

<sup>13</sup> Francisco Chambor, campesino de Metzabök (poblado enclavado en la Lacandona), 49 años de edad, nunca fue a la escuela. Trabajo de campo realizado el 2 de diciembre de 2007.

mogónico.<sup>14</sup> Antes de la muerte del viejo *Chan K'in*, líder espiritual de la comunidad lacandona septentrional de Najá y Metzabök, sus hijos solían decir que era tan viejo que había penetrado en la época de la muerte. Hoy suelen comentar en tono de reclamo<sup>15</sup> que para qué vivir tanto —vivió dos ciclos de 52 años—, si los iba a dejar al final de la sombra del nuevo sol [Marion, 1999: 45-46].

El mito fundacional lacandón muestra la estrecha unión de éstos con la selva desde tiempos primordiales, pues incluso les acarrea un periodo de oscuridad por desobedecer a los dioses —al no quererlos seguir hasta su alta selva del firmamento—. Este pasaje, junto con el retorno de los dioses para cesar sus penurias —al establecer un lazo tangible y hacerles sentir suya la selva—, les permite captarse como gente proveniente y destinada para estar en la selva. Además, al hacer mención de ese “lazo tangible” se hace referencia a la comunicación permanente con ella, expresada en la siembra, la caza, el trabajo y los ritos. De igual forma es importante señalar que el tiempo del hombre puede coincidir en algún punto con el de los dioses, pero corre por distintas vías, y el devenir de las cosas en el mundo lacandón corresponde a los designios sagrados, así como al servicio que el hombre presta a las divinidades.

La integración de los lacandones a la selva se puede apreciar al ser el grupo que menos parcelación ha realizado sobre la zona, algunos de ellos se consideran sus guardianes y conciben que sólo a través de ella pueden desarrollarse como auténticos hombres, pues es ella quien les permite ser lo que son. Saben que el hombre es limitado en su capacidad perceptiva, por lo que las deidades, fuerzas y dioses se manifiestan en un crujido, una sombra, un efluvio, o una borrasca, del mismo modo que pueden penetrar en el ser humano y formar parte de su voluntad. El mito les ha brindado integración como grupo y seguridad en la convivencia con los elementos de la naturaleza, y ha ratificado su estatus de grupo *verdaderamente* representativo de la selva. Ha contribuido a la legitimación de comportamientos, normas, instituciones y, en sí, a la configuración de su estructura social, de ahí su importancia. En concordancia con Malinowski: “Expresa, realiza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone [...]”

<sup>14</sup> Comprensión similar con respecto al tiempo, como un proceso cíclico y no lineal, para muchas culturas mesoamericanas.

<sup>15</sup> Murió en 1997, cuando se puso en marcha la carretera fronteriza que atraviesa el territorio lacandón, época de gran auge de invasiones, quemas, deforestación, pérdida de tradiciones, migración, alcoholismo y drogadicción para su gente, y que continúa presente hasta nuestros días.

ofrece reglas prácticas para el uso del hombre” [Malinowski, 1993: 57]. Ha sido un dispositivo que orienta y promueve las ilusiones. Su transmisión oral e interiorización a través de las prácticas incensarias era considerada de vital importancia, pero en la actualidad, aunque se le conoce, resulta menos fundamental para la vida cotidiana, y si pierde su carácter operacional se transformará irremediamente en leyenda o cuento. El uso social es el que le brinda la atribución de mito vivo, no se narra para divertir a las personas, aparece cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral requieren justificación, garantía de realidad y sacralidad [1993: 131]. Cuando es necesario fortalecer el interés individual o grupal en el transcurso cotidiano y extraordinario de la vida. La pérdida de los mitos, y en especial éste de afirmación, contribuye a desvincular a los lacandones de la selva, pero principalmente de sí mismos —en tanto seres que respiran, sufren, gozan, sienten a través de todas las expresiones de la naturaleza—. Entonces la referencia permanente de ellos hacia *su* selva pasa de ser algo vívido a ser un objeto de uso. El no identificarse con este sustrato mítico los incita a cambiar de derrotero, a tomar otros valores como suyos, a necesitar ubicarse en otra realidad. Realidades tras de las que se encuentran diferentes perspectivas e intenciones. A continuación señalamos algunas.

#### FUNCIONALIDAD Y PERVERSIÓN DEL MITO EN LOS LACANDONES Y MÁS ALLÁ DE ELLOS

El concepto de funcionalidad nos remite ineludiblemente a los actores o aspectos en los que se refleja la facultad correspondiente a algo o alguien. Desde el punto de vista sociológico podemos entender como función la correspondencia de un hecho social con las necesidades generales del organismo social, independientemente de la intencionalidad del hecho [Durkheim, 1973: 80]. Por lo tanto, debemos estudiar la causa que lo produce y la función que cumple, aunque ambas, como es lógico, se encuentran estrechamente relacionadas. Ya hemos abordado estos aspectos desde la óptica lacandona, pero al considerar que la condición humana es dinámica y presenta intereses individuales y grupales muchas veces contrapuestos, requerimos considerar más miradas. Miradas que contribuyen a mantener y reproducir las regularidades en transformación, pues el hombre vive en la creación y recreación de las costumbres, en la confrontación permanente del patrón y el acto —en la transformación de ambos—. Así, las visiones propias y ajenas, a partir de diversos intereses, contribuyen a viciar o corromper el orden o estado de las cosas —es decir, a pervertirlas—. Función

y perversión se encuentran ligadas estrechamente, su actuar en conjunto o de una u otra parte depende de para quién y en qué sentido.

De forma muy amplia podemos señalar que el mito opera como integrador en las comunidades en las que tiene sentido; brinda confianza ante condiciones específicas y genera pautas de comportamiento; todo esto mediante el relato y conmemoración de un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los *comienzos*, que cuenta cómo ha llegado la realidad a la existencia, de forma total o fragmentaria, a través de espacios, prácticas o instituciones [Eliade, 2000: 16 y 17]. Es, además, “la unión dialéctica de los distintos órdenes normativos, con múltiples realizaciones heterogéneas y omnipresentes, formada por cristalizaciones y por procesos en diversos devenires históricos” [López Austin, 1990: 117]. En el mundo lacandón se entretajan realidades disímiles: su contacto cotidiano y trascendente con la naturaleza, la expresión de sus tradiciones, ritos y narraciones, en contraparte con las necesidades materiales que plantea la modernidad a través de todos sus mecanismos de influencia.

El mito nos muestra trazos paradigmáticos de vivir la realidad; en general representa realidades afines, pero mediante condiciones específicas en cada cultura. No puede comprenderse a través de claves exclusivas, pues presenta una gama de claves que operan conjuntamente, por lo que puede contener múltiples interpretaciones. Es mucho más que un mero objeto de curiosidad, es una institución social que describe a la sociedad que lo engendra. En este caso nos muestra el arraigo de un grupo humano hacia su elemento primordial de sentido. Para Mircea Eliade, en los mitos, como en la concepción misma de lo sagrado y lo profano, se manifiestan los rasgos específicos de lo humano. “Donde lo sagrado no es una etapa en la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de la misma conciencia [...] que es inherente a la manera de ser hombre en el mundo [...] Es lo que nos salva por dar sentido a nuestra existencia” [Eliade, 1971: 17]. Afirma que los mitos permiten al hombre una “ruptura de nivel” que le sustraen al *terror* de la historia [Eliade, 2003: 111]. Como lo hemos señalado, otorgan certidumbres para la vida y guían en el actuar cotidiano a través de sus revelaciones. Brindan orientación con respecto a la forma de habitar el mundo: “No son, en sí mismos, una garantía de bondad ni de moral. Su *función es revelar modelos*, proporcionar así una *significación* al mundo y a la existencia” [Eliade, 2000: 127]. Expresan normativamente el comportamiento de los seres humanos. Al contar cómo fueron hechas las cosas, los mitos revelan por quién y por qué lo fueron y en qué circunstancias” [2000: 127]. Se mece en los terrenos de la polisemia y lo ilógico; por lo que se puede pensar en descalificarlo y no hacerlo compatible con la racionalidad,

tacharlo de una mera fantasía. Pero cuenta con organización, aunque sinuosa, normas y principios, muchas veces variables, para la configuración de realidades específicas. Tiene tantas posibilidades como culturas en las que pervive. El mito revela acontecimientos primordiales por los que el hombre ha llegado a ser lo que es, no sólo creaciones y orígenes.

El mito vivo confiere valor y significación a la existencia, ayuda a comprender al hombre y a comprenderse. No persigue un análisis mediante la fragmentación, como la razón que busca ideas claras y distintas, hace un llamado a la totalidad, al conjunto de revelaciones para intentar explicar los acontecimientos. Quizá el mito no pueda ser esclarecido totalmente por la racionalidad, pero podemos conocer su naturaleza y la forma de operar en distintas sociedades. Las dimensiones de la racionalidad en las que opera son diferentes:

El mito parte de la base que el sujeto y el objeto permanecen indisolublemente unidos, de tal manera que en ellos lo que es ideal y lo que es material se encuentra estrechamente complicado, al igual que lo colectivo y lo individual. En cambio, la ciencia parte de la separación o, al menos, de la distinción de estos elementos [Hübner, 1985: 24].

Merece considerársele como una forma de expresividad humana divergente y ajustada a la que nos proporciona la explicación de la racionalidad instrumental, ya que su existencia puede ser sustentada mediante pruebas palpables, pero mantiene un gran bagaje que no puede ser racionalmente demostrado, en el cual intervienen aspectos intuitivos, espirituales y divinos. En las aventuras míticas se mece lo racional y lo emotivo, lo consciente y lo inconsciente, pero buscando fijar y moldear racionalmente los procesos de dominio en el colectivo social. Los mitos pueden cumplir una función introductoria y a la vez explicativa de la conformación de la realidad, y aunque en ciertos aspectos sean falsos, no pueden rechazarse, pues intentan comunicar una verdad profunda que sólo puede expresarse alegóricamente, con metáforas, fábulas, imágenes, poemas, parábolas, ilusiones, etc. [De la Torre, 2001: 93]. Al observársele como un acontecimiento social, tienen similar validez los relatos de distintos creyentes. Apalabran la realidad [Boole, 1987: 262] en su práctica cotidiana y trascendente. Tienen valores distintos para unos y para otros; el sustento de la valoración se encuentra en ser o no creyente de estos relatos. La verdad popular es tan válida como la del sacerdote o gobernante. Por lo que el investigador debe entender la diversidad de las fuentes como un asunto que incrementa la complejidad del trabajo.

Cassirer afirma que el pensamiento mítico y el científico coinciden en una preocupación: la realidad [Cassirer, 1951: 117 y 118] es el punto donde el mito —con toda su carga fantástica y práctica— vuelca la mayor parte de su labor, siendo a veces independiente de las causas que lo originan. López Austin establece las siguientes funciones constantes en el mito: *a)* mantener viva la tradición; *b)* educar al transmitir valores y conocimientos; *c)* ordenar el conocimiento al estructurar el cosmos en forma sintética; *d)* explicar y resolver contradicciones insuperables por otros medios; *e)* cohesionar y reafirmar conocimientos y valores del grupo a través de la creencia; *f)* legitimar comportamientos en el llamado a los tiempos primordiales [López Austin, 1990: 388-390]. Todas ellas en la lucha por mantenerse vivas en el mito fundacional lacandón. Su función trasluce todos los campos de la vida social, lo podemos observar en chistes, maldiciones, alimentos, trabajos, predicciones, es decir, cumpliendo diversas funciones en diversos espacios y con diversos rostros; no exclusivamente en el mundo sagrado, porque le proporciona credibilidad el hacerlo actual, aunque su rememoración se encuentra vinculada a principios trascendentales. Podemos observar sus características persistentes y transitorias en sus desviaciones ocasionadas por las rupturas sociales, por las *necesidades* propias o externas. “En las interrelaciones del mito deben comprenderse las transformaciones que en el mito producen las instituciones y los procesos en los que el mito incide” [López Austin, 1990: 388-390]. En el mundo lacandón se ha mantenido un juego permanente entre las repercusiones institucionales sobre el mito<sup>16</sup> y la incidencia mítica sobre las instituciones.<sup>17</sup>

En cuando a la extinción y perdurabilidad del mito y sus atribuciones se despliegan un sinnúmero de influencias, manifiestas en una gran variedad de procesos. Los medios de comunicación, principalmente la televisión, muestran modelos a seguir a través de la reproducción de estereotipos; la educación institucionalizada<sup>18</sup> extiende horizontes y promueve formas de pensar; la interacción con mayor número de personas, por el turismo e interés investigativo, ofrece nuevas posibilidades; el acercamiento

<sup>16</sup> En principio, exclusivamente del gobierno federal y estatal mexicano; actualmente, de éstos, de la Comunidad Europea y de las ONGs nacionales y extranjeras, cuando destacan, sobre cualquier otro aspecto de la comunidad lacandona, el de haber sido “nacidos” en la selva gracias a los dioses.

<sup>17</sup> Al colocar en el imaginario, principalmente de las instituciones extranjeras, el aspecto de ser moradores “ancestrales” de la selva.

<sup>18</sup> Desde la primaria hasta la preparatoria en algunas poblaciones circundantes, y estudios universitarios en sitios más alejados pero de acceso relativamente sencillo por el desarrollo carretero.

de asociaciones y programas gubernamentales de diversos intereses generan vínculos y activismo de todo tipo; las celebraciones antes desconocidas, con sustancias y en espacios diferentes,<sup>19</sup> promueven otras alternativas de festejo; el ingreso al trabajo asalariado contribuye a captar un orden diferente de las cosas; el machismo acendrado culturalmente y el esfuerzo de las mujeres por tener una mejor perspectiva pugnan y se mezclan cotidianamente; el deseo por expresar arraigo a su cultura como elemento generador de sentido, principalmente hacia la naturaleza a través de tradiciones, ritos, hábitos, creencias y narraciones, busca mantenerse vivo. En el ámbito religioso la influencia del protestantismo ha originado la desaparición de muchas prácticas rituales entre los lacandones conversos, aunque algunas de ellas sólo se han modificado, ya que han adaptado el discurso protestante a su propia cosmogonía. Pero más allá de los distintos credos profesados, el culto al *ta k'in*, literalmente “excreción o mierda del sol” —expresión que utilizan los distintos grupos mayenses para referirse al dinero—, gana cada vez más adeptos [Dichtl, 1988: 87]. Esta asignación nos muestra el grado de importancia asignado al dinero, al tomarse como emanación de lo divino por la posibilidad de contribuir a resolver diferentes tipos de necesidades.

La publicidad en medios estatales y revistas de circulación nacional — incluso varias fuentes académicas —, pondera la cosmovisión histórica lacandona sin hacer referencia a la actualidad, mezclando estudios etnográficos con etnohistóricos. Hace 35 años, Dean MacCannell describió desde el análisis turístico la importancia de la construcción de un imaginario al señalar: “la mejor indicación de la victoria final de la modernidad sobre otros arreglos socio-culturales no es la desaparición del mundo no moderno, sino su preservación y reconstrucción artificial en la sociedad moderna” [Trench, 2005: 47]. Representaciones que están presentes en los lacandones, ya que muchas veces usan su atuendo exclusivamente para atraer turistas, o sus flechas para verse como cazadores tradicionales. Su imagen de grupo “exclusivo” capaz de vivir en armonía con la selva de alguna forma desacredita a los otros grupos humanos que pueblan la Lacandona.<sup>20</sup> La relación histórica de los lacandones con la naturaleza proviene de una convivencia ancestral, más cultivada que en otros grupos étnicos, pero ésta se ha ido transformando por su ingreso al mundo capitalista y las influencias ante-

<sup>19</sup> Con distintos tipos de alcohol y drogas en bares, cantinas, prostíbulos, etcétera.

<sup>20</sup> En entrevistas de Tv Azteca a los lacandones se les presenta como conservacionistas y “luchadores de la selva” ante la depredación de otros grupos (entiéndase ch’oles y tzeltales). Véase la campaña publicitaria: ¡Que viva la Selva Lacandona! de Tv Azteca de agosto de 2003.

riormente señaladas, no es el grupo prístino y “puro” que muchas veces nos quieren mostrar, son seres humanos con pasiones y anhelos propios, que se encuentran en disputa para ver si la naturaleza puede ser ese elemento integrador que les dé sentido.

En esa búsqueda de sentido a través de la naturaleza, la narración mítica desempeña un papel fundamental, pues la narrativa no es sólo obra de poetas, dramaturgos y novelistas, no es un disfraz ni una decoración, no es una creación artificial, se encuentra asentada en la realidad dinámica de las cosas [MacIntyre, 1984: 261]. Las conversaciones denotan transacciones humanas, son modelos cooperativos de acción, ya que todas nuestras acciones se insertan en una historia, a través de la cual algunas se ubican como episodios de narraciones mucho más amplias. Así, narrar es un recurso en el saber del hacer; porque al contar historias intentamos comprendernos. Al preguntar qué es lo bueno de mi vida, qué bienes deseo, las narrativas constituyen espacios de búsqueda. Lo que para unos puede ser sublime o admirable, para otros es simplemente verdadero, por lo cual el mito se sustenta en la creencia. Ortega y Gasset afirma: “Nuestras creencias más que tenerlas, las somos” [Ortega, 1964: 24], y la manera de serlas, de llevarlas a cabo, es el hábito. Sólo en la retroalimentación permanente de hábito y creencia el mito fundacional lacandón —con todas sus atribuciones— logrará mantenerse vivo. Se pueden sustituir las costumbres, reemplazar las normas, pero será necesario adoptar nuevos hábitos que dispongan y mantengan el comportamiento elegido; pues el hábito es una forma, no un contenido como la costumbre [Bilbeny, 1997: 54]. Es la disposición a obrar en tal o cual sentido: produce y es producido por percepciones, valoraciones y acciones en estructuras sociales específicas. Las configuraciones de vida emanan de la forma en que habitamos, del sitio donde hacemos la vida a través de la disposición de hábitos y creencias.

El conocimiento y práctica del mito, a través de actos rituales, ceremoniales o simplemente vivenciales, hacen posible la modificación de las cosas, pues se conoce su origen; no son abstracciones sino revelaciones del mundo que revive una realidad primordial. En la recreación de los tiempos se transforma el mito y la realidad. El mito proporciona confianza en el desarrollo de la vida, permite “la reducción de la angustia que es provocada en el hombre por todos los poderes desconocidos que le rodean” [Blumenberg, 1979: 597]. Por lo mismo, al ser una respuesta ante los miedos primarios, el mito garantiza su permanencia en las sociedades. Mito y poder han transitado juntos a lo largo de la historia, su relación ha sido alimentada en un refuerzo recíproco a través de las instituciones, ambos se moldean en este juego dialéctico. La lucha por el dominio o adecuación del mito forma

parte de su historia, así como de sus funciones. En la base de conflictos religiosos suele haber luchas intestinas por el poder. Para las antiguas culturas indígenas el mito sustentaba todas las estructuras de poder, y el orden instituido era un asunto de Estado. Hoy, los mitos indígenas operan de forma insular desde posiciones gubernamentales, lo cual significa que buscan hacerse operacionales para fines específicos, como lo son el ámbito turístico y de acceso a diferentes territorios o espacios. Las dos vertientes —indígena y colonial—, tan disímiles entre sí, suscitaron un resultado muy apartado al de sus orígenes, pero más apegado al de su veta indígena. Por todo esto, en nuestra reflexión sobre el mito ha sido preciso indagar en intencionalidades y beneficiarios, porque de acuerdo con los actores y las motivaciones, la funcionalidad puede tornarse en perversión —desde posiciones políticas, culturales o económicas.

El empleo del mito se encuentra asociado a la necesidad de *éxito*, consideración, la del éxito, establecida en su contenido para superar situaciones comprometidas —la vida de los lacandones dentro de un entorno natural complejo—. Pero la significación de éxito se conforma cotidianamente, en la generación de hábitos y creencias provenientes de la estimación de los *verdaderos* valores. Característica acendrada en la sociedad moderna que busca trascender los alcances de la condición humana, situación que podemos observar en su culto al éxito, manifiesto en diversas expresiones rituales.<sup>21</sup> No existe un auténtico culto sin mito, de igual manera los mitos necesitan reafirmarse en el culto [Duch, 1998: 185]. Sin esta presencia bidireccional ambos se debilitan hasta desaparecer. Los mitos se presentan en todos los tiempos y en todas las sociedades humanas, desde las menos evolucionadas hasta las que han alcanzado un desarrollo científico-tecnológico más sofisticado [1998: 185], ya que buscan fincar las legitimaciones más elementales y más trascendentales.

Ideológicamente se ha buscado aprovechar las orientaciones creadas a partir de los mitos, alimentar desde distintas posiciones la estela generada alrededor de una determinada perspectiva. El alimento de la *mitificación* en la modernidad occidental, siempre que convenga a sus intereses, ha sido más la instauración de un nuevo proceso tomando nociones útiles; en realidad se ha buscado una *remitificación*. La interiorización del mito puede resultar muy eficiente para posicionar determinados valores. Como señala Mircea Eliade: “De la misma manera que los símbolos que pone en juego,

<sup>21</sup> Como pueden ser el estudio en una escuela de prestigio, la visita a grandes centros comerciales, la utilización de ciertas prendas de vestir, etcétera.

nunca desaparece de la actualidad psíquica: solamente cambia de aspecto y disimula sus funciones” [Eliade, 1971: 19]. Es decir, se aprovechan disimuladamente los posicionamientos primarios en los que nace. La desviación de *sus* perspectivas dentro y fuera de la sociedad donde se origina crea escenarios de conflicto. Es una realidad omnipresente inherente en la ambigüedad del ser humano, y puede pervertirse y transformarse en un elemento decisivo en la corrupción de las relaciones sociales y de la *praxis* religiosa, cultural y política [Eliade, 1971: 31]. En distintas sociedades mantiene rasgos comunes, pero manifiesta distintas motivaciones expresadas en la autorepresentación de la conciencia comunitaria. Para el caso de la Lacandona, ha operado como elemento legitimador de un grupo particular, no sólo desde el propio grupo, sino a partir de visiones externas donde sus características resultan convenientes en algún sentido.<sup>22</sup> Las verdaderas funciones del mito sólo pueden ser comprendidas al cariz de la historia específica de la que forman parte, en el análisis del juego de poder donde se desenvuelven —situado en las interrelaciones sociales—, en el acercamiento a las manifestaciones de fe, resistencia, rebeldía, amor, conocimiento, especulación y muerte. Manifestaciones por las que podemos observar a los lacandones en posiciones extremas, como indígenas conservacionistas a ultranza, o como grupo alejado completamente de la naturaleza. Quizá el punto medio es más cercano a la realidad, pero ambas posiciones nos muestran el entramado de intereses y la búsqueda por adueñarse de espacios simbólicos y concretos.

#### REFLEXIONES FINALES

En el mito se encuentran elementos y dimensiones que brindan confianza al ser humano, ya que éste otorga sentido a la existencia en su carácter sagrado y, por lo mismo, normativo. El mito introduce aspectos fantásticos y ordinarios a la realidad para hacerla vivible. Está ligado a la condición humana desde modos y posiciones heterogéneas, pero mantiene su aspecto regulativo en la sociedad. Su pérdida y desarraigo indican eso mismo, pérdida y desarraigo hacia una realidad específica al transformarse los valores que dan sentido a la vida. Cuando la realidad se transforma sustancialmente y no existe un puente adecuado que vincule las diversas circunstancias,

<sup>22</sup> Tradicionalmente el gobierno ha apoyado más a los lacandones que a otros grupos de la región, quizá por su mayor facilidad de manejo al ser un grupo reducido y poco beligerante.

exige otras pautas, otros modelos que ofrezcan certezas, quizá hasta otros mitos, pues otorgar significado a la existencia coloca al mito en una posición de privilegio, la cual busca ser utilizada, incluso en detrimento de la orientación inicial del propio mito. En el mundo, su distribución sigue nutriendo certidumbres, disposiciones y anhelos. El *mundo lacandón* —con sus mitos incluidos— sigue siendo aprovechado para fijar tendencias a partir de la reproducción de un imaginario colectivo. En este aprovechamiento observamos cómo los mitos pueden reproducir de forma ideológica las bases de la misma sociedad que los engendra y adecua. Son un hecho histórico con elementos sustanciales de muy larga duración, “deben estudiarse como un conjunto de núcleos duros, pero también de partes lábiles, como un complejo de variantes; como expresión de belleza; como fuente de una variada gama de posibilidades de sentidos, y como emanadores y receptores de funciones” [López Austin, 1990: 416 y 417]. Abarcan distintas conformaciones y territorios de la temporalidad. Otorgan sentido al habitar del hombre en el mundo, al encontrarse intrincados en la lucha social. Su naturaleza proviene de la lucha, y su estadía o abandono están vinculados a ella; le son propios, como lo podemos constatar en las posiciones y actores del entorno lacandón.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Archivo General de Indias-Sevilla (AGI)**

1620 *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, t. II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 2 vols.

##### **Bilbeny, Norbert**

1997 *La revolución de la ética*, Barcelona, Anagrama.

##### **Blom, Frans y Gertrude Duby**

1955 *La Selva Lacandona*, México, Editorial Cultura.

##### **Blumenberg, H.**

1979 *Arbeit am mythos*, Frankfurt, Suhrkamp.

##### **Bolle, K.**

1961 *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, General Fabril.

1987 “Myth. An Overview”, en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York y Londres, Macmillan.

##### **Cassirer, Ernest**

1951 *Antropología filosófica*, trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica.

##### **Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas**

2006 *Regiones indígenas de México*, México, CDI/PNUD.

**De Vos, Jan**

1980 *La paz de Dios y el Rey. La conquista de la Selva Lacandona*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Dichtl, Sigrid**

1988 *Cae una estrella. Desarrollo y destrucción de la Selva Lacandona*, México, Secretaría de Educación Pública.

**Duch, Lluís**

1998 *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder.

**Durkheim, Emile**

1973 *Las reglas del método sociológico*, trad. de Paula Wasjman, Buenos Aires, Shapire Editor.

**Eliade, Mircea**

1971 *La búsqueda*, Buenos Aires, Megápolis.

2000 *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós (Paidós Orientalia).

2003 *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, Barcelona, Kairós.

**Garfias, Gerardo y Marta Turok**

1983 *Los lacandones, un mito de la reforma agraria: antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, México, Ochoa y Lee Editores/Universidad Nacional Autónoma de México/Brigham Young University.

**Hübner, Kurt**

1985 *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, Beck.

**López Austin, Alfredo**

1990 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana.

**MacIntyre, Alasdair**

1984 *Tras la virtud*, trad. de Amalia Valcárcel, Barcelona, Crítica.

**Malinowski, Bronislaw**

1993 *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta/Agostini.

**Marion, Marie-Odile**

1994 *Fiestas de los pueblos indígenas. Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

1999 "Bajo la sombra de la gran ceiba. La cosmovisión de los lacandones", *Desacatos*, núm. 5, invierno, pp. 39-47, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS).

**Ortega y Gasset, José**

1964 *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe.

**Ortiz, Fernando**

1940 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero Editor.

**Torre, Francisco de la**

2001 *El diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Madrid, Editorial Dykinson.

**Trench, Tim**

2005 "Representaciones y sus impactos. El caso de los lacandones en la Selva Lacandona", *Liminar, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 3, núm. 2, diciembre, pp. 41-55, San Cristóbal de las Casas, UNICACH.



# Experiencias de familias homoparentales con profesionales de la psicología en México, Distrito Federal. Una aproximación cualitativa

Andrea Angulo Menassé

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

José Arturo Granados Cosme

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

M-Mar González Rodríguez

Universidad de Sevilla

**RESUMEN:** *En este artículo se presenta el análisis de la experiencia de ocho familias homoparentales entrevistadas en México durante el año 2012. Cada familia expuso sus experiencias con profesionales de la psicología que los han atendido individualmente, en pareja o como familia, con el fin de responder a la pregunta de esta investigación, la cual se relaciona con la forma en que se desarrollan las intervenciones de los psicólogos cuando estas familias han tenido contacto con ellos en escuelas, instituciones de adopción y consultorios. El objetivo fue conocer, a partir de la experiencia de las familias estudiadas, el tipo de práctica psicológica que los profesionales reproducen en sus espacios de trabajo. Se discute de qué manera los prejuicios heteronormativos se repiten en la práctica psicológica en forma de intervenciones que las familias experimentan como negativas porque tienden a reparar sus "fallas". Así como también el tipo de relaciones que les fueron terapéuticas con algunos profesionales.*

**PALABRAS CLAVE:** *prácticas en el campo de lo psicológico, familias homoparentales, heterosexismo, homoparentalidad.*

**ABSTRACT:** *This article analyzes eight same sex parent families interviewed in Mexico in the year 2012. Each family stated its experiences with the psychology professionals who cared for them on an individual, couple or family basis, in response to the question asked by this research project, which is related to the way the psychologists act, when these families have had contact with them in schools, adoption institutions and doctors' offices. The objective was to learn, based on the experience of the families studied, the type of psychological practice the professionals implemented in their work spaces. The way hetero-normative prejudices are repeated in psychological practice is discussed, when the families experience them as negative because the psychologists tend to rectify the families' "mistakes." The type of relationships with some professionals, which were considered therapeutic, are also examined.*

KEYWORDS: *psychological field practices, same-sex parent families, heterosexuality, same-sex parenting.*

## INTRODUCCIÓN

Las familias homoparentales son aquellas cuyas figuras parentales están conformadas por personas del mismo sexo. Se refieren tanto a las parejas gay y lesbianas que, como pareja, acceden a la maternidad o paternidad, como a las familias constituidas por una pareja gay o lesbiana que educa y vive con los hijos de alguno de sus miembros, producto de una relación heterosexual previa. Ya desde los años ochenta el estudio de las experiencias de las familias homoparentales se inició en países anglosajones donde se prefirió hablar de *lesbian and gay families* o *lesbian and gay parenthood* debido a que recusan toda denominación de origen psiquiátrico y prefieren un vocabulario más gozoso centrado en el género. En 1996 la Asociación de Padres y Futuros Padres Gays y Lesbianas de Francia (APGL) nombraron a los arreglos familiares no heterosexuales, familias homoparentales [Roudinesco, 2002]. Más recientemente el término homoparentalidad se ha adoptado también en México en el ámbito jurídico, ya que las parejas del mismo sexo conviven en el país bajo diversas legislaciones. En Coahuila, en 2007, se reconoció la unión bajo el Pacto Civil de Solidaridad y, en el Distrito Federal, en 2009, se aprobó la ley de matrimonio entre personas del mismo sexo que otorga a las uniones homosexuales los mismos derechos que a las heterosexuales. En Colima se aprobó la figura de “enlace conyugal” en 2013, que otorga los mismos derechos y obligaciones que el matrimonio [CNN-México, 2013]. Sin embargo, en el resto del país no hay normativa que regule estas realidades.

Resulta indispensable analizar el impacto que las nuevas legislaciones han tenido en la vida de las familias homoparentales. Según el censo de 2010, el primero en México que registró de manera explícita los hogares homosexuales, seis de cada mil hogares en el país son parejas homosexuales y tres cuartas partes de las familias homosexuales en el país tienen hijos, siendo esto más frecuente en las parejas lésbicas [Rabel y Vázquez, 2010].

Las familias conformadas por gays y lesbianas han sido arreglos familiares existentes desde mucho antes de que se legalizara el matrimonio entre personas del mismo sexo. Con el reconocimiento legal y los derechos garantizados, estas familias tienen más visibilidad y más herramientas para exigir sus derechos. Sin embargo, la última encuesta del Consejo Na-

cional para Prevenir la Discriminación (2010) publicó que uno de cada dos homosexuales dice que la discriminación es su principal problema. La encuesta realizada en los meses de octubre y noviembre de 2010 señaló que 16.7% de las mujeres lesbianas y 10.6% de los hombres homosexuales han percibido rechazo en los servicios de salud. Activistas calculan que de las 2 362 casadas hasta marzo de 2013 —según datos del gobierno capitalino—, sólo 22 consiguieron registrarse en los servicios de seguridad social, tras interponer un amparo.

El Consejo para prevenir y erradicar la discriminación en la ciudad de México denunció que ha habido violencia institucional en el país, pues las autoridades federales se han negado a hacer las correspondientes modificaciones a la ley para garantizar a todos los matrimonios el derecho a la seguridad social [Tapia, 2013].

El personal de psicología no ha recibido ninguna forma de capacitación para el trabajo con estas “nuevas” realidades familiares, más allá de los posibles preconceptos personales. La consecuencia puede ser que cada profesional brinde atención de acuerdo con sus creencias y valoraciones sin contar con un programa o política de Estado que oriente y garantice una relación respetuosa y sensible a las necesidades específicas. Esto se ha repetido en los distintos países donde la legislación poco a poco ha abierto espacios para la ciudadanía de las parejas homosexuales. Así, Crawford, McLeod, Zamboni y Jordan [1999] realizaron un estudio en Chicago con 388 profesionales de la psicología con amplia experiencia en el ámbito de la adopción, pidiéndoles que evaluaran los expedientes de parejas heterosexuales, lesbianas y gays, todas ellas solicitantes de adopción y con perfiles idénticos. Se encontró que los profesionales de la psicología tendían a recomendar menos a las parejas gay y lesbianas a la hora de valorar la idoneidad de la adopción, a pesar de que estas parejas tenían las mismas condiciones de edad, género, clase social, religiosidad y escolaridad que las parejas heterosexuales evaluadas [Crawford *et al.*, 1999]. En este mismo sentido, Brodzinsky, Patterson y Vaziri [2002], en una investigación sobre agencias de adopción estadounidenses, encontraron también que sólo 63% habían aceptado solicitudes de parejas gays y lesbianas para adoptar, y de éstas sólo 38% habían concretado una adopción homoparental en dos años.

No conocemos, sin embargo, estudio alguno que haya evaluado las ideas o actitudes de los profesionales de la psicología educativa con respecto a las familias homoparentales y sus hijos o hijas. Sí conocemos, sin embargo, un estudio en el que se han analizado las ideas que el profesorado tiene sobre la diversidad familiar. En una investigación realizada en España con 108 profesores de educación primaria en la cual el objetivo era conocer

los preconceptos con los cuales los profesores trabajaban con los menores, las autoras [Morgado *et al.*, 2009] encontraron que, con respecto a las familias homoparentales, 42% de los profesores pensaban que las parejas homosexuales no debían adoptar porque sus hijos tendrían más probabilidades de tener problemas en su desarrollo, en tanto que casi la mitad de la muestra no estuvo de acuerdo con la idea de que los hijos de los homosexuales pudieran ser similares a los hijos de heterosexuales.

Por otro lado, los resultados del estudio de Glsen [2008] reportaron que en Estados Unidos los estudiantes con padres homosexuales manifestaron haberse sentido inseguros en la institución escolar y por esa razón se ausentaron de clase el doble de veces que la muestra nacional. El estudio concluye que cuando éstos han identificado una red de apoyo de profesionales en la escuela, los días de ausencias escolares relacionadas con esta preocupación disminuyen considerablemente.

Por otro lado, algunos trabajos en el ámbito de la psicología clínica [Toro, 2005] han reproducido prejuicios contra las familias no tradicionales al considerarlas factor de riesgo y fuente de psicopatología para los niños criados en su interior, incluyendo dentro de ellas a las homoparentales.

Cambiando ahora el foco a las percepciones que tiene la propia población homosexual del trato que reciben de los profesionales de la psicología, en un estudio desarrollado en Estados Unidos se comparó la percepción que tenían parejas heterosexuales y parejas homosexuales sobre la calidad de la atención psicológica. Encontraron que las personas integrantes de parejas del mismo sexo tendían menos a informar haber recibido buena, muy buena o excelente atención por parte de los profesionales de la psicología clínica que quienes integraban parejas heterosexuales. Las mujeres en pareja del mismo sexo tendieron mucho menos a informar haber tenido la atención requerida cuando lo necesitaron y, a diferencia de las mujeres heterosexuales, percibían que los profesionales de la psicología no pasaban suficiente tiempo con ellas [Clift y Kirby, 2012].

Por otro lado, Matthews y Cramer [2006] indagaron con hombres homosexuales sus percepciones sobre cuáles eran las barreras que habían experimentado como más importantes en su proceso de adoptar. Entrevistaron a 16 hombres gay que habían buscado adoptar, quienes dijeron haber encontrado que la política de *don't ask, don't tell* (relacionada con la orientación sexual de los adoptantes) que encontraron en las instituciones de adopción era confusa y angustiante. Algunos de ellos también hablaron de haberse sentido insultados porque los formatos de solicitud solamente consideraban adoptantes heterosexuales.

Todos estos estudios se han realizado en otros países, como hemos mencionado, pero desconocemos cuál es la situación en México. Es por ello que realizamos este trabajo con el objetivo de indagar en la relación y experiencias que han tenido las familias homoparentales mexicanas con los profesionales de la psicología en distintos ámbitos, dada su relevancia para el bienestar de estas familias y la escasez de datos sobre cómo está siendo su vida y su relación con los profesionales de distintos ámbitos.

El marco de referencia de este trabajo ha sido la obra de Foucault [1974], la cual arrojó conclusiones fundamentales sobre la función normalizadora de la clínica; así como la de algunos autores de la salud colectiva que han integrado las relaciones de poder en su análisis del campo de la práctica en psicología [Ginsberg, 2007; Granados, 2006], así como la literatura sobre la heteronormatividad como característica del sistema de pensamiento y funcionamiento binario del mundo [Witting, 1992; Rich, 1980 y Preciado, 2013].

## MÉTODO

### *Participantes*

Se efectuaron ocho entrevistas a familias homoparentales; cuatro a madres lesbianas y cuatro a padres gay. Las entrevistas fueron audiograbadas previa autorización de las personas entrevistadas, a quienes se informó sobre el propósito de la investigación, el resguardo de su identidad y el uso de sus testimonios para fines exclusivos del estudio. A cada familia se le adjudicó un pseudónimo y, para su mejor ubicación, sus características se resumieron en la tabla 1.

Como se puede observar en la tabla, las familias accedieron a la parentalidad por distintas vías: tres de ellas adoptaron a sus hijos, dos de ellas tuvieron a sus hijos en una relación heterosexual previa, pero los educan actualmente en el marco de su relación homosexual, y tres de ellas lo hicieron mediante técnicas de reproducción asistida (inseminación en una clínica, inseminación en casa, subrogación en Estados Unidos). Los participantes fueron invitados a colaborar utilizando la técnica bola de nieve. Una familia activista con visibilidad política fue la primera en participar y a partir de sus contactos se construyó la red de informantes. Los criterios de inclusión fueron dos: el primero fue que la pareja tuviera hijos y ambos miembros estuvieran comprometidos en su crianza, aunque no hubieran sido, de origen, planeados en el marco de una relación homosexual; el segundo, que los

**Tabla 1**  
**Presentación de familias entrevistadas**

Pseudónimo de la familia	Hijo/a	Vía de acceso a la maternidad/ paternidad
Familia de Catalina y Claudia	Hija de 13 años	Relación heterosexual anterior
Familia de Francisco y Fabián	Hija de 6 meses	Adopción
Familia de Antonia y Alma	Gemelos de 6 años	Reproducción asistida
Familia de Julián y Juan	3 hijos de 14, 25 y 29 años	Adopción
Familia de Lucía y Leticia	Hija de 7 años	Relación heterosexual anterior
Familia de Mateo y Manolo	Hijo de 30 años	Adopción
Familia de Begonia y Belinda	Embarazada	Reproducción asistida en casa
Familia de Jacinto y Jonás	Hija de seis meses	Subrogación

miembros de esa familia hubieran tenido alguna experiencia con un profesional de la psicología que estuviera al tanto de la estructura de su familia.

Con la finalidad de tener paridad en la muestra se eligieron cuatro parejas de mujeres y cuatro de hombres, y también se buscaron parejas y familias pertenecientes a diferentes clases sociales, de tal manera que cuatro fueron de clase media baja y cuatro de clase media alta.

#### PROCEDIMIENTO DE ENTREVISTA Y ANÁLISIS

Hay muchas razones por las cuales elegir la metodología cualitativa, pero tal vez la más importante es el deseo de trascender lo conocido y entrar en el mundo de los participantes, ver el mundo desde su perspectiva [Corbin y Strauss, 1990: 16].

Los métodos que se utilizaron para acercarnos a las familias homoparentales fueron, fundamentalmente, las entrevistas a profundidad en tres modalidades: *a)* individuales; *b)* en pareja; y *c)* familiares. La entrevista en profundidad se refiere a los encuentros cara a cara, abiertos, no directivos, entre el entrevistador y los informantes, dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas, experiencias y situaciones que los informantes tienen de su vida, tal como lo expresan con sus propias palabras. Esta técnica apunta a la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de

sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras [Taylor y Bogdaan, 1986], y permite a los entrevistados abundar libremente en torno a las preguntas que se les plantean.

Se formularon interrogantes para dar paso a la expresión abierta del discurso de los entrevistados y hacer emerger los elementos que consideraron significativos. Las temáticas abordadas fueron: *a)* la vía por la cual llegaron con un profesional de la psicología; *b)* la postura que ellos percibieron que tenía el profesional frente a su particular configuración familiar; *c)* el tipo de intervenciones del profesional de la psicología, las cuales valoraron como negativas o perjudiciales, y *d)* el tipo de práctica psicológica que valoraron como positiva y que les fue terapéutica.

Para el análisis de las entrevistas se han seguido los principios y procedimientos de la teoría fundamentada [Glaser y Strauss, 1967], los cuales permiten construir la teoría a partir de los significados que emergen del propio discurso. El procedimiento ha seguido varias fases: en la primera se hicieron varias lecturas de las ocho entrevistas y se llevó a cabo una codificación textual línea a línea, abierta y desenfocada [Tweed y Charmaz, 2012; Trinidad *et al.*, 2006], de la que surgió un sistema inicial de códigos. En una segunda fase se partió de ésta para efectuar una segunda codificación. Después se utilizaron ambas codificaciones para ir perfilando los límites de las categorías hasta comprobar su pertinencia.

La credibilidad de los procedimientos de análisis cualitativo [Elliott, Fischer y Rennie, 1999] se procuró, inicialmente, contrastando y debatiendo los códigos y las categorías que iban surgiendo de los análisis, que fueron refinándose y refundándose hasta configurar el sistema de categorías definitivo.

Una característica singular de este estudio es que la voz de los profesionales de la psicología aparece por referencia, únicamente a través de los testimonios de las familias a las que atendieron, por lo que ésta no es la descripción de lo que los profesionales hicieron, sino de lo que las familias percibieron y recordaron como significativo de su actuación profesional.

## RESULTADOS

A continuación se presentarán los testimonios de las familias entrevistadas y el análisis cualitativo de estas experiencias. Con la finalidad de ganar claridad se presentan los análisis organizados a partir del contexto donde se presentó la relación con el profesional de la psicología: la escuela, las instituciones de adopción y los consultorios clínicos.

## PSICOLOGÍA ESCOLAR. LA PERSPECTIVA DEL DÉFICIT, LA CULPABILIZACIÓN Y LA NORMALIZACIÓN DE LA VIOLENCIA HOMÓFOBA

Cuatro fueron las familias que tuvieron contacto con psicólogos en las escuelas y a partir de sus testimonios se indagó cuáles eran los patrones más repetidos en dicho contexto.

Las intervenciones de los profesionales tuvieron como especificidad hacer énfasis en el carácter “anormal” que tenían las configuraciones familiares homoparentales y lo que podrían representar para los niños. En los testimonios frecuentemente los niños fueron diagnosticados *a priori* con déficits (de claridad en la estructura) por ser hijos de familias diferentes. Estas últimas fueron comparadas con la estructura familiar tradicional y, con base en este modelo, con frecuencia aparecieron como una irregularidad de la norma estadística y del orden cultural. Recordando su experiencia con una psicóloga escolar, una de las madres comenta:

Entonces el psicólogo deja de escribir, voltea y le dice, ¿cómo que tienes dos mamás? Y, ¿cómo son las relaciones, quién es el hombre y quién es la mujer? Alguien tiene que tomar las decisiones y alguien tiene que acatarlas. (Familia de Catalina y Claudia.)

Los profesionales de la psicología tienden a trabajar con el sujeto de tal manera que lo acerquen, con su intervención, al modo de funcionamiento tradicional normal, tanto desde el punto de vista estadístico (en términos de norma) como del ideológico (de adaptación a lo dominante); en este caso concreto evaluando el funcionamiento familiar a partir de la distribución estereotipada de los roles de género propia de las sociedades patriarcales. A esto [Ginsberg, 2007] se le ha dado el nombre de función normativa de la psicología. Más aún, los discursos de ese campo suelen ser heterosexistas [Granados, 2006] porque consideran a la heterosexualidad como la única orientación válida del deseo y despliegan, por lo tanto, estrategias para acercar a las personas a esta norma.

Witting [1992: 10] sostiene que la heterosexualidad no sólo es una práctica sexual, sino un régimen político frente al que tanto el cuerpo del homosexual como el del migrante, el del colonizado y el del indígena aparecen como cuerpos desviados que no pueden, no deben, tener acceso a la reproducción del cuerpo nacional [Preciado, 2013].

Cuando esta ideología la suscriben los profesionales de la psicología, se genera un tipo de vínculo con las familias homoparentales que reciben, de distintas maneras, el mensaje de que su relación homosexual no es un

vínculo maduro o sano. Autoras feministas que han teorizado a partir de estos conceptos también han llamado a la heteronormatividad “régimen de heterosexualidad obligatoria”. El concepto le permitió a Adrienne Rich [1980] reflexionar sobre las limitaciones que se producen cuando la heterosexualidad es el único modelo posible frente al cual los demás se comparan.

Los profesionales de la psicología se vieron sorprendidos por una supuesta excepcionalidad de estas familias, lo cual fue consecuencia de un esquema de pensamiento estructurado al que Witting [1992] llamó “mente hetero”, con base en la cual los profesionales de la psicología buscaron acercar a las familias entrevistadas lo más posible al modo de funcionamiento de las parejas heterosexuales tradicionales.

La perspectiva del déficit está sustentada en la creencia de que a las familias homoparentales les hacen falta referentes en tanto que carecen de la figura paterna o materna. Frecuentemente consideran (y, por lo tanto, confirman) que “la diferencia implica un déficit” y que “el modelo heteroparental tiene un estatus de primacía por sobre todos los demás modelos” [González, 2009: 385]. Por ejemplo, una de las pruebas psicológicas más utilizadas para valorar la calidad del contexto familiar, la escala HOME [Caldwell y Bradley, 1984], tiene una subescala destinada a la figura del padre en el hogar. Sistemáticamente los hogares en los que niños o niñas viven sólo con su madre o con sus dos madres son peor valorados al no puntuar en la citada subescala [González, 2009: 384]. Esto significa que, en el contexto de quienes diseñaron la prueba, todas las familias sin padre tienen menos calidad. El problema de esta perspectiva es que pasa por alto las posibles fortalezas que conlleva crecer en una familia no tradicional, a lo cual se suma que, al mirar sólo carencias, pueden esperar perjuicios para el desarrollo infantil. En un estudio realizado en España, por ejemplo, se encontró que las familias homoparentales tienen considerables fortalezas frente a las familias heteroparentales, una de ellas es que han logrado establecer patrones más igualitarios en la distribución de los tiempos y las responsabilidades en el hogar y frente a los hijos [González, Diez, López *et al.*, 2013]. Estudios similares han llegado a las mismas conclusiones en otros países, analizando las cargas horarias y la distribución de responsabilidades [Bos *et al.*, 2007; Chan *et al.*, 1998; Fulcher *et al.*, 2002]. A pesar de ello, una de las dificultades más frecuentes que tuvieron las familias al tratar con los profesionales de la psicología fue que éstos adjudicaron a la sexualidad de las madres o los padres todas las dificultades de los niños en las escuelas.

Algunas familias identificaban claramente este patrón de las autoridades de las escuelas, quienes consideraban que los defectos de sus hijos

se debían a la homosexualidad de sus madres, mientras que adjudicaban los aciertos al sistema educativo. La manera en que se referían a esto es la siguiente:

Si mi hijo tiene un problema de madurez, tiene que ver con que sus mamás son lesbianas. ¡Ah, pero si mi otro hijo es muy inteligente, ahí sí es porque la Secretaría de Educación Pública ha hecho [un] gran trabajo! (Familia de Antonia y Alma, 2012.)

Numerosos estudios de expertos [Patterson, 1992; Tasker y Golombok, 1995 y 1997; MacCallum y Golombok, 2004; Goldberg y Allen, 2013], así como la Asociación Americana de Psicología [2004a], de Psiquiatría [2002], de Pediatría [2002], de Psicoanálisis [1997 y 2004] han asegurado que la sexualidad de los padres y madres no tiene efectos perjudiciales en la salud y desarrollo de los hijos. Sin embargo, las familias entrevistadas percibieron que estaban siendo diagnosticadas con base en este prejuicio.

Otro de los rasgos encontrados en el trabajo de campo fue el de la función de mantenimiento del orden normativo en las intervenciones de los profesionales de la psicología:

Una de mis primeras experiencias sexuales fue con mi amiga en la secundaria. Cuando llegamos a la escuela yo estaba llena de emociones, no sabía exactamente lo que sentía y se lo fui a contar a la psicóloga. Esta mujer me metió una culpa espectacular y se dedicó a repetirme durante el resto del curso escolar que había cometido un error gravísimo. (Familia de Lucía, 2012.)

De acuerdo con Testa [2006], los profesionales de la salud en general cumplen una doble función: la profesional, que busca sanar un sufrimiento, y la social, que persigue el mantenimiento del orden vigente. Esto es aplicable también a los profesionales de la psicología. La línea que separa ambas funciones, y lo confuso que puede ser para quien confía en un profesional no saber con qué lado de la práctica de éste se enfrenta, fue otra de las dificultades de las cuales hablaron las familias. Lucía puso este caso sobre la mesa cuando acudió a la psicóloga para confiarle lo que en ese momento le aparecía como confusión y angustia y se encontró con una escucha que, consciente o inconscientemente, había subsumido la función de sanar a la de resguardar el orden normativo. Esta función se articula o concreta con una estrategia de culpabilización que hace aparecer el sufrimiento psíquico del sujeto como producto de su comportamiento inadecuado.

La culpabilización en las intervenciones de los profesionales tiene el efecto de ocultar las verdaderas razones del sufrimiento psíquico, y en el caso de las familias homosexuales, la estigmatización de su orientación del deseo. Como estrategia ha sido muy eficaz, porque tiene el efecto de hacer sentir desvalido y acreedor de puniciones a quien se ve culpabilizado [Castiel y Álvarez-Dardet, 2010].

Otro caso de culpabilización fue el de Belinda, ahora madre en una familia homoparental, que narró la experiencia que había tenido en su familia con los profesionales de la psicología de las escuelas:

Mi hermano fue el primer gay de la familia, a él sí le fue como en feria porque en la escuela le llevaron toda clase de psicólogos que lo querían hacer cambiar para que pasara inadvertido. (Belinda.)

O bien, la experiencia de Francisco:

Mi primer encuentro con una psicóloga (en la secundaria pública) fue la que me dijo: Tal vez tienes ademanes muy femeninos y eso hace que tus compañeros piensen que eres diferente, y por eso te dicen joto, puto, maricón. Tú puedes controlar tus ademanes para que no te molesten tanto los otros niños. (Francisco.)

Los profesionales en las escuelas, en su dificultad para combatir el sufrimiento por acoso escolar homófobo, pueden estar justificando, naturalizando y manteniendo la discriminación, volcando la intervención no sobre el rechazo social a la homosexualidad sino individualizando la estrategia sobre la víctima.

Este tipo de intervenciones frecuentemente se presentan disfrazadas de conmiseración o de empatía, se muestran en términos de cuidar o proteger la salud del homosexual, conminándolo a modificar su conducta "por su propio bien", una actitud que en el fondo no acepta la homosexualidad, por lo cual se le denomina homofobia que concede [Granados, 2006]. Esta perspectiva consiste en un discurso aparentemente preocupado por el bienestar de los homosexuales, a quienes se aconseja no hacerse demasiado visibles para no ser lastimados. Se defiende la idea de que los homosexuales pueden vivir su sexualidad, siempre y cuando sea en el ámbito privado. Este falso altruismo es profundamente iatrogénico<sup>1</sup> porque puede profundizar el conflicto e intensificar el sufrimiento psíquico.

<sup>1</sup> Iatrogenia como daño causado por los profesionales de la salud.

Finalmente hubo una familia que tuvo experiencias positivas con una profesional de la psicología en la escuela de su hija. Según refirió ella, la profesional que trabajó con su hija lo hizo desde un lugar de reconocimiento de su estructura familiar:

Cuando mi hija empezó a hablar abiertamente de nosotras en la escuela, tuvimos una serie de conversaciones con la psicóloga de la institución. De ahí, comenzamos a hablar de la necesidad de incluir a las familias diversas en el lenguaje cotidiano de todo el entorno educativo, y la psicóloga propuso a mi hija que diera una conferencia (como se suele hacer en las escuelas activas) sobre la experiencia de vivir con una mamá lesbiana y su pareja. (Leticia.)

Las profesionales que trabajaron desde una postura afirmativa con niños de familias homoparentales lo hicieron enunciando sus diferencias con otros niños al mismo tiempo que honraban su organización familiar y desmitificaban el secreto/tabú que todavía se cierne sobre ellas.

#### INSTITUCIONES DE ADOPCIÓN. HOMOFOBIA Y CRITERIOS HETERONORMATIVOS

Tres fueron las familias que se acercaron a instituciones de adopción y tuvieron contacto con profesionales de la psicología. La experiencia vivida por estas familias se presenta a partir de sus testimonios.

En el campo de la psicología, a juzgar por los testimonios de las familias entrevistadas, el heterosexismo es el marco desde donde muchos profesionales, frecuentemente, miran, escuchan, evalúan y juzgan a las parejas y familias homoparentales como si fueran heterosexuales “defectuosas”. Este dato es coherente con los resultados de la revisión de Farr y Patterson [2013] en Estados Unidos y Canadá, quienes han encontrado que gays y lesbianas han experimentado discriminación y muchos obstáculos para poder ser padres y madres adoptivas. A pesar de ello, una vez superadas las dificultades para adoptar, estos padres y madres han demostrado ser tan capaces como los heterosexuales y han encontrado que lo importante para el desarrollo del niño o niña es el proceso familiar y no la estructura de la familia [Farr y Patterson, 2013].

En las instituciones de adopción este enfoque se hizo patente cuando la profesional de la psicología en el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) impidió a una familia de varones completar el proceso de adopción para que el miembro de la pareja que aún no tenía derechos de parentalidad pudiera adoptar a un niño que habían criado durante 12

años. La profesional de la psicología obstaculizó el proceso con el argumento de que, como era hombre y trabajaba no tendría tiempo de hacerse cargo del hijo, a pesar de que todas las demás instancias lo habían aprobado como idóneo para la adopción.

La petición ya estaba aceptada. Vino la trabajadora social aquí, lo aprobó; económicamente bien, ambiente bien. Ya se había pasado la prueba de situación social y bienestar, sólo faltaban las entrevistas con la psicóloga. Empieza el proceso del DIF y empieza a citarme la doctora. Pero me citaban a las 11 de la mañana, en las horas que yo trabajaba. Desafortunadamente ella no me explicó que eso contaba. Me decía: 'No hay ningún problema. ¿A qué horas lo atiendo?' Y el día que me citaba yo estaba ahí. Pero cada vez que yo decía que a las 12 del día yo trabajaba, me ponía tachecitos. Al final de todos los test y todas las entrevistas que me aplicó, el resultado que dio la psicóloga fue que yo 'no tenía tiempo para atender a mi hijo porque para las entrevistas había puesto condicionantes'. (Familia de Julián y Juan.)

La familia había pasado ya por las etapas más difíciles de la crianza de su hijo para cuando intentaron legalizar el vínculo. Interesaba que se legalizara en tanto que su padre podía compartir beneficios producto de su trabajo, como la pensión o la seguridad social. Tener un horario de trabajo no impidió a ninguno de los padres darle el tiempo y atención necesarios, incluso durante la edad en que su hijo era más dependiente. Sin embargo, según el criterio de la profesional, el hecho de que el solicitante trabajara una jornada de ocho horas "disminuía las posibilidades de atenderlo". Lo anterior lleva a suponer que, puesto que otras instancias no lo consideraron así (el departamento de trabajo social ya había aprobado la solicitud), los criterios que rigieron la decisión de la profesional estuvieron basados en la homofobia. Si el solicitante hubiera tenido una mujer que se quedara en casa durante la jornada laboral, probablemente su horario de trabajo no se hubiera considerado problema, como no lo ha sido para ningún matrimonio o pareja heterosexual en la cual las dos figuras parentales son también proveedores económicos.

Las instituciones de adopción mexicanas cambiaron su legislación en torno a las adopciones por parte de homosexuales en 2009, cuando por fin se permitió que parejas del mismo sexo pudieran adoptar conjuntamente. Ese cambio legislativo no se ha visto acompañado de la necesaria capacitación del personal implicado en estos procesos; se ha modificado la norma pero no la práctica. Es de suponer que las modificaciones legislativas tendrían que ir acompañadas de otras transformaciones que pueden ser posibles mediante la capacitación, la sensibilización, el acompañamiento y una supervi-

sión más cercana a los profesionales para que la ley pueda cumplirse, dado que los directivos de las casas hogar, aunque se han visto obligados a incluir a las parejas homosexuales como posibles adoptantes, siguen funcionando bajo esquemas heteronormativos. Un ejemplo fue lo vivido por una de las familias cuando, antes de la adopción, acudieron a un taller de padres que la institución ponía como requisito para adoptar, y al final del cual “el coordinador llegó a dar las gracias a las familias heterosexuales por ser tolerantes con que tomáramos el taller junto con ellos” (Francisco y Fabián).

Aun cuando el taller fue un requisito de la institución, el profesional hizo aparecer como un acto de beneficencia el hecho de que no hubieran sido discriminados en un servicio (el taller) para acceder a un derecho (la adopción). Vemos aquí el tipo de homofobia que hace aparecer a la institución y a sus miembros como generosos cuando incluyen a las familias homoparentales en sus espacios, como si el hecho de que los solicitantes heterosexuales no pidieran excluir del proceso grupal a los homosexuales fuera algo excepcional.

Algunas familias homoparentales saben que los profesionales de la salud pueden obstaculizar sus proyectos familiares, y así lo han recogido [Goldberg *et al.*, 2008 y Brodzinsky *et al.*, 2002] en su estudio con familias estadounidenses. El ejemplo más claro fue lo que vivió esta misma pareja al decidir adoptar a una niña en vez de a un niño, pensando que así los profesionales de psicología responsables de la adopción no basarían su decisión en la sospecha de que ellos pudieran abusar del menor.

Estuvimos pensándolo mucho y, después, llegamos a la conclusión de que si adoptábamos a una niña íbamos a tener menos problemas, porque no estaría latente el prejuicio de que abusaríamos de ella. (Familia de Francisco y Fabián.)

Existen numerosas evidencias que muestran que la significativa mayoría de los abusos sexuales a menores sucede con hombres no homosexuales en familias heterosexuales: “Uno de los motivos por los que hay más abusos de niñas es porque la mayor parte de los hombres son heterosexuales y se interesan más por ellas” [López, 2004: 356]. Aun así, el prejuicio de que los homosexuales abusan de los menores está tan extendido que ha condicionado incluso la conducta de las parejas homosexuales cuando desean tener hijos.

Que los prejuicios sociales homófobos sean el referente para tomar decisiones como éstas habla también de cómo las familias homoparentales siguen percibiendo a los profesionales de la psicología y al mundo social en conjunto como una limitación y amenaza, y casi nunca como aliados de su salud y bienestar. En un sentido, las prácticas psicológicas en estos espacios se los confirman, pues los profesionales trabajan aún con marcos teóricos que

van perdiendo vigencia o que no responden a las problemáticas de muchos grupos sociales. El siguiente testimonio, otro ejemplo de este mismo proceso, es el caso de una tercera pareja de varones que intentaron adoptar y acudieron directamente al DIF.

Nos dijeron que por qué no hacíamos una solicitud, porque ésa era realmente la única institución que se encargaba de las adopciones en México. Y bueno, mi pareja hizo solicitud como soltero, porque todavía no había pasado la ley del matrimonio igualitario. Él hizo la solicitud y primero el director del DIF parecía muy empático con la idea y comentó que diéramos dos cartas de recomendación preferentemente de políticos y de empresarios. Presentamos cartas de recomendación de parte de personas muy influyentes en ese momento. Y eran cartas muy entusiastas y solidarias. Entonces pusieron a una psicóloga a evaluarnos. Una de las preguntas durante la primera entrevista era: '¿Y crees que, cuando adoptes, tu vida sexual va a mejorar?' A lo que mi pareja inmediatamente reaccionó. Después de varias entrevistas, igual de malas, la conclusión de la psicóloga fue que para los niños iba a ser una vida terrible y nos negó la adopción. (Familia de Mateo y Manolo.)

El cambio legislativo que permite a las parejas homosexuales casarse y adoptar es insuficiente si los profesionales de los que dependen estas decisiones siguen siendo formados bajo la perspectiva del déficit y mediante marcos epistemológicos que no se han actualizado o son homófobos. Una formación que eduque y permita a los profesionales mirar más allá de los prejuicios que les imponen sus marcos teóricos es indispensable para garantizar que se concrete el derecho en las mejores condiciones posibles. Esto garantizaría también un mejor impacto de su intervención en la salud de un importante sector de la sociedad, no sólo de las parejas homosexuales, sino también de los niños que podrían ser adoptados por ellas. Revisiones recientes en Estados Unidos han encontrado que si los gay y lesbianas adultos tuvieran permitido adoptar en cada jurisdicción del país, cada año entre 9 000 y 14 000 niños podrían salir de la vida institucionalizada y gozar de un hogar estable [Farr y Patterson, 2013].

CONSULTORIO CLÍNICO. TERAPIAS NORMALIZADORAS, PRETENSÓN DE OBJETIVIDAD  
DESAPEGADA

Tres familias tuvieron contacto con profesionales de la psicología en sus espacios clínicos. Éstos son los espacios donde los profesionales se mueven

con más libertad, en tanto que no tienen que dar cuenta de sus resultados a ninguna otra instancia, como es el caso de la escuela o las instituciones de adopción. Los fenómenos vividos en los consultorios, sin embargo, no fueron muy diferentes de los que experimentaron las familias en espacios institucionales, en lo que a la heteronormatividad se refiere.

En la clínica, dice Foucault [1974], se persuade al sujeto de que tiene secretos que confesar y que el consultorio es el espacio “a salvo” para hacerlo. Una vez aceptada esta idea, “el confesor” tiene consigo el mayor poder en la relación médico/paciente porque es el depositario de lo más primario y vulnerable del otro [Ríos, 2007]. Es esta dimensión vulnerable lo que hace que los consultorios sean espacios donde la iatrogenia se viva con más frecuencia e intensidad. Las familias narraron cómo fueron canalizadas, por una institución o por su propia familia, con el fin de que los profesionales de la psicología los “normalizaran”.

Un testimonio de lo anterior es el de una mujer que fue llevada a un grupo con un equipo de psicólogos y psiquiatras a muy temprana edad:

Viví una experiencia terriblemente homofóbica propiciada por mi mamá, que me llevó a terapia con un grupo de ayuda para jóvenes con desórdenes esquizofrénicos, entre otras cosas, porque yo era gay. La verdad no tenía ningún tipo de trastorno esquizofrénico ni nada que se le pareciera; simplemente mi mamá no podía lidiar conmigo. (Lucía.)

En muchas ocasiones el psicólogo se vuelve el recurso para muchas familias cuando se enteran de la homosexualidad de un miembro de su familia, justamente porque detrás de la búsqueda de atención sigue latente la idea de que la homosexualidad es una enfermedad mental. Si bien en los tiempos en que era la disciplina religiosa y no la ciencia la que sustentaba el discurso de verdad, la familia hubiese acudido a un sacerdote para exorcizar al miembro homosexual; la creencia actual de que esa orientación del deseo es una manifestación de una falla psíquica los lleva a recurrir, en cambio, a los profesionales de la psicología y psiquiatría. Esto ocurre a pesar de que las comunidades científicas y sanitarias no sólo lo han eliminado de sus manuales de diagnóstico y sus clasificaciones de enfermedades, sino que han pedido explícitamente que las terapias reparativas se dejen de utilizar [APA, 2009].

Este pronunciamiento fue producto de investigaciones que concluyeron que las terapias reparativas generaban problemas de salud en los sujetos que las recibían. La APA decidió pronunciarse al respecto cuando, además, se encontró que ninguna de las terapias había tenido los resultados esperados. Desgraciadamente aún hoy, y con todo en contra, sigue

siendo una estrategia que las familias de origen utilizan cuando sus hijos se autodefinen como homosexuales, con la conformidad de los profesionales que los toman como pacientes, aun cuando desde décadas atrás se conoce que este tipo de encuentro impuesto no permite resultados positivos, en tanto que las relaciones terapéuticas sólo son posibles en la medida en que tengan un carácter voluntario.

Los profesionales de la psicología que aceptaron atender a los entrevistados por su condición de homosexuales mantuvieron en su práctica teorías que problematizaban la homosexualidad en sí misma y al mismo tiempo generaban daño. Estos agentes de la psicología ejercieron la disciplina psicológica sin cuestionar la función normalizadora que ésta podía tener implícita. Con este hecho permitieron que su trabajo funcionara como acto policiaco [Foucault, 1974] frente a la homosexualidad, y que las sesiones se vivieran como castigo.

Quando, en mi casa, se descubrió la bomba de que yo era gay, la salida que se buscó fue llevarme a terapia. Y yo sufría y sufría. (Fabián.)

La relación asimétrica entre familias y profesionales de la psicología también estuvo relacionada con la idea de que las intervenciones de los expertos están diseñadas desde un punto de vista neutral, apolítico u objetivo. Un ejemplo fue la profesional que, desde una pretendida objetividad, intentó posicionarse como observadora neutral y prometió diagnosticar a una niña basándose en una supuesta imparcialidad legitimada por ser considerada científica:

Si en algún momento la niña presenta alguna problemática porque ustedes son lesbianas, pues yo lo voy a reportar, ¿no? Tengo que hacerlo. (Familia de Catalina y Claudia.)

Los efectos de la sexualidad de las madres y padres en los hijos de las familias homoparentales han sido ampliamente estudiados y se han encontrado evidencias de que es la respuesta social hacia estos arreglos familiares lo que tiene consecuencias negativas sobre la salud de estos niños [Tasker y Golombok, 1997; Pennington y Knighth, 2010] y no la homosexualidad de las figuras parentales [Poul, 1986; Goldberg, 2007; Kuvalanka y Goldberg, 2009]. Sin embargo, algunos profesionales aseguran poder registrar y diagnosticar este efecto de manera objetiva sin asumir que la misma pregunta (¿La niña presenta problemas porque sus madres son lesbianas?) es ya una prenoción a su intervención terapéutica, o por lo menos una predisposición.

Esta misma postura epistemológica, que profesionalmente se asume en la formación de profesionales de la psicología, apunta a entender el proceso terapéutico como un lugar desde donde el experto mira de manera objetiva la subjetividad del otro, a pesar de los muchos estudios que, desde las ciencias sociales en general [Geertz, 1989], y desde la psicología en particular [Devereux, 1977], han demostrado que tal objetividad no existe. Característica de la formación clásica en la disciplina psicológica es la poca importancia que se le asigna al estudio del vínculo terapéutico y, en cambio, sí a la focalización en el estudio de la psique individual del paciente. El psicólogo aprende que quien tiene contenidos subjetivos a estudiar es el consultante, y que la única meta del profesional es hacerlo sin involucrarse emotivamente [Caparrós y Sanfeliu, 2006]. Este tipo de intervenciones, que se hacen desde la “objetividad desapegada”, pueden generar más daño del que pretenden reparar:

Te puedo decir cosas muy cabronas como, por ejemplo, estar en el grito del dolor y ella decir: ‘Se terminó el tiempo’. Me acuerdo haberme subido al elevador en el grito de llanto, y ella cortaba de tajo. Yo era un chavo de 17 años y ¡me hablaba de usted! (Fabián.)

Con el fin de no involucrarse emocionalmente los profesionales de la salud pueden desplegar toda una batería de dispositivos de espacio (distancia física), tiempo (horarios inflexibles) y formas de dirigirse al paciente (hablarle de usted) que pueden lastimar mucho.

Cuatro de las ocho familias entrevistadas, sin embargo, pudieron relatar al menos una experiencia positiva con algún psicólogo en estos espacios. Las características de los procesos que las familias asociaron con experiencias positivas con profesionales de la psicología son congruentes con lo que la Asociación Americana de Psicología (APA por sus siglas en inglés) llamó “terapia afirmativa” o “respuesta terapéutica apropiada para la orientación sexual” en su publicación de 2009, en la cual también propuso una serie de medidas para trabajar con personas homosexuales que acuden a terapia; incluso cuando lo hacen solicitando ayuda para cambiar su orientación sexual.

Una de las respuestas que proponen como terapéuticamente apropiadas es ofrecer intervenciones que enfatizan la aceptación, el apoyo y el reconocimiento de los valores y preocupaciones más importantes de la persona [APA, 2009: 57]. En esta guía de trabajo la APA planteó a los profesionales desarrollar intervenciones que partan de la premisa de que la atracción hacia personas del mismo sexo, las conductas o la orientación *per se* son variaciones normales de la sexualidad humana y no síntomas o indicadores

de enfermedad. Una familia narró que tuvo un proceso positivo con una profesional de la psicología que les brindó un espacio para cuestionar los dictados sociales que prohibían a los homosexuales pensar en la parentalidad. Así, por ejemplo, la familia de Jacinto afirmó:

Creo que ni me había pasado por la cabeza la posibilidad de ser padre. Para mí la gente gay no tenía hijos. Digamos que, en terapia, empezó a salir poco a poco mi deseo de ser padre y me di cuenta. También me fui dando cuenta con el proceso de análisis de que había cosas difíciles que, después de darles muchas vueltas, de pronto se habían acomodado en mi interior; aparentemente, sin que yo hubiera hecho algo concreto. (Jacinto, 2012.)

Otra familia dijo haber tenido una experiencia positiva que les permitió identificar y nombrar las agresiones provenientes de las familias de origen y construir herramientas para protegerse y proteger a sus parejas:

Yo tenía muchas complacencias con mi familia, complacencias en el trabajo, complacencias con todos los demás, menos conmigo, y ella [la psicóloga] hizo mucho trabajo de decir: A ver, tú eres una familia, está compuesta por A y por ti, no hay hijos todavía, pero ya son familia. (Antonia.)

En otro caso la terapia sirvió para ubicar y nombrar la homofobia internalizada de los miembros de la pareja con el fin de concretar su proyecto familiar:

Cuando uno se descubre diferente y no aceptado, con quien primero se enoja, pelea y, en el mejor de los casos, negocia, es con uno mismo. Así me pasó a mí: fui y he sido víctima de mis propios prejuicios. Pero mi salida pública del clóset comenzó cuando, a partir de mi terapia, inicié el escrito de una obra de teatro que tiene como característica principal que hablo de mí desde lo más profundo posible, pero en tono de comedia. O sea, me río de mí mismo. Fue entonces que hablé de mis voces más homofóbicas y así nació mi personaje. He aprendido a reírme mucho más de mí y, a través de ello, he ido sanando el alma y el intelecto. (Francisco.)

En algunos casos los profesionales se convirtieron en personas importantes para la familia: fueron invitados a la boda y se volvieron aliados, desde lo psicológico, de los procesos de crianza de los hijos. Una familia también refirió como muy positivo el trato horizontal que la profesional que las atendió estableció con ellas, porque permitía que ese espacio fuera realmente dialógico:

No es la técnica lo importante, sino que el trato sea democrático. Ella no era indicativa. Si bien no necesariamente tenía los mismos valores que nosotras, porque nosotras teníamos posicionamientos más radicales, ella nunca nos dijo 'cambien'. Respetó, escuchó y nos permitió llegar a nuestras soluciones, llegar a soluciones que nos funcionan a nosotras. (Catalina.)

#### CONSIDERACIONES FINALES

Como en toda investigación cualitativa que no pretende generalizar, lo aquí descrito corresponde a las experiencias que este grupo de familias tuvieron con los profesionales a los que acudieron.

Según relataron las ocho familias que participaron en este estudio, la normatividad fue la función que caracterizó, la mayoría de las veces, a la práctica de los profesionales de la psicología en su relación con ellos, mientras que el heterosexismo fue la propiedad que describió de manera más clara el tipo de intervenciones que aquellos tuvieron en los diferentes ámbitos de atención. Se observó que los profesionales de la psicología siguen siendo utilizados por las familias de origen de las personas homosexuales como recurso para "normalizarlos". Esto ha servido para ubicar como intrafamiliares malestares que tienen que ver con la discriminación, el estigma y la homofobia que son inherentes al orden social heteronormativo. Cinco de las familias, en cambio, tuvieron otras relaciones con psicólogos que estuvieron marcadas por el respeto, pues el campo de la psicología se caracteriza por albergar prácticas muy diversas.

Con esta investigación se logró identificar ciertas intervenciones que disminuyeron la salud del grupo de familias homoparentales y algunos de los abordajes que, por el contrario, la aumentaron. De acuerdo con los datos aquí observados, las primeras estuvieron ligadas a marcos referenciales sustentados en la perspectiva del déficit, ya que tuvieron dificultad para identificar sus fortalezas. En contraposición a tales abordajes, encontramos la capacidad de escucha de otros profesionales que estuvieron abiertos a descubrir los recursos de estos colectivos y a trabajar a partir de ellos, lo que tuvo como efecto la construcción y consolidación de los distintos proyectos de familia. El denominador común de los procesos afirmativos fue que los profesionales pudieron generar conversaciones que desafiaron los prejuicios homofóbicos que personas, parejas y familias habían interiorizado; por ejemplo, en torno al tema de la paternidad y maternidad homosexual.

En algunas de las narraciones de estas familias los profesionales de la psicología se mostraron proclives a naturalizar el rechazo que sufrieron los

niños en vez de actuar para disminuir la violencia a su alrededor, los responsabilizaron por sus gestos, su modo de vestir o su manera de caminar porque “provocaban” reacciones negativas en los demás. En contraste, los profesionales que guiaron procesos afirmativos no pretendieron inducir un cambio de conducta de género en las personas o familias con las que trabajaban, la razón es que no consideraban que el tipo de estructura familiar, orientación sexual o *performance* de género de ninguno de los miembros de la familia constituyese un problema a resolver.

En las instituciones de adopción se encontró que los prejuicios homóforos de algunos profesionales de la psicología obstaculizaron las adopciones de menores, negando a algunos de ellos el derecho a ser adoptados por una familia que los pudiera acoger con las condiciones adecuadas. Es de mencionar que ninguna de las experiencias positivas se refirió a espacios institucionales de adopción, sin embargo, en el caso de Mateo y Manolo, encontraron una agencia internacional que les permitió adoptar con éxito a un niño (ahora adulto) que gozó de condiciones de vida, tanto materiales como psicológicas, particularmente óptimas, y que en la actualidad es un profesional que menciona que siempre estuvo muy contento con la familia que tuvo.

Los procesos que las familias calificaron como positivos fueron aquellos en los que los profesionales se permitieron construir un vínculo profesional, al mismo tiempo que humano, que cuestionaba en sí mismo la idea de que el vínculo terapéutico debe ser distante, objetivo o frío para ser efectivo.

Las familias homoparentales han tenido que desarrollar múltiples estrategias de resistencia y afirmación frente al saber científico y la práctica psicológica, las cuales van desde el humor hasta la denuncia, pasando por la búsqueda de profesionales no tradicionales para armar una red más segura, pues lejos de ser agentes pasivos de la atención, las familias son sujetos colectivos con capacidad de resistencia y organización.

Sin embargo, este estudio concluye con la necesidad de subrayar la importancia de una formación inicial y permanente de los profesionales de la psicología en los marcos teóricos que permitan trabajar afirmativamente con el universo de diversidades familiares, así como señalar lo fundamental de contar con una legislación que regule los actos discriminatorios en escuelas, instituciones de adopción y atención psicológica, en tanto que se ha confirmado que las políticas pueden funcionar como amortiguadores del ambiente hostil hacia las familias homoparentales [Byard *et al.*, 2013] y coadyuvar a generar mejores condiciones de desarrollo para padres/madres e hijos.

*Agradecimientos.* Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo y generosidad del equipo de investigación “Familias homoparentales” de la Universidad de Sevilla.

## BIBLIOGRAFÍA

**American Psychological Association (APA)**

- 2002a "Coparent or Second-Parent Adoption by Same-Sex Parents", <<http://aappolicy.aappublications.org/cgi/content/full/pediatrics%3b109/2/339>>, consultado el 13 de febrero de 2013.
- 2002b "Adoption and Co-parenting of Children by Same-sex Couples", <[www.aglp.org/pages/position.html#Anchor-Adoption-49575](http://www.aglp.org/pages/position.html#Anchor-Adoption-49575)>, consultado el 1 de marzo de 2013.
- 2004a "Marriage Equility and LGTB Health", <[www.apa.org/pi/lgbc/policy/marriage.html](http://www.apa.org/pi/lgbc/policy/marriage.html)>, consultado el 12 de enero de 2013.
- 2004b [1997] Position Statement on Parenting, <[http://apsa.org/About\\_APsaA/Position\\_Statements/Parenting.aspx](http://apsa.org/About_APsaA/Position_Statements/Parenting.aspx)>, consultado el 15 de marzo de 2013.
- 2009 "Report of the American Psychological Association Task Force on appropriate therapeutic responses to sexual orientation", <<http://www.apa.org/pi/lgbt/resources/sexual-orientation.aspx>>, consultado el 4 de febrero de 2012.

**Bos, Henny, Frank van et al.**

- 2007 "Child Adjustment and Parenting in Planned Llesbian-Parent Families", *American Journal of Orthopsychiatry*, vol. 77, núm.1, pp. 38-48.

**Brodzinsky, David, Charlotte Patterson et al.**

- 2002 "Adoption Agency Perspectives on Lesbian and Gay Prospective Parents: A National Study", *Adoption Quarterly*, núm. 5, pp. 5-23.

**Byard, Eliza, Kosciw, Joseph et al.**

- 2013 "Schools and LGTB-Parent Families: Creating Change Through Programming and Advocacy", *LGBTB-Parent Families*, primavera, pp. 275-290, Nueva York.

**Caldwell, Bradley**

- 1984 "Home Environment and School Performance: A Ten-Year Follow-Up and Examination of Three Models of Environmental Action", *Child Development*, núm. 59, pp. 852-867

**Canal, María**

- 2006 *Foucault y el poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

**Caparrós, Nicolás e Isabel Sanfeliu**

- 2006 *La enfermedad del terapeuta: hacia una teoría de la contratransferencia*, Madrid, Biblioteca Nueva.

**Castañeda, Marina**

- 1999 *La experiencia homosexual*, México, Paidós.
- 2006 *La nueva homosexualidad*, México, Paidós.
- 2007 *El machismo invisible*, México, Taurus.

**Castiel, Luis y Carlos Álvarez-Dardet**

- 2010 *La salud persecutoria*, Buenos Aires, Editorial Lugar.

**Clift, Joseph y James Kirby**

- 2012 "Health Care Access and Perceptions of Provider Care Among Individuals in Same-Sex Couples: Findings from the Medical Expenditure Panel Survey (MEPS)", *Journal of Homosexuality*, vol. 59, núm. 6.

**CNN-México (Cable News Network-Mexico)**

- 2013 <<http://mexico.cnn.com/nacional/2013/04/23/el-matrimonio-gay-sin-validez-para-acceder-a-servicios-sociales>>, <<http://mexico.cnn.com/nacional/2013/05/17/el-issste-atende-a-parejas-gay-pero-faltan-otras-familias-activistas>>, consultado el 7 de octubre de 2012

**Corbin, Juliet y Anselm Strauss**

- 1990 "Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria", *Qualitative Sociology*, vol. 13, núm. 1, pp. 3-21.
- 1994 "Grounded Theory Methodology", en N. K. Denzin y Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, Sage, pp. 217-285.
- 2008 *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, 3a ed., Thousand Oaks, Sage.

**Crawford, Isiaah, Andrew McLeod et al.**

- 1999 "Psychologists Attitudes toward Gay and Lesbian Parenting", *Professional Psychology: Research and Practice*, vol. 30, núm. 4, pp. 394-401.

**Chamaz, Kathy**

- 2008 "Views from the Margins: Voices, Silences, and Suffering", *Qualitative Research in Psychology*, vol. 5, núm. 1, pp. 7-18.

**Chan, Raymond, Risa Brooks et al.**

- 1998 "Division of Labor among Lesbian and Heterosexual Parents: Associations with Children's Adjustment", *Journal of Family Psychology*, vol. 12, pp. 402-409.

**Devereux, George**

- 1977 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Dijk, Teun**

- 1999 *El análisis crítico del discurso*, Barcelona, Anthropos.

**Elliott, R., C. T. Fischer y Rennie**

- 1999 "Evolving Guidelines for Publication of Qualitative Research Studies in Psychology and Related Fields", *British Journal of Clinical Psychology*, vol. 38, núm. 3, pp. 215-229.

**Encuesta Nacional sobre Discriminación México**

- 2010 <[www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf](http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf)>, consultado el 2 de enero de 2013.

**Farr, Rachel y Charlotte Patterson**

- 2013 "Lesbian and Gay Adoptive Parents and their Children", *LGBT-Parent Families: Innovations in Research and Implications for Practice*, primavera, pp. 39-55, Nueva York.

**Foucault, Michel**

- 1974 "¿La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina?", ponencia presentada en el Instituto de Medicina Social/Centro Biomédico-Universidad Estatal de Rio de Janeiro, Brasil.

**Fulcher, M., R. Chan et al.**

- 2002 "Contact with Grandparents among Children Conceived via Donor Insemination by Lesbian and Heterosexual Mothers Parenting", *Science and Practice*, núm. 2, pp. 61-76.

**García, José**

2013 "Reclaman gays seguridad social", *El Universal*, 11 de marzo, <www.eluniversal.com.mx/ciudad/115818>, consultado el 12 de febrero de 2013.

**Gay, Lesbian and Straight Education Network (GLSEN)**

2008 *The Principal's Perspective: School Safety, Bullying and Harassment. A Survey of Public School Principals*, Nueva York, Gay, Lesbian and Straight Education Network.

**Geertz, Clifford**

1989 *El antropólogo como autor*, Stanford, Stanford University Press.

**Ginsberg, Enrique**

2007 *Normalidad, conflicto psíquico, control social. Sociedad, salud y enfermedad mental*, México, Plaza y Valdés.

**Glaser, Barney y Anselm L. Strauss**

1967 *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Books.

**Goldberg, Abbie**

2007 "(How) Does It Make a Difference? Perspectives of Adults with Lesbian, Gay, and Bisexual Parents", *American Journal of Orthopsychiatry*, núm. 77, pp. 550-562.

**Goldberg, Abbie, Jordan Downing et al.**

2008 "Choices, Challenges, and Tensions: Perspectives of Lesbian Prospective Adoptive Parents", en *Adoption Quarterly*, vol. 10, núm. 2, pp. 33-64.

**Goldberg, Abbie y Katherine Allen**

2013 *LGBTB-Parent Families: Innovations in Research and Implications for Practice*, Nueva York, Springer.

**González, Diez, López et al.**

2013 "Conciliación y satisfacción vital: el papel de los recursos de cuidado infantil. Un estudio comparativo en tres regiones europeas", en *Proyecto Diversa. Diversidad familiar y estrategias de conciliación en andalucía*, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.

**González, M-Mar**

2004 "Crecer en familias homoparentales. Una realidad polémica", *Infancia y Aprendizaje*, vol. 27, pp. 361-373.

2009 "Nuevas familias, nuevos retos para la investigación y la educación", *Cultura y Educación*, vol. 21, pp. 381-389.

**González, M-Mar y Francisca López**

2009 "Relaciones familiares y vida cotidiana de niños y niñas que viven con madres lesbianas o padres gay", *Cultura y Educación*, vol. 21, pp. 417-428.

**Granados, Arturo**

2006 "Medicina y homosexualidad: prácticas sociales en tensión", *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 36, pp. 293-319.

2011 "Problemas de salud y disidencia sexual: más allá del VIH", ponencia presentada en el V Encuentro sobre Disidencia Sexual e Identidades Sexuales y Genéricas, del 8 al 10 de junio, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, pp. 123-215.

**Kuvalanka, Katherine y Abbie Goldberg**

2009 "Second Generation Voices: Queer Youth with Lesbian/Bisexual Mothers", *Journal of Youth and Adolescence*, núm. 38, pp. 904-919.

**Lewis, Robin**

2006 "Stigma Consciousness, Social Constraints and Lesbian Well-Being", *American Psychological Association*, vol. 53, pp. 48-56.

**López, Félix**

2004 "¿Existen dificultades específicas en los hogares con progenitores homosexuales?", *Infancia y Aprendizaje*, vol. 27, pp. 351-360.

**MacCallum, Fiona y Susan Golombok**

2004 "Children Raised in Fatherless Families from Infancy: a Follow-up of Children of Lesbian and Single Heterosexual Mothers at Early Adolescence", *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, vol. 45, núm. 8, pp. 1407-1419.

**Martínez-Salgado, Carolina**

1996 "De la vida cotidiana y sentido común. Enfoques teóricos y aproximaciones empíricas", *Sociológica*, año 11, núm. 31.

2012 "El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias", *Ciencias de Salud Colectiva*, vol. 17, núm. 3, pp. 613-619.

**Matthews, John y Elizabeth Cramer**

2006 "Envisaging the Adoption Process to Strengthen Gay-and Lesbian-Headed Families: Recommendations for Adoption Professionals", *Child Welfare*, vol. 85, núm. 2, pp. 317-340.

**Monroy, Lilia**

2007 *¿De la homofobia a la aceptación? Encuentros y desencuentros cuando mujeres lesbianas salen del clóset frente a sus familias*, tesis de maestría, México, El Colegio de México.

**Moreno, Hortencia**

2004 "Reflexiones locales acerca de los *queer*", en G. Careaga y S. Cruz (coords.), *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su estudio*, México, PUEG-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-54.

**Morgado, Beatriz, Irene Jiménez-Lagares et al.**

2009 "Ideas del profesorado de primaria acerca de la diversidad familiar", *Cultura y Educación*, vol. 21, pp. 441-451.

**Patterson, Charlotte**

1992 "Children of Lesbian and Gay Parents", *Child Development*, vol. 63, pp. 1025-1042.

**Patterson, Charlotte y Fiona Tasker**

2007 "Research on Gay and Lesbian Parenting: Retrospect and Prospect", *Journal of Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Family Studies*, núm. 3, pp. 9-34.

**Pennington, Jarred y Tess Knight**

2011 "Through the Lens of Hetero-Normative Assumptions: Re-Thinking Attitudes towards Gay Parenting", *Culture, Health and Sexuality*, núm. 13, pp. 59-72.

**Poul, Philippe**

1986 "Growing Up with a Gay, Lesbian or Bisexual Parent: an Exploratory Study of Experiences and Perceptions", *Psychology*, Berkeley, University of California Press.

**Preciado, Beatriz**

2013 "La muerte de la clínica", <<http://www.youtube.com/watch?v=69TjNBmgCgg>>, consultado el 13 de marzo de 2013.

**Rabel, Cecilia y Edith Vázquez**

2010 "¿Con quién vivimos los mexicanos?", *Coyuntura Demográfica*, vol. 2, pp. 35-39.

**Rich, Adrienne**

1980 "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", *Revista d'Estudis Feministes*, vol. 10, pp. 15-42.

**Ríos, Rubén**

2007 *Michel Foucault y la condición gay*, Madrid, Campo de Ideas.

**Romeo, Alfred**

2007 *Challenging Heterosexism and Homophobia: Qualitative Research to Improve Health Professional's Behaviors*, Utah, Department of Health Promotion and Education-The University of Utah.

**Roudinesco, Elisabeth**

2002 *La familia en desorden*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Tapia, Jacqueline**

2013 Consejo para Prevenir la Discriminación en el Distrito Federal, <[www.copred.df.gob.mx/wb/copred/copr\\_10\\_de\\_marzo\\_de\\_2013](http://www.copred.df.gob.mx/wb/copred/copr_10_de_marzo_de_2013)>, consultado el 10 de marzo de 2013.

**Tasker, Fiona y Susan Golombok**

1995 "Adults Raised as Children in Lesbian Families", *American Journal of Orthopsychiatry*, vol. 65, pp. 203-215.

1997 *Growing Up in a Lesbian Family: Effects on Child Development*, Nueva York, Guilford Press.

**Taylor y Bogdaan**

1986 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Buenos Aires, Paidós.

**Testa, Mario**

2006 *Saber en salud*, Buenos Aires, Editorial Lugar.

**Toro, Josep**

2005 "La familia como factor de riesgo en psicopatología infantil", en Lourdes Azpelicueta (comp.), *Factores de riesgo en psicopatología del desarrollo*, Barcelona, Masson.

**Trinidad, Antonio, Virginia Carrero et al.**

2006 *Teoría fundamentada, "grounded theory": el desarrollo de la teoría desde la generalización conceptual*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (Cuadernos Metodológicos, vol. 37).

**Tweed, Alison y Kathy Charmaz**

2012 "Grounded Theory Methods for Mental Health Practitioners", en D. Harper y A. R. Thompson (eds.), *Qualitative Research Methods in Mental Health and Psychotherapy: A Guide for Students and Practitioners*, 1a ed., West Sussex, John and Willey Sons, pp. 131-146.

**Witting, Monique**

1992 *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales.

# Parámetros del grosor del tejido blando facial de la población española

Lorena Valencia Caballero  
Facultad de Medicina, UNAM

**RESUMEN:** *De acuerdo con los lineamientos establecidos para aplicar la técnica de reconstrucción facial en el ámbito forense, es indispensable disponer de parámetros del grosor del tejido blando facial procedentes de la misma población del individuo en cuestión [Wilkinson, 2004; Taylor, 2001; Lebedinskaya et al., 1993; Valencia, 2007]. Por tal motivo se decide analizar una muestra de 33 cadáveres y 100 sujetos vivos de ambos sexos, diferentes edades y complejiones, para establecer dichos parámetros correspondientes a la población española de las regiones de Granada y Castilla La Mancha. Esta investigación se constituye para incrementar el conocimiento de uno de los elementos mínimos requeridos durante la aplicación de la técnica de reconstrucción facial en el proceso de identificación humana. Se utilizaron dos técnicas para analizar la estructura del tejido blando facial, la de punción y la tomografía axial computarizada.*

**PALABRAS CLAVE:** *reconstrucción facial, tejido blando facial, identificación humana, data poblacional.*

**ABSTRACT:** *Based on the established guidelines for applying facial reconstruction in forensics, it is essential to have access to the parameters related to the thickness of facial soft tissue of the population group of the individual in question. [Wilkinson, 2004; Taylor, 2001; Lebedinskaya et al., 1993; Valencia, 2007]. Therefore, it was decided to analyze a sample of 33 cadavers and 100 living subjects of both sexes, of different ages and types of physique, to establish these parameters for the Spanish population in the regions of Granada and Castilla La Mancha, Spain. This investigation was carried out to increase the knowledge of one of the minimum requirements needed when applying facial reconstruction techniques to the process of human identification. Two techniques were used to analyze the facial soft tissue: puncture and computerized axial tomography.*

**KEYWORDS:** *facial reconstruction, soft facial tissue, human identification, population.*

## INTRODUCCIÓN

El tejido blando facial es un elemento indispensable que se debe conocer a detalle antes de utilizar cualquier modalidad de la técnica de reconstrucción facial, llámese planimétrica, escultórica, la hecha mediante gráficos tridimensionales computarizados, o bien la empleada para realizar el análisis de superposición de imágenes craneofaciales.

Conocer la estructura de la miología facial permite determinar los puntos de inserción muscular, su distribución, crecimiento, desarrollo y hasta los procesos degenerativos que se presentan a lo largo de la vida de un individuo. Esta información constituye uno de los elementos básicos para desempeñar adecuadamente el trabajo de reconstruir y comparar rostros. Además, permite determinar, entre otras cosas, cuánto volumen debe darse a la estructura que constituirá la miología facial, cuál será el aspecto del rostro de acuerdo con la edad, sexo y complejión y el grupo biológico al que pertenece el sujeto en estudio, pero principalmente establecer el grosor de tejido blando facial de acuerdo con las características particulares que se manifiestan en la estructura del cráneo y el esqueleto en general.

En este sentido, el origen de las investigaciones correspondientes al tema se ha establecido en la segunda mitad del siglo antepasado y está unido al nombre de Paul Broca [1868]. Broca observó en sus trabajos la existencia de variaciones en el grosor del tejido blando en diferentes partes de la cabeza e intentó establecer la presencia de determinadas correlaciones entre las partes del tejido blando y el cráneo mediante las comparaciones de los índices analógicos en vivos y en material craneal [Lebedinskaya, 2007].

Por su parte, Retzius [1875] midió el grosor del tejido blando en cadáveres y obtuvo el valor medio estándar igual a 4 mm. Con base en ello él concluyó erróneamente que todas las mediciones hechas sobre los vivos podían ser trasladadas con facilidad al cráneo [Lebedinskaya, 2007]. Posteriormente otros investigadores se dieron a la tarea de analizar y conocer con más amplitud las características del grosor del tejido blando facial. Entre esos investigadores y los estudios que realizaron se pueden mencionar los siguientes:

Welcker [1883] analizó una muestra de cadáveres europeos para establecer algunas medidas de la profundidad del tejido blando facial. W. His [1895] llevó a cabo otro trabajo para determinar los grosores del tejido blando en diferentes puntos de la cara (nueve en la línea media y seis laterales). Para este propósito construyó una herramienta especial que consistía en una aguja con una pieza deslizable. La medición del grosor de los tejidos blandos se hizo en 24 cadáveres masculinos y 4 femeninos de población eu-

ropea. La tabla de los parámetros obtenidos con los valores medios de los tejidos blandos en diferentes puntos craneométricos permitió a His, junto con el escultor Zefner, encargarse de la reconstrucción de la cara de Bach a partir de su cráneo [Lebedinskaya, 2007; Prag y Neave, 1997].

Por su parte, Kollmann y Bückly [1898] analizaron el grosor del tejido blando facial de 53 cadáveres, 45 masculinos y 8 femeninos. Cabe resaltar que en esa muestra se incluyeron los datos previamente emitidos por Welcker y His. Los puntos craneométricos establecidos fueron 26, 10 en la línea media y 8 bilaterales.

Por otro lado, Tandler [1912] hizo varias radiografías de personas vivas. El análisis de éstas reafirmó su opinión acerca de que el grosor del tejido blando es mayor en las personas vivas que en los cadáveres [Lebedinskaya, 2007].

Otros investigadores que llevaron a cabo el análisis de muestras de cadáveres fueron: L. Stieda [1880]; A. Weisbach [1889]; J. Mies [1890] y Von Eggeling [1913]. Este último realizó un estudio en individuos pertenecientes a población africana. Birkner [1907] determinó la profundidad del grosor facial en adultos de población asiática; Stadtmüller [1921] en africanos; Ziedler [1921] también en africanos; Harslem-Riemschneider [1922] analizó una muestra de individuos melanesios y papúes; Gerasimov [1949] estudió cadáveres europeos y de ambos sexos; Suzuki [1948] se dedicó al estudio de sujetos de origen asiático; Sutton [1969] no estudió la totalidad de la región facial, sino únicamente la región zigomática de cadáveres europeos; Rhine y Campbell [1980] se encargaron de la población afroamericana; Rhine *et al.* [1982] de americanos de origen europeo; Aulsebrook *et al.* [1996] determinaron la profundidad del tejido blando en cadáveres pertenecientes al grupo zulú, para ello utilizaron radiografías y aplicaron estudios cefalométricos; Simpson y Henneberg [2002] analizaron australianos de origen europeo; Villanueva *et al.* [2006] establecieron los parámetros de la profundidad del tejido blando facial en cadáveres de origen mexicano.

Con respecto a los estudios realizados en muestras de individuos vivos, se tienen los siguientes investigadores:

Lebedinskaya y Veselovskaya [1986] registraron la profundidad del tejido blando en individuos vivos de grupos étnicos rusos, para ello emplearon la técnica de ultrasonido; Phillips y Smuts [1996] utilizaron tomografía axial computarizada y estudiaron diferentes etnias; Garlie y Saunders [1999] obtuvieron los parámetros del tejido blando de individuos subadultos por medio de radiografías; Manheim *et al.* [2000] determinaron la profundidad del tejido blando facial de poblaciones vivas de origen afroamericano y europeo por medio de ultrasonido; Smith y Buchang [2001] estudiaron individuos

infantiles y adolescentes de origen canadiense; Escorcía y Valencia [2001] analizaron individuos adultos vivos de origen mexicano por medio de tomografía axial computarizada; El Mehawalli y Soliman [2001] utilizaron la técnica de ultrasonido y analizaron individuos de origen egipcio; Williamson *et al.* [2002] estudiaron individuos infantiles de origen afroamericano; Wilkinson [2002] registró una muestra de niños británicos; y Ninimä y Karttunen [2005] emplearon resonancia magnética para analizar individuos de orígenes afines.

Como se ha podido observar, dichas investigaciones se han llevado a cabo mediante diversas técnicas, desde las más rudimentarias hasta las más sofisticadas, a saber: punción por medio de aguja, radiografías, ultrasonido, cefalografía lateral, craneografía, resonancia magnética, tomografía axial computarizada y, últimamente, los gráficos computarizados tridimensionales.

Asimismo, las muestras utilizadas han sido heterogéneas, es decir, en ocasiones se ha trabajado con individuos vivos o cadáveres de diferentes grupos poblacionales, edades, complejiones y sexo.

En todas estas muestras también se ha intentado clasificar grupos de edad y complejión. Todo ello ha permitido establecer diversos parámetros que pueden ser utilizados como referencia, lo más fehaciente posible, al momento de realizar una reconstrucción facial. No obstante, cabe resaltar que los parámetros más utilizados han sido los de la población estadounidense, quizá por desconocimiento de la existencia de otros.

Con respecto a las técnicas que se han utilizado para obtener la medida de la profundidad del grosor del tejido blando facial, se pueden señalar algunas ventajas y desventajas de cada una de ellas, por ejemplo.

La técnica de punción con aguja es viable hasta cierto punto porque ésta resulta muy económica. Para ello sólo se requiere un instrumento calibrado que es introducido en la miología facial de los cadáveres. No obstante, hay grandes desventajas que dificultan el estudio. Por ejemplo, la muestra debe estar muy bien controlada porque se ha demostrado que la descomposición cadavérica influye de manera significativa en el resultado de las medidas y, por ende, en la obtención de datos fehacientes. Por otro lado, hacer un registro de este tipo de muestra no resulta de fácil acceso porque depende de que las normativas e instituciones gubernamentales autoricen o no la manipulación de los cadáveres.

La radiografía, aunque resulta una técnica que puede obtenerse tanto en individuos vivos como en cadáveres, presenta ciertas desventajas, una de ellas es que se debe controlar perfectamente la colocación de la cabeza del sujeto, pues de lo contrario se corre el riesgo de que las estructuras ana-

tómicas se superpongan y limiten la visibilidad de las estructuras óseas y blandas. Otra desventaja es que sólo se pueden registrar las profundidades del grosor del tejido blando correspondientes a la línea media debido a que es imposible obtener las medidas laterales. Asimismo, por las razones antes expuestas, cuando se trata de cadáveres se debe tomar en cuenta el tiempo transcurrido desde que ocurrió la muerte. Con respecto a las imágenes radiográficas, no se debe olvidar que la proyección es cónica y presenta distorsiones que no permiten medir ni hacer estimaciones precisas.

La resonancia magnética resulta relativamente viable, no obstante, en la actualidad se utiliza mucho más la tomografía axial computarizada. Sin embargo, al considerar el uso de estas técnicas se debe contemplar el costo que ello implica y contar con la participación de alguna institución médica que posea el equipo.

El ultrasonido quizá venga a representar la mejor técnica para registrar la profundidad del tejido facial porque definitivamente es la única que no causa ningún tipo de daños, es decir, se considera una técnica no invasiva. Además, ésta puede utilizarse con individuos vivos o muertos, en edad infantil, adolescente, adulto o senil. Cabe mencionar que la muestra de individuos infantiles ahora resulta necesaria porque en la actualidad se cuenta con muy pocos registros. También se debe resaltar que esta técnica resulta más económica que las anteriores. Ello posibilita el registro de muestras más amplias, pues en la actualidad se dispone de equipos portátiles y de programas informáticos que pueden generar imágenes tridimensionales de la estructura explorada.

La tomografía axial computarizada es la técnica más difundida y utilizada en los últimos tiempos, no obstante, resulta de difícil acceso porque finalmente la muestra se obtiene a partir de las exploraciones que se practican a los pacientes que acuden a los centros de salud y porque su costo es muy elevado. Otra problemática es que pocas veces se obtienen todos los cortes axiales necesarios para registrar la profundidad en los puntos craneométricos establecidos. Una solución al respecto es el uso de la tomografía axial computarizada tridimensional, pero pocos son los países y centros de salud que disponen de tan sofisticado equipo. Sin embargo, con esta nueva modalidad se pueden solventar todas las desventajas de las técnicas anteriormente mencionadas.

## MATERIALES Y MÉTODOS

El estudio consistió en analizar dos muestras para establecer los parámetros del grosor del tejido blando facial de individuos originarios de dos regiones españolas, Granada y Castilla la Mancha.

En la primera muestra se analizaron 33 cadáveres de origen granadino, 20 masculinos y 13 femeninos, de entre 21 y 84 años de edad, todos ellos fueron analizados en el Instituto de Medicina Legal de Granada. Las variables generales establecidas fueron: edad, sexo, complexión, lugar de nacimiento y hora de la muerte. Esta última fue de vital importancia debido a que, una vez transcurridas las 24 horas de la muerte, ya no era posible registrar la profundidad del grosor del tejido blando facial debido a la alteración morfológica causada por el proceso de descomposición cadavérica, principalmente la deshidratación. Se registraron las profundidades del tejido blando facial en 32 puntos craneométricos, 10 en la línea media de la cara y 11 bilaterales. La finalidad de registrar estos puntos craneométricos fue que, una vez obtenidos los parámetros, éstos pudieran compararse con otros estudios previamente realizados bajo los mismos lineamientos.

Con respecto a la segunda muestra, se analizaron 100 topogramas laterales que se obtuvieron gracias a la donación del Departamento de Informática del Servicio de Salud de Castilla La Mancha (Sescam), Complejo Hospitalario La Mancha Centro. Los individuos eran originarios de Castilla la Mancha. Se estudiaron 100 individuos, 57 masculinos y 43 femeninos, de entre 20 y 69 años de edad. Las variables establecidas para esta muestra fueron: edad, sexo, origen y complexión, y se exigió que no presentaran alteraciones que pudieran modificar la estructura facial. Los puntos craneométricos registrados sólo fueron 10, los correspondientes a la línea media, porque los 11 bilaterales no fue posible registrarlos.

## MATERIAL

Para registrar la profundidad del tejido blando facial de la muestra de cadáveres se utilizó: una aguja calibrada marca DKSH, denominada Skin Thickness Measuring Instrument, con número de catálogo 100608, una cámara digital reflex Nikon D-50, ficha de registro, calibre Vernier, calibre de ramas curvas y el programa estadístico SPSS versión 14.1.

Para la muestra de individuos vivos se utilizó: topogramas, visualizador GateSystem, VeoLite versión 1.7, ficha de registro y el programa estadístico SPSS versión 14.1.

## METODOLOGÍA ESPECÍFICA PARA DETERMINAR LA PROFUNDIDAD DEL TEJIDO BLANDO FACIAL EN CADÁVERES Y EN SUJETOS VIVOS

La metodología empleada para el registro, análisis e interpretación de las muestras del estudio fue establecida de acuerdo con la valoración de diferentes propuestas establecidas en investigaciones previas y referentes al tema de estudio.

En primer lugar se buscó información acerca de los estudios que se habían realizado en muestras similares a las que se presentan en este estudio. Posteriormente se analizó cuáles fueron los materiales empleados y los datos que se registraron, así como las variables establecidas. La finalidad de lo anterior fue realizar un estudio comparativo entre los resultados emitidos en dichas investigaciones y los resultados obtenidos en el presente estudio. Así se llegó a la determinación de la metodología utilizada en esta ocasión, la cual consistió en lo siguiente:

En el caso de la muestra de cadáveres se acudió en primer lugar al Instituto de Medicina Legal de Granada con el fin de solicitar las autorizaciones pertinentes para realizar el estudio. A dicha solicitud se anexó el proyecto de investigación, en el cual se exponían los objetivos, la finalidad del estudio y las futuras aplicaciones de la investigación, mismas que han sido expuestas en la introducción del presente trabajo. Una vez obtenida la autorización, se acudió al anfiteatro de dicha institución para iniciar con el registro de la muestra. Para la selección de los individuos que serían registrados se tomaron en cuenta las siguientes exigencias:

- Se consultaba el expediente del sujeto para obtener información en cuanto a su lugar de origen (debía pertenecer a la población granadina), edad, sexo, complexión, posible causa de muerte y tiempo transcurrido una vez ocurrida ésta.
- El cadáver no debía sobrepasar las 12 horas una vez ocurrida la muerte porque, como es bien sabido, a partir de las ocho horas *post-mortem* inicia uno de los procesos de descomposición cadavérica,<sup>1</sup> es decir, la deshidratación que consiste en la evaporación del agua

<sup>1</sup> En cuanto a la descomposición cadavérica se debe recordar que los diferentes fenómenos físicos pueden diferir de un sujeto a otro debido a diversas variables, tanto intrínsecas como extrínsecas. Por ejemplo, entre las intrínsecas se pueden mencionar la complexión del sujeto, el estado de salud y la edad, entre otras. En cuanto a las extrínsecas, se pueden citar: manipulación humana, causa y forma de la muerte, condiciones ambientales, vestimenta, etcétera.

corporal (aproximadamente de 10 a 15 gramos por kilogramo de peso corporal al día). Esto era de vital importancia porque la deshidratación sufrida en el cuerpo podría alterar las medidas del grosor del tejido blando facial, lo cual se podría reflejar en los resultados de los parámetros de dichas profundidades.

- Otra situación que fue valorada para la elección del sujeto de estudio era su morfología facial, es decir, que el sujeto no presentara ningún tipo de alteración, por ejemplo traumatismos que modificaran la estructura craneofacial y, por ende, el registro de las medidas de las profundidades del tejido blando. Una vez concluida dicha valoración se procedía a medir las profundidades faciales.

La ficha de registro, en la que se anotaba la información de los sujetos, se diseñó de la siguiente manera:

Un primer apartado en el que se registraban los datos generales, como la fecha en que se hacía el registro y el número de registro, el cual se otorgaba de manera consecutiva con la finalidad de crear un archivo individual; el número de expediente, el cual era establecido por la institución legal; el sexo, la edad y la complejión, esta última se establecía por apreciación; la procedencia, es decir, el lugar de nacimiento del individuo, la causa de muerte y el tiempo de muerte.

El segundo apartado correspondió a los puntos craneofaciales en los cuales se midieron las profundidades del tejido blando. En una columna se establecieron todos los puntos correspondientes a la línea media, en total, 10 puntos. En otra se colocaron los puntos correspondientes a cada uno de los lados de la cara (derecho e izquierdo), en total 22 u 11 a cada lado.

Un tercer apartado se destinó para los datos morfométricos de la cara, en los cuales se establecieron diámetros, anchuras y alturas de diferentes partes del rostro. Estas medidas posteriormente se utilizaron para obtener los siguientes índices: craneal, morfológico, facial superior, nasal, orbital y auricular.

Finalmente, se destinó un cuarto apartado para la información referente a los datos fotográficos. A cada uno de los cadáveres se les realizaron cuatro tomas fotográficas, dos en norma frontal y dos en norma lateral izquierda. Asimismo, en cada toma fotográfica se colocó una escala de referencia y el número asignado al sujeto de estudio. La finalidad de dichas fotografías fue el análisis de las características faciales por medio de superposición de imagen. Dicha información no será presentada en esta ocasión, sino hasta que se haya publicado otro artículo enfocado a la clasificación de rasgos faciales.

En cuanto al registro de las profundidades del tejido blando, se utilizó una aguja calibrada que era introducida en cada uno de los puntos craneométricos hasta tocar la estructura ósea (véase la imagen 1). Las medidas se registraron en milímetros y después la información obtenida fue capturada en una base de datos generada a partir del uso del paquete estadístico SPSS versión 14 para su posterior análisis e interpretación.

### **Imagen 1**

#### **Registro de la profundidad del grosor del tejido blando facial de cadáveres**



Con respecto a las medidas de los diámetros, alturas y anchuras de las estructuras de la cara, se utilizaron los compases de ramas curvas y el de Vernier. Estas medidas también se registraron en milímetros y se almacenaron en la base de datos antes mencionada.

Se procedió a tomar las fotografías del rostro. Para ello se utilizó una cámara digital reflex marca Nikon D50. A cada individuo se le hicieron cuatro tomas fotográficas, dos frontales y dos en norma lateral izquierda. Todas las fotografías fueron captadas con luz natural y sin flash. Cabe resaltar que

para las fotografías laterales se colocó el rostro del individuo en plano de Frankfurt. Asimismo, se intentó retirar todo el cabello de la región frontal y auditiva para que no interfiriera en la visibilidad de dichos rasgos. También se realizaron fotografías de los orificios nasales de cada individuo para intentar establecer una clasificación. Por último, justo a un lado del rostro del cadáver, se colocó una escala de referencia y el número que le correspondía conforme a la secuencia de la muestra.

Con respecto a la metodología empleada para la muestra de sujetos vivos, se procedió de la siguiente manera:

En primer lugar se estableció contacto con el doctor José María Sevilla, director del Departamento de Imagenología del Hospital Virgen de las Nieves de Granada, para solicitar autorización y acceso a los archivos tomográficos de dicho departamento. Durante la reunión se solicitó coleccionar una muestra de estudio con base en los archivos de los pacientes a los cuales se les había realizado un estudio por medio de tomografía axial computarizada, además, se tenía conocimiento de que en el hospital se instalaría un equipo de última generación, es decir, se contaría con tomografía axial computarizada 3D, lo que significaba una oportunidad muy valiosa porque con ese tipo de equipos se pueden visualizar detallada y completamente las estructuras craneofaciales. Por lo tanto, inicialmente se pensó en coleccionar una muestra de individuos vivos para analizarla de la misma forma que la de cadáveres y establecer un análisis comparativo entre dichas muestras. Lamentablemente, el tiempo que demoró dicha autorización dificultó el registro de esa muestra.

En cambio, sí se obtuvo la ayuda para establecer contacto con el Departamento de Informática del Servicio de Salud de Castilla, la Mancha, (Sescam), Complejo Hospitalario la Mancha. Gracias a dicho contacto el departamento cedió una muestra de aproximadamente 700 topogramas procedentes de las exploraciones realizadas a los pacientes atendidos en el centro hospitalario. Las imágenes fueron enviadas sin el nombre de las personas para salvaguardar su identidad y los únicos datos que se conservaron fueron los concernientes a la procedencia, la edad y el sexo. Todas esas imágenes correspondían a las exploraciones de la región cefálica y se presentaban en norma lateral.

En cuanto se tuvo posesión de las imágenes se procedió a obtener un programa que permitiera visualizar y medir la estructura facial. Cabe mencionar que las imágenes estaban almacenadas en formato DICOM. El visualizador que se utilizó fue el GateSystem, VeoLite versión 1.7 (véase la imagen 2). Este programa permite visualizar los archivos y realizar diferentes medidas de las estructuras anatómicas.

## Imagen 2

### Programa informático GateSystem, VeoLite versión 1.7, para visualizar los topogramas



Después se seleccionaron las imágenes que serían analizadas porque muchas de ellas no registraban completamente la estructura facial, o bien, no mantenían una posición adecuada para tomar las medidas (plano de Frankfort). Es decir, en muchas de ellas se observaba una gran superposición de las estructuras anatómicas que impedía una visualización viable.

Se procedió a tomar la medida del grosor de tejido blando facial en 10 puntos craneométricos, los correspondientes a la línea media. Todas las medidas fueron registradas en milímetros. Asimismo, los datos, al igual que en la muestra de cadáveres, fueron registrados en una ficha de registro y después almacenados en una base de datos para ser procesados estadísticamente con el programa informático SPSS versión 14.

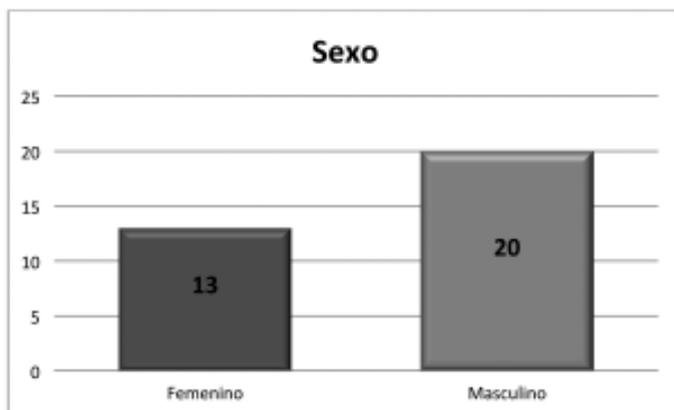
## RESULTADOS

La base de datos de los cadáveres estuvo sujeta al siguiente análisis estadístico:

En primer lugar se hizo un procesamiento de los casos, en el cual todos fueron incluidos y, por lo tanto, se tuvo un valor negativo para los casos excluidos. Asimismo, se hizo un análisis descriptivo en el que se consideraron las variables del sexo, la edad y la complexión de todos los individuos que conformaron la muestra.

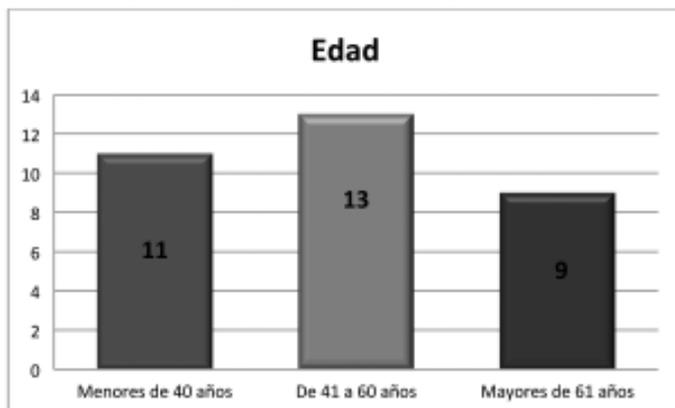
Para la primera variable se obtuvieron los siguientes valores:  $N = 13$  para individuos del sexo femenino y  $N = 20$  para individuos del sexo masculino. En total  $N = 33$  individuos (véase la gráfica 1).

**Gráfica 1**  
**Clasificación de la muestra de cadáveres de acuerdo con la variable de sexo**



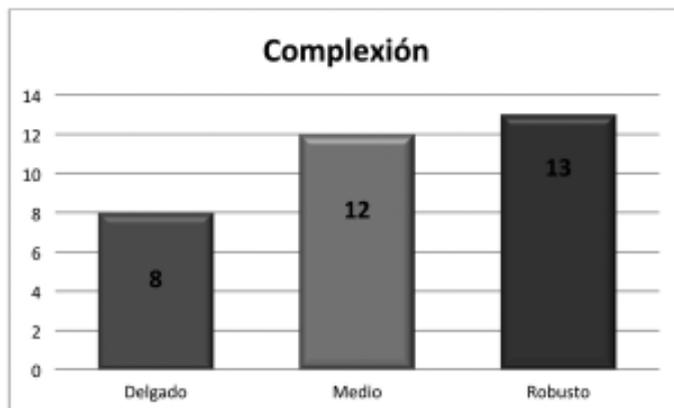
En cuanto a la variable de la edad, se procedió a establecer tres grupos. El primero incluía a aquellos individuos menores de 40 años, el segundo a los de 41 hasta 60 años y el tercero a los individuos mayores de 61 años. Por lo tanto, en el análisis descriptivo se obtuvieron las siguientes cifras. En el grupo 1 hubo 11 individuos menores de 40 años, en el grupo 2, 13 sujetos entre los 40 y 60 años, y en el grupo 3, 9 sujetos mayores de 61 años (véase la gráfica 2).

**Gráfica 2**  
**Clasificación de la muestra de cadáveres de acuerdo con la variable de edad**



Con respecto a la complexión, también se establecieron tres clasificaciones, a saber: delgada, media y robusta. Los resultados fueron 8 individuos de complexión delgada, 12 de complexión media y 13 de complexión robusta (véase la gráfica 3).

**Gráfica 3**  
**Clasificación de la muestra de cadáveres de acuerdo con la variable de complexión**



Una vez obtenido el análisis descriptivo, se calcularon los valores medios de la profundidad del tejido blando facial de cada uno de los puntos craneométricos del total de la muestra y conforme a cada una de las variables (sexo, edad y complexión).

Al respecto se obtuvieron los siguientes valores.

En el informe del análisis estadístico, clasificando a los individuos por sexo, se obtuvieron los valores de la media aritmética y se observó que todas las profundidades del tejido blando facial de los 32 puntos craneométricos en individuos del sexo femenino fueron inferiores en comparación con los valores de los individuos masculinos (tabla 1).

**Tabla 1**  
**Parámetros del tejido blando de cadáveres de acuerdo con el sexo**

Punto craneal	Parámetros de GTB de cadáveres por sexo	
	Media	
	♀	♂
Metopion	4.8	5.0
Glabela	5.3	5.7
Nasion	5.8	6.2
Rhinion	2.5	3.2
Subnasal	9.9	10.8
Supradental	7.6	10.3
Infradental	9.3	10.2
Supramental	10.0	11.4
Pogonion	9.0	11.2
Mentón	6.6	8.11
Eminencia frontal	4.7	5.0
Supraorbital	6.5	7.3
Infraorbital	7.6	8.5
Malar inferior	13.5	14.5
Orbital lateral	8.7	9.1
Zygion	8.7	9.0
Supraglenoideo	9.7	10.4
Gonion	13.0	16.5
Submolar	14.0	16.1
Línea oclusal	15.7	19.3
Supramolar	15.0	18.2

El segundo análisis estadístico correspondió a la clasificación de los individuos en tres grupos de edad: 1. hasta 40 años, 2. de 41 a 60 años y 3. más de 61 años.

El número de individuos que se concentró en el primer grupo tuvo un valor  $N = 11$ ; en el segundo grupo  $N = 13$  y en el tercero  $N = 9$ . El total de individuos de la muestra fue  $N = 33$ .

En la tabla 2 se observó de manera general que los valores del grupo 1 fueron menores que los del grupo 2, y que los del grupo 2 fueron mayores que los del grupo 3, y estos últimos, a su vez, fueron menores que los del grupo 1.

**Tabla 2**  
**Parámetros del tejido blando de cadáveres de acuerdo con la edad**

Parámetros de GTB de cadáveres por edad			
	Grupo 1: de 1 a 40 años	Grupo 2: de 41 a 60 años	Grupo 3: más de 61 años
Punto craneal	Media	Media	Media
Metopion	4.9	5.1	4.7
Glabela	5.3	5.8	5.7
Nasion	6.0	6.2	5.7
Rhinion	3.2	3.0	2.5
Subnasal	10.9	10.33	10.2
Supradental	9.3	9.7	8.6
Infradental	9.8	10.4	9.0
Supramental	11.1	11.2	10.1
Pogonion	10.5	10.4	10.0
Mentón	7.9	7.8	6.5
Eminencia frontal	5.2	5.0	4.4
Supraorbital	6.9	7.1	6.9
Infraorbital	8.2	9.4	6.2
Malar inferior	14.0	15.0	12.6
Orbital lateral	8.9	9.9	7.9
Zygion	10.0	9.1	7.4
Supraglenoideo	9.8	10.1	9.4
Gonion	15.4	15.9	15.2

Tabla 2 (continuación)

Parámetros de GTB de cadáveres por edad			
	Grupo 1: de 1 a 40 años	Grupo 2: de 41 a 60 años	Grupo 3: más de 61 años
Punto craneal	Media	Media	Media
Submolar	15.7	16.7	13.3
Línea oclusal	17.3	19.0	16.7
Supramolar	16.8	17.7	15.3

A partir de algunas afirmaciones emitidas por investigadores expertos en el tema, se puede decir que los resultados de la muestra aquí analizada confirman la siguiente hipótesis: El grosor del tejido blando facial presenta su máxima expresión volumétrica en la edad adulta y en condiciones normales (el individuo no presenta alteraciones patológicas). El grosor del tejido facial disminuye conforme avanza la edad y su expresión mínima se presenta en la vejez. Con respecto a la adolescencia e inicio de la adultez, el tejido facial puede presentar un incremento en su grosor.

El cálculo de la media para la edad de los individuos estudiados fue de  $\bar{x}$  50.3 años, la edad mínima que se presentó en la muestra fue de 21 años y la máxima de 85. Por lo tanto, se puede decir que la muestra estudiada correspondió a una población entre las etapas adulta y senil. Lamentablemente esto se encontró condicionado porque en el Instituto Anatómico Forense por lo general ingresaron individuos en edad adulta y senil. En comparación con el porcentaje de individuos que pierden la vida por accidentes u otras causas, resulta mucho mayor el porcentaje de individuos que mueren por enfermedades.

Se menciona lo anterior porque en otros países se han realizado estudios estadísticos para conocer cuántas personas murieron en un contexto legal y si sus muertes fueron causadas por razones diferentes a las naturales. Así, se esperaba que esta muestra presentara individuos en edad media adulta pero, en la sociedad granadina, se pudo comprobar que la mayoría de las personas que ingresaron al Instituto Anatómico Forense fallecieron por enfermedad o por muerte natural.

En la tabla 3 se presenta el resultado del análisis estadístico clasificando la muestra por complexión. La complexión de los individuos se definió en delgada, media y robusta. Resultando un valor N = 8 para la delgada, N = 12 para la media y N = 13 para la robusta. En total 33 casos.

**Tabla 3**  
**Parámetros del grosor del tejido blando facial de cadáveres de acuerdo con la complejión**

Parámetros de GTBF de cadáveres por complejión			
Punto craneal	Delgada	Media	Robusta
Metopion	4.0	4.5	5.9
Glabela	4.4	5.3	6.5
Nasion	5.7	5.6	6.6
Rhinion	2.8	2.9	3.0
Subnasal	10.4	9.8	11.1
Supradental	8.7	8.5	10.3
Infradental	9.4	9.3	10.6
Supramental	10.3	10.4	11.7
Pogonion	9.6	9.7	11.5
Mentón	7.1	7.1	8.0
Eminencia frontal	4.4	4.9	5.2
Supraorbital	6.3	6.8	7.6
Infraorbital	7.6	7.8	8.9
Malar inferior	12.4	13.6	15.8
Orbital lateral	7.2	8.9	10.3
Zygion	7.7	8.8	9.7
Supraglenoideo	7.7	10.3	11.5
Gonion	11.8	14.8	17.8
Submolar	13.4	15.3	16.8
Línea oclusal	14.7	18.0	19.7
Supramolar	14.1	17.1	18.7

Con respecto a los valores de la media aritmética, a partir de los resultados se observó que hubo un incremento del grosor facial, siendo el menor en los individuos de complejión delgada y el mayor para los robustos. Asimismo, hubo algunos puntos específicos en los que no se cumplió con lo anterior. Dichos puntos son: nasion, subnasal y supradental. Todos los valores de esos puntos sólo fueron mayores que los de los individuos de

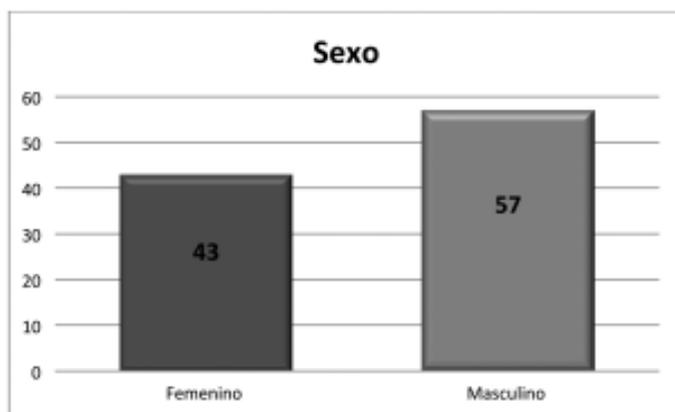
complexión media y nunca superaron a los de complexión robusta. Asimismo, la diferencia entre los valores de complexión delgada nunca superó por más de un milímetro a los valores de la complexión media.

El análisis estadístico correspondiente a la muestra de individuos vivos, en los que se registró la profundidad del tejido blando facial en 10 puntos craneométricos ubicados en la línea media del rostro, mostró la siguiente información:

En primer lugar se hizo un procesamiento de los casos en el que todos fueron incluidos y, por lo tanto, se tuvo un valor negativo para los casos excluidos. Asimismo, se hizo un análisis descriptivo en el que se consideraron las variables del sexo, la edad y la complexión de todos los individuos que conformaron la muestra.

Para la primera variable se obtuvieron los siguientes valores: N = 43 para individuos del sexo femenino y N = 57 para individuos del sexo masculino. En total N = 100 individuos (véase la gráfica 4).

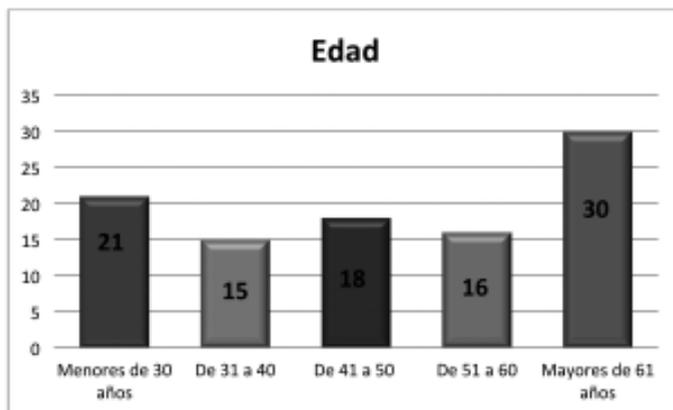
**Gráfica 4**  
**Clasificación de la muestra de sujetos vivos de acuerdo con la variable de sexo**



En cuanto a la variable de la edad, se procedió a establecer cinco grupos: 1, menores de 30 años; 2, de 31 hasta 40 años; 3, de 41 hasta 50 años; 4, de 51 hasta 60, años y 5, mayores de 60 años.

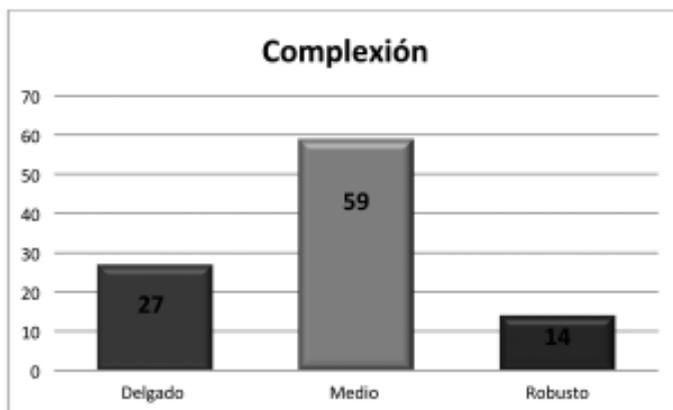
Por lo tanto, en el análisis descriptivo se obtuvieron las siguientes cifras. En el grupo 1 hubo 21 individuos menores de 30 años, 15 entre los 31 y los 40 años, 18 entre los 41 y los 50, 16 entre los 51 y los 60 años y 30 fueron mayores de 61 años (véase la gráfica 5).

**Gráfica 5**  
**Clasificación de la muestra de sujetos vivos de acuerdo con la variable de edad**



Con respecto a la complexión, también se establecieron tres clasificaciones, a saber: delgada, media y robusta. Los resultados fueron 27 individuos de complexión delgada, 59 de media y 14 de robusta (véase la gráfica 6).

**Gráfica 6**  
**Clasificación de la muestra de sujetos vivos de acuerdo con la variable de complexión**



Una vez obtenido el análisis descriptivo, se calcularon los valores medios de la profundidad del tejido blando facial de cada uno de los puntos craneométricos y conforme a cada una de las variables (sexo, edad y complejión). Al respecto se obtuvieron los siguientes valores:

Con base en los valores de la media aritmética del grosor del tejido blando facial en la línea media, y clasificando a los individuos vivos por sexo, se obtuvo la siguiente información: los valores correspondientes a la media aritmética de los individuos del sexo femenino fueron todos inferiores en comparación con los valores de los individuos de sexo masculino (véase la tabla 4).

**Tabla 4**  
**Parámetros del grosor del tejido blando facial de sujetos vivos de acuerdo con el sexo**

Parámetros del GTBF de sujetos vivos por sexo		
Punto craneal	♀	♂
Metopion	5.0	5.5
Glabela	6.5	6.6
Nasion	5.8	6.3
Rhinion	3.0	3.3
Subnasal	12.6	13.7
Supradental	10.4	12.2
Infradental	10.6	11.8
Supramental	11.8	11.6
Pogonion	11.4	11.7
Mentón	10.2	11.0

En cuanto al análisis para obtener el valor medio aritmético de los grosores del tejido blando facial con base en la variable de la edad se presentaron los siguientes datos: en el punto metopion se observa que hay un incremento en el grosor desde el primer grupo de edad (hasta los 30 años) hasta el cuarto grupo (de 51 a 60 años). Posteriormente los valores disminuyen en el último grupo (mayores de 60 años).

En la glabela, pogonion y mentón los valores se incrementaron, presentando su máxima expresión en el grupo de 41 a 50 años, no obstante, los valores del grupo 5 fueron mayores que los del grupo 1. Esto significa que no se cumplió la hipótesis referente a que en la edad senil se presenta un

valor inferior al de los individuos en edad adolescente y adulta. En el punto nasion sí se cumplió la hipótesis anterior en todos los casos. En rhinion sucede lo mismo, excepto en el último grupo, que es mayor que el primero con un valor de .02. En el subnasal, supradental, infradental y mentón se cumple la hipótesis en todos los grupos de edad (véase la tabla 5).

**Tabla 5**  
**Parámetros del grosor del tejido blando facial de sujetos vivos de acuerdo con la edad**

Parámetros de GTBF en sujetos vivos por edad					
Punto craneal	Hasta 30 años	De 31 a 40 años	De 41 a 50 años	De 51 a 60 años	Más de 61 años
Metopion	5.3	5.4	5.5	5.5	5.0
Glabela	5.7	6.4	7.0	6.7	6.9
Nasion	6.0	6.0	6.4	6.2	5.9
Rhinion	3.0	3.1	3.7	3.6	3.0
Subnasal	14.9	13.5	12.8	12.8	12.5
Supradental	11.8	10.9	11.8	11.2	11.3
Infradental	11.6	11.1	11.4	11.0	11.3
Supramental	11.4	11.7	12.2	11.9	11.6
Pogonion	10.9	12.0	11.5	12.3	11.5
Mentón	11.0	9.9	10.6	11.5	10.4

Con respecto a la media aritmética, y tomando la variable de complejión, se obtuvo lo siguiente (véase la tabla 6):

En los puntos metopion, glabela nasion, rhinion, supradental, supramental y pogonion se observó que los valores aumentan de acuerdo con la complejión, es decir, los valores menores se presentan en la complejión delgada y los mayores en la robusta.

En cuanto a los puntos craneométricos subnasales sucedió una situación inversa, los valores mayores se encuentran en la complejión delgada y los menores en la robusta.

Para los puntos infradental y mentón los valores de la media aritmética de los individuos delgados fueron mayores que los de complejión media pero nunca para los robustos.

**Tabla 6**  
**Parámetros del grosor del tejido blando facial de sujetos vivos de acuerdo con su complexión**

Parámetros de GTBF en sujetos vivos por complexión			
Punto craneal	Delgada	Media	Robusta
Metopion	4.6	5.3	6.4
Glabela	5.7	6.7	7.7
Nasion	5.4	6.1	7.1
Rhinion	2.7	3.3	3.9
Subnasal	13.5	13.3	12.6
Supradental	10.4	11.6	12.8
Infradental	11.5	11.0	12.0
Supramental	10.9	11.9	12.8
Pogonion	11.0	11.5	13.3
Mentón	10.6	10.4	11.8

A continuación se presentan los valores de la media aritmética que permitieron hacer una comparación entre las profundidades del grosor del tejido blando facial de las muestras de cadáveres e individuos vivos, considerando exclusivamente los puntos que se localizan en la línea media del rostro, dadas las características de ambas muestras y los elementos de los cuales se dispuso (véase la tabla 7).

**Tabla 7**  
**Comparación de los valores medios del grosor del tejido blando facial de ambas muestras. Los valores corresponden exclusivamente a los 10 puntos de la línea media**

Parámetros del GTBF de cadáveres y sujetos vivos		
Punto craneal	Cadáveres N = 33	Vivos N = 100
Metopion	4.9	5.3
Glabela	5.5	6.6
Nasion	6.0	6.1

Tabla 7 (continuación)

Parámetros del GTBF de cadáveres y sujetos vivos		
Punto craneal	Cadáveres N = 33	Vivos N = 100
Rhinion	2.9	3.2
Subnasal	10.5	13.3
Supradental	9.2	11.4
Infradental	9.8	11.3
Supramental	10.9	11.7
Pogonion	10.4	11.6
Mentón	7.5	10.7

En dicha tabla se observa que los valores son mayores cuando se trata de sujetos vivos y menores en el caso de cadáveres.

Aunque la diferencia en los valores no es muy grande, sí es posible observar esa condición. Quizá una de las razones que influyen en dichos resultados sea la disparidad entre las muestras, pues finalmente el número de individuos no es el mismo. Como ya se ha mencionado, la muestra de cadáveres estuvo conformada por 33 individuos y la de vivos por 100. Asimismo, hay una diferencia muy marcada entre las edades de los mismos; la muestra de individuos vivos presenta una mayor diversidad en cuanto a las edades y la muestra de cadáveres en su mayoría está conformada por individuos adultos y seniles, como se pudo observar en las tablas correspondientes.

#### CONCLUSIONES

A manera de conclusión se puede mencionar que, al comparar los dos métodos utilizados para registrar la muestra, es decir, el de la tomografía axial computarizada y el de punción, se encontró que el que brinda más ventajas es el primero. Las razones son diversas, pero entre ellas se puede resaltar que ofrece mucho mejores condiciones de registro, pues permite observar detalladamente tanto las estructuras óseas como las del tejido blando y los individuos no presentan alteraciones en cuanto al grosor facial. Además, las medidas pueden corroborarse cuantas veces sea necesario gracias al almacenamiento de las imágenes de estudio.

Por otro lado, al comparar los resultados de esta muestra con los de Lebedisnkaya [1986] se encontró que:

El grosor del tejido blando también varía de acuerdo con el sexo, la edad, la afinidad biológica y la constitución del individuo.

También que el grosor del tejido blando en la región frontal oscila entre los 4 y los 6 mm.

En el grosor de los pómulos no hubo similitud, pues el valor de los resultados de la presente muestra es de 7.5 a 9.5 mm.

Al hacer una comparación de los parámetros establecidos en investigaciones realizadas en otros grupos humanos y por otros autores se pudo observar que hay una diferencia de la profundidad del grosor del tejido blando facial de acuerdo con el grupo biológico al que pertenecen [Valencia, 2007].

*Agradecimientos.* A la Agencia Española de Cooperación Internacional por subvencionar mi formación doctoral en la Universidad de Granada, España y al doctor Miguel Cecilio Botella López, mi asesor y director de tesis doctoral.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aulsebrook, W. A., P. J. Becker y M. Y. Iscan**  
1996 "Facial Soft Tissue Thicknesses in the Adult Male Zulu", *Forensic Science International*, núm. 79, pp. 83-102.
- Birkner, F.**  
1907 "Beitrage zur rassenanatomie Chinesen", *Arch. Für Anthropologie*, núm. 32, pp. 1-40.
- Broca, P.**  
1868 "Comparaison des index céphaliques sur le vivant et sur le squelette", *Bull. Soc. Anthropol.*, t. 3, París, S. II.
- Eggeling, H. von**  
1913 "Die Leistungsfähigkeit physiognomischer Rekonstruktionsversuche", *Archiv für Anthropologie*, Bd. XII, Heft 1, Braunschweig.
- El Mehawalli, I. H. y E. M. Soliman**  
2001 "Ultrasonic Assessment of Facial Soft Tissue Thicknesses in Adult Egyptians", *Forensic Science International*, núm. 117, pp. 99-107.
- Escorcía, L. y L. Valencia**  
2001 *El uso de la tomografía computarizada para obtener datos sobre el grosor del tejido blando facial y su aplicación en la reconstrucción facial escultórica*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Garlie, T. y S. Saunders**

1999 "Midline Facial Tissue Thicknesses of Subadults from a Longitudinal Radiographic Study", *Journal Forensic Science*, vol. 44, núm. 1, pp. 61-67.

**Gerasimov, M.**

1949 *Osnovy Vosstanovleniia Litsa po Cherapu*, Moscú, Gos. Izd-vo Sovetskaia Nauka.

**Harslem-Riemschneider**

1922 "Die gesichtsmuskulatur von 14 Papua und Melanesieren", *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*, núm. 22, pp. 1- 44.

**His, W.**

1895 *Anatomische forschungen über Johann Sebastian Bach gabeine und antlitz nebst bemerkungen über dessen bilder*, Abhandlungen der mathematisch-physikalischen klasse der königlichen sachsichen gesellschaft der wissenschaften, núm. 22, pp. 379-420.

**Kollman, J. y W. Bückly**

1898 "Die persistenz der rassen und die reconstruction der physiognomic prahistorischer Schadel", *Arch. für Anthropol.*, núm. 25, pp. 329-369.

**Lebedinskaya, G.**

2007 [1973] "La correlación entre la parte superior craneofacial y el tejido blando que la cubre", *Revista Española de Antropología Física*, núm. 27, trad. de A. Methadzovic y L. Valencia Caballero, pp. 57-74.

**Lebedinskaya, G., T. Baluela y E. Veselovskaya**

1993 "Principles of Facial Reconstruction", en M. Iscan y P. Helmer (eds.), *Forensic Analysis of the Skull*, Nueva York, Wiley-Liss, pp. 183-198.

**Lebedinskaya, G. V. y E. V. Veselovskaya**

1986 "Ultrasonic Measurements of the Thickness of Soft Facial Tissue among the Bashkirs", *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Serie A. 5, Medica, núm. 175, pp. 91-95.

**Manheim, M. H., G. A. Listi, R. E. Barsly, R. Musselman, E. Barrow y D. Ubelaker**

2000 "In Vivo Facial Tissue Depth Measurements for Children and Adults", *Journal of Forensic Science*, vol. 45, núm.1, pp. 48-60.

**Mies, J.**

1890 "Der Unterschied zwischen Länge. Breite und Längenbreiten-Index des Kopfes Schädels", *Mitt. Anthropol. Ges.*, Bd. XX, Wien.

**Ninimä, S. y A. Karttunen**

2005 "Study of Facial Tissue Thickness of the Finns", en *Abstract of the 2nd International Conference on Reconstruction of Soft Facial Parts*, 17 de marzo, Remagen, Germany, Kreative Konzepte, Beate Surek, Remagen.

**Phillips, V. M. y N. A. Smuts**

1996 "Facial Reconstruction: Utilization of Computerized Tomography to Measure Facial Tissue Thickness in a Mixed Racial Population", *Forensic Science International*, núm. 83, pp. 51-59.

**Prag, J. y R. Neave**

1997 *Making Faces. Using Forensic and Archaeological Evidence*, Londres, British Museum Press.

**Retzius, C.**

1875 "Matériaux pour servir à la connaissance des caractères ethniques des races finnoise", ponencia presentada en el C. R. Congress, International of Anthropology, Archaeology and Prehistory, 7<sup>e</sup> ess., Estocolmo, Suecia.

**Rhine, J. S. y H. R. Campbell**

1980 "Thickness of Facial Tissue in the American Black", *Journal of Forensic Science*, núm. 25, pp. 847-858.

**Rhine, J. S., C. E. Moore y J. D. Weston**

1982 *Facial Reproduction: Tables of Facial Tissue Thicknesses of American Caucasoid in Forensic Anthropology*, Albuquerque y Nuevo Mexico, Maxwell Museum Technical (Series 1).

**Simpson, E. y M. Henneberg**

2002 "Variation in Soft-Tissue Thicknesses on the Human Face and their Relation to Craniometric Dimensions", *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 118, pp. 121-133.

**Smith, S. L. y P. H. Buschang**

2001 "Midsagittal Facial Tissue Thicknesses of the Children and Adolescents from the Montreal Growth Study", *Journal of Forensic Science*, vol. 46, núm. 6, pp. 1294-1302.

**Stadtmüller, F.**

1921 "Zur beurteilung der plastischen rekonstruktions methode der physiologie auf dem Schadel", *Zeitschrift fur Morphologie und Anthropologie*, núm. 22, pp. 337-372.

**Stieda, L.**

1880 "Über die Berechnungen des Schadelindex aus Messungen an lebenden Menschen", *Archiv für Anthropologie*, Bd. XII, Braunschweig.

**Sutton, P.**

1969 "Bizygomatic Diameter: the Thickness of the Soft Tissue over the Zygions", *Journal of Physical Anthropology*, núm. 30, pp. 303-310.

**Suzuki**

1948 "On the Thickness of the Soft Parts of the Japanese Face", *Journal of the Anthropological Society of Nippon*, núm. 60, pp. 7-11.

**Tandler, J.**

1912 "Aus der Diskussion zum Vortrag Hasselwandes: über die Methodik des Röntgenverfahrens in der Anatomie", *Verhand. d. Anat. Ges.*, 26, München, Versammlung.

**Taylor, Karen**

2001 *Forensic Art and Illustration*, Londres, Nueva York y Washington, D. C., CRC Press.

**Valencia Caballero, Lorena**

2007 *Metodología para elaborar reconstrucciones faciales empleando gráficos computarizados tridimensionales*, tesis doctoral, España, Universidad de Granada.

**Villanueva, M., C. Serrano, L. Escorcía y L. Valencia.**

2006 "Grosor de tejido blando en una serie mexicana", *Antropología Física Latinoamericana*, núm. 4, pp. 231-245, Carlos Serrano y Luis Alberto Vargas Guadarrama (eds.).

**Weisbach, A.**

1889 "Die Länge und Breite des Korfs und Schädels", *Mitt. Anthropol. Ges.*, Bd. XIX, Wien.

**Welcker**

1883 *Zur Methode der Wissenschafte, Beweisführung*, Gegenwart.

**Wilkinson, C.**

2002 "In Vivo Facial Tissue Depth Measurements for White British Children", *Journal of Forensic Science*, vol. 47, núm. 3, pp. 459-465.

2004 *Forensic Facial Reconstruction*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Williamson, M. A., S. P. Nawrocki y T. A. Rathbun**

2002 "Variation in Midfacial Tissue of African-American Children", *Journal of Forensic Science*, vol. 47, núm. 1, pp. 25-31.

**Ziedler, H. F. B.**

1921 "Beitreege zur anthropologie der gerichtsweichatailen der Neger", *Zeitschrift für Morphologie*, núm. 21, pp. 153-184.



# HOMENAJE



# Homenaje al maestro César Huerta Ríos

*María Elena Padrón Herrera*

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

## INTRODUCCIÓN

Los profesores de la Academia y los estudiantes de la Licenciatura en Antropología Social organizamos un homenaje al maestro César Huerta Ríos por sus 33 años como profesor-investigador de tiempo completo en la ENAH. La ceremonia se realizó los días 2 y 3 de mayo de 2013 en el Auditorio Román Piña Chan.

La forma en que los colegas de una larga trayectoria académica y los estudiantes participaron en el evento fue por medio de ponencias y narraciones vivenciales relacionadas con las siguientes temáticas: *a)* aportes teóricos y metodológicos de César Huerta a la antropología social; *b)* las experiencias en el trabajo de campo; *c)* César Huerta como profesor incansable; *d)* más allá de la academia: César Huerta, la persona.

Las diferentes ponencias presentadas en este homenaje nos hicieron reflexionar en que a través de la vida de César Huerta se reflejaban los quehaceres de la antropología, las diferentes etapas de la historia de la ENAH y los cambios en los enfoques teóricos de nuestra disciplina. No hay duda de que el maestro ha sido un pilar firme en la formación de antropólogos a pesar de las eventualidades que ha padecido nuestra escuela. Una de ellas es la época en que se desdibujó lo que era realmente la enseñanza de la antropología, y la cual se pudo superar gracias a maestros con el corte de César Huerta, a quien se debe, por lo tanto, que nuestra escuela haya mantenido y conservado un nivel de reconocimiento.

Festejamos a César Huerta por su trayectoria en la ENAH, primero como estudiante y luego como profesor, pues desde que llegó a México, en 1954, sus actividades estuvieron relacionadas con la antropología, la cual constituyó el eje en torno al cual organizó su vida. Homenajear a nuestros maestros es parte del respeto que nos hace ser una institución sólida.

Los siguientes textos, que presentan una semblanza del maestro César Huerta Ríos, fueron seleccionados entre los trabajos presentados para este homenaje.

## CÉSAR HUERTA. UNA VIDA INMERSA EN LA INVESTIGACIÓN Y LA ENSEÑANZA

*Manola Sepúlveda Garza*

César Huerta nació el 25 de diciembre de 1926 en Chitre, Panamá; hijo de una familia cuyo padre fue abogado. Sus estudios hasta el bachillerato los realizó en el Instituto Nacional de Panamá.

Un aspecto que marcó su vida, según nos relata el propio profesor, fueron los ecos de la Segunda Guerra Mundial: “por el Canal (de Panamá) pasaban los barcos llenos de cadáveres con un olor que llegaba hasta las ciudades más cercanas... además, había campos de concentración de los japoneses, italianos y alemanes. El ambiente estaba marcado por los estragos de la guerra, que fue la experiencia más intensa que se vivió en el siglo xx”. El presenciarla, aunque fuera tangencialmente, despertaba el imaginario de un joven adolescente que, siendo apenas un estudiante de bachillerato, se inclinaba en favor de los países aliados, estaba pendiente de los éxitos de la URSS sobre el nazismo y mantenía una postura en contra de la violencia, el racismo y la injusticia social.

César nos cuenta que con la guerra, la posguerra y la crisis económica se interrumpieron muchas cosas que afectaban la vida: no había empleo en Panamá y decidió salir, primero a El Salvador, luego a Guatemala y posteriormente a México.

En efecto, César llegó a la Ciudad de México en 1954. Su intención era estudiar sociología en la UNAM. Pero, según nos cuenta, a los estudiantes extranjeros les cobraban 2 000 pesos, lo cual estaba fuera de sus posibilidades, pues trabajaba en una editorial como “corrector de pruebas” y sus ingresos eran limitados. Sin embargo, “el que busca encuentra”, y César encontró a un amigo que le aconsejó ingresar a la ENAH, que en ese entonces se ubicaba en el Centro histórico de la ciudad, en la calle de Moneda. La ENAH era (y es) gratuita para nacionales y extranjeros. En aquellos tiempos el director era Pablo Martínez del Río, egresado de la Universidad de Oxford, y el subdirector, Fernando Cámara Barbachano, destacado etnólogo especialista en Mesoamérica.

La ENAH y estos personajes representaban un hallazgo que superaba las expectativas iniciales de César, quien asistió como oyente hasta marzo de 1955, cuando se inscribió como estudiante regular: los primeros dos años

en etnología y después en la especialidad de antropología social. Sus maestros fueron de la talla de Pedro Bosh Gimpera (ex rector de la Universidad de Barcelona), Juan Comas (autor de un texto de antropología física, traducido al inglés y considerado como lectura obligatoria en la ENAH y en varias universidades estadounidenses), Mauricio Swadesh (lingüista, autor de la teoría de la glotocronología), Arturo Monzón (autor de un libro clásico, *El calpulli en la organización social de los tenochca*), entre otros. Y sus compañeros fueron jóvenes como Guillermo Bonfil, Rodolfo Stavenhagen, Leonel Durán, Enrique Valencia y dos venezolanos que destacaron en la vida social y política de su país. Fueron tiempos en los que en la ENAH se formaban “cuadros” importantes de estudiantes con profundo compromiso social, cuyos ideales posteriormente se verían reflejados en sus actividades políticas y académicas.

César terminó sus cursos en 1960 y en 1961 se casó con Esther Kuri, licenciada en ciencias diplomáticas de la UNAM. A partir de entonces y hasta 1980 trabajó en varias instituciones federales, estatales o paraestatales, entre ellas el Centro de Investigaciones Agrarias del DAAC y el de Minerales no Metálicos Mexicanos; así como en la Secretaría de Obras Públicas y Asentamientos Humanos. Sus actividades profesionales lo llevaron a realizar un intenso trabajo de campo en 28 estados de la república, el cual también tuvo una fuerte influencia en su formación.

César fue seguidor y simpatizante de los movimientos sociales de izquierda que se presentaban tanto en México como en el extranjero: ya había expresado su simpatía por Arbenz (presidente de Guatemala), lo que tuvo como consecuencia la expulsión de su país y su llegada a México en 1954; luego manifestó su admiración por la expansión del socialismo en Europa, Asia (China, Corea y Vietnam), el Caribe (Cuba) y América Latina (Chile), así como por las reformas que se daban en México a partir de los años de López Mateos y durante los años setenta.

Sobre todos estos acontecimientos tiene innumerables historias que contarnos, de las que sólo señalaré algunas. De la revolución cubana, nos dice, le llama la atención la audacia de Fidel Castro que, con mínima preparación marxista, había difundido su ideario entre la juventud cubana que lo apoyó después; contrariamente a lo que hizo el Che Guevara, quien no necesitó persuasión alguna para lanzarse a la lucha. Así como se expandían los movimientos de izquierda, César Huerta, en los años sesenta y setenta, comenzó a desligarse del marxismo soviético y a poner más atención en los planteamientos de Den Ziao Pin (el Lenin chino) y Mao TseTung (de corte stalinista), así como en los de los teóricos del marxismo occidental, los franceses Henry Lefèvre y Maurice Godelier, y los del inglés Tim Ingold.

Así que, casado con una mexicana (Esther), con dos hijos (Yamil e Ismael, el primero médico y el segundo ingeniero industrial) e involucrado en los procesos de cambio y democratización que se daban en México, César ya no se planteó su residencia en Panamá. Al contrario, comenta al respecto: “cada vez que iba a visitar a mis parientes tenía el temor de no poder regresar”, y es que México había marcado su vida; México lo sedujo y lo atrapó en una dinámica que le hacía muy difícil pensarse en otro país. César nunca ha negado su origen, no se nacionalizó como mexicano. Según nos cuenta, no tuvo necesidad de hacerlo, ya que nunca se sintió discriminado ni obstaculizado en los quehaceres que realizaba por el hecho de ser panameño.

En el periodo de 1969 a 1972 participó en un proyecto de Rescate Etnográfico dirigido por Cámara Barbachano (coproducción México-Estados Unidos), donde le asignaron la tarea de trabajar en Oaxaca con los triquis (otro golpe de suerte). Estuvo con ellos “hasta que se le agotó el dinero” (ocho meses). Al respecto nos cuenta:

[...] era una sociedad muy arcaica, la carretera apenas la hacían y había muchos pueblos poco conocidos. En la parte “alta” se conservaba la organización social y política de tipo clánica y linajera territoriales; y en la parte “baja” se habían desmoronado los clanes, sólo quedaban restos de algunos linajes. El deterioro de la vida clánica se debió a la introducción, a principios del siglo xx, del cultivo del café (producto de exportación). La parte “baja” sí tenía acceso a la carretera.

Etnografiar esta forma de organización constituyó uno de los hallazgos más interesantes del proyecto de Rescate Etnográfico.

César retomó el trabajo con los triquis oaxaqueños y, en 1979, presentó su tesis de maestría en Ciencias Antropológicas en la ENAH; un trabajo por el cual un año después (1980) recibió del INI el Premio Nacional de Antropología Julio de la Fuente.

El 1° de abril de 1980, César Huerta ganó un concurso de oposición y desde entonces trabaja en la ENAH, en donde lleva ya 33 años. Seguramente su tesis, el premio otorgado por el INI y 20 años intermitentes de trabajo de campo influyeron para que tomara la decisión de regresar a la ENAH, ahora como docente. Su interés radicó en “regresarle algo” a la escuela que lo formó y que marcó un hito en su vida. La idea fue acercarse a los estudiantes y difundir su particular idea de las ciencias antropológicas.

Para 1980 la ENAH era otra, ya no estaba en el Centro Histórico de la ciudad, sino en el sur, a orillas de la pirámide de Cuicuilco. Su edificio principal trataba de reproducir los espacios que tenía cuando estuvo en el

Museo de Antropología; tampoco era una escuela de élite, similar al Colegio de México, donde el número total de estudiantes no superaba los 200; era una escuela de casi 2 000 alumnos, la mayoría jóvenes recién egresados de la preparatoria. Pero en lo que había cambiado de manera más impresionante era en la forma de abordar el estudio de la antropología, que se había venido “abajo”...

Al respecto César comenta, “después del movimiento del 68 muchos pensaron que la antropología era una ciencia burguesa y se encerraron en el materialismo histórico y empezaron a manejar un materialismo dogmático”, que más que ayudar a los estudiantes los perjudicaba, por lo que empezó a advertir, insistentemente: “uno no puede estudiar una sociedad concreta sino a través de las disciplinas positivas (Antropología Social), por lo que el enfoque debe ser antropológico, y si se simpatiza con el marxismo, alumbrarlo con las leyes generales del materialismo histórico, que no es una ciencia sino una filosofía sociohistórica más apegada a la realidad”. Había que tratar de leer *El capital* desde la perspectiva antropológica y no económica, lo cual César pudo hacer con ayuda de las lecturas de Hegel.

Con esta concepción y su sólida preparación académica, César invirtió muchas horas de su vida en la discusión de los planes de estudio para que retomaran como eje la teoría antropológica. Ha sido un activista académico que enfatiza la importancia del trabajo de campo para la formación de los estudiantes, que acentúa la necesidad de revisar las etnografías de antropólogos nacionales, estadounidenses, ingleses, franceses y noruegos, ya que, en su opinión, nos dan ejemplos de cómo se investiga un tema particular o problema antropológico.

La antropología marxista, la antropología económica y los cursos referidos a la estructura y organización social, y al sistema de parentesco, han sido sus áreas de trabajo durante los últimos años. Entre los autores que reconoce como básicos en su formación están Marx y Engels, Sergio Bagú (epistemólogo argentino), Robert Merton, Radcliffe Brown, Evans Pritchard, Kroeber, Stanley Diamond, Robert Ulin, Henry Lefèvre, Maurice Godelier, Tim Ingold y Jack Goody, entre otros.

Aunque la experiencia de campo de César Huerta ha sido básicamente en territorio mexicano, en 1987 pudo viajar como profesional a la República Popular China (viaje que duró 30 días) pagado por la Sociedad China de Amistad con el Extranjero; asimismo, apoyado por el INAH, también ha estado en Italia y España en diversos congresos de antropología.

De su larga experiencia en la licenciatura César nos dice que ése es el espacio donde hay que hacer mayores esfuerzos, que es ahí donde están los retos más difíciles, porque ésta es particularmente formativa, y que por

esas mismas razones no aceptaría trasladarse al posgrado. Comenta que, “más que las discusiones con los colegas, son las que ha mantenido con los estudiantes las que le han permitido crecer y seguir formándose”. Sin duda ha participado en la formación de muchas generaciones en las que ha habido alumnos brillantes. Eso caracteriza a la ENAH, todavía en nuestros días tiene a los mejores estudiantes en la materia, que poseen, además, un compromiso social.

Antes de terminar esta breve exposición, que sólo destaca los momentos más importantes de la multifacética y aventurera vida de César Huerta, quiero subrayar su modestia, su caballerosidad y su trato respetuoso con sus colegas y estudiantes, su sentido del humor, su dedicación a la profesión, y el amor a la vida con el que desafía a la edad y a los achaques. Todo esto me motiva a decir, a mi nombre y el de un grupo amplio de colegas y estudiantes, gracias mi querido Cesarito por tus valiosas aportaciones a nuestras vidas. Sin ti nuestra escuela sería otra.

## SEMBLANZA DE CÉSAR HUERTA

Guido Münch y Rosario Rodríguez Villesca

Nos sentimos sumamente honrados y complacidos por participar en el Homenaje a César Huerta Ríos, uno de los antropólogos sociales más reconocidos por sus aportes a la docencia, la investigación y al conocimiento de los conflictos étnicos y del Estado nacional mexicano.

César corona una época ideológica de la antropología mexicana, su etnología de interpretación marxista consideró mucho más importante el problema de estratificación social que el problema étnico de una minoría nacional. Sin embargo, estudió a los triquis profundamente. Es un gran maestro en reconstruir y atrapar los datos, los que tienen un lugar labrado en la etnografía y la descripción de sociedad y cultura, es la base indispensable que fundamenta su pensamiento. Su vida y obra son el resultado del trabajo de un hombre que ha hecho de la antropología su razón de ser.

La antropología mexicana es justa, por lo que tiene y tendrá siempre reservado un lugar para este gran maestro en el arte de aprehender y enseñar el pensamiento humano a través del conocimiento detallado y explicado por su ideología. Las definiciones que nos ofrece para entender la realidad de los campesinos indígenas no resultan abstracciones incomprensibles para el lego. La generosidad para con sus amigos, colegas, el público en general y las nuevas generaciones de estudiantes se advierte en el trato intelectual y sencillo de un hombre brillante.

En fin, el motivo del homenaje nos sirve para reflexionar, hablar del maestro y amigo, nos brinda la posibilidad de darnos cuenta de que ningún tema está agotado, siempre y cuando haya detrás de su estudio creatividad, compromiso e inteligencia. Su índole propia, la condición natural de carácter personal y su talento para inventar y difundir le dan una imagen social o genio individual que pareciera ser místico, al que se le pudiera atribuir un poder sobrenatural que se plasma en su trato con los demás.

Nació en Chitré, República de Panamá, en 1926, y llegó a México en 1954. En marzo de 1955 se inscribió en la Escuela Nacional de Antropología, después de 20 años de ejercicio profesional, se tituló con su tesis magistral en 1979. Fue galardonado con el Premio Nacional Julio de la Fuente que, en 1980, inauguró el Instituto Nacional Indigenista, quien un año después le publicó su tesis: *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*. Ha sido profesor de diferentes materias en la ENAH, sus clases han

versado alrededor del marxismo, la estructura social y las organizaciones clánicas y linajeras de las sociedades indígenas.

Su obra maestra hace resaltar el sistema de parentesco, los linajes de poder y la proyección de la familia extensa al orden socio-político de la estructura general. Estudia, analiza y sintetiza los grupos de descendencia en la cohesión local, el proceso de estratificación de la sociedad indígena y la asimilación de la dialéctica de la lucha de clases, así como el paso de las relaciones de producción preclasistas a las clasistas. Asimismo, cómo se transmite la cultura triqui mediante la tradición oral privada, rudimentaria, anárquica, violenta y casi secreta, que de varias formas contribuye al estancamiento de la tradición particular de una cultura, y de manera directa en el sistema de parentesco, la tenencia de la tierra, el matrimonio y la propiedad, la herencia y el sistema político, presentes en el proceso de un posible cambio o arraigo a la continuidad. Igualmente, pone de manifiesto el poder de la ideología religiosa para reproducir la economía política de la sociedad.

César Huerta expone cómo la lengua es una categoría abstracta del sonido y el tiempo, registra aspectos demográficos e históricos, la intervención del ejército en los hechos de violencia causados por los conflictos de límites en la tenencia de la tierra privada y comunal; la producción del café, el acaparamiento de mercancías, el tráfico de alcohol y armas realizado por los comerciantes externos, los sistemas de endeudamiento sobre la producción y la extensión de cultivos en las tierras comunales; con los que iban aparejados los conflictos agrarios, la violencia intrafamiliar y los suicidios de las mujeres desesperadas en los “pozos del viento”, agujeros de cavernas geológicas de profundidad insondable; la poliginia y mortalidad prematura de mujeres.

En la diferenciación de los estratos jerárquicos la subordinación es el origen de las contradicciones sociales y políticas al interior de la sociedad indígena. A esto se suma el monopolio interno del comercio y la explotación entre ellos mismos, a su vez dirigido desde las relaciones económicas externas. César observa y describe cómo los problemas se derivan de la contigüidad de los segmentos familiares o grupos corporados y sus jefes patriarcales emparentados. Y, en consecuencia, su respeto, conservado hasta después de muertos en el culto a los ancestros. El poder real proyectado en la representación simbólica de un protector sobrenatural, animal compañero o nahual, afín con la elevada posición de los abuelos en el linaje y a su vez con la del representante de varios linajes coincidentes con los cargos municipales.

Los nahuales simbolizan la capacidad y el poder de los miembros de su sociedad en su respectiva subordinación y jerarquía. Los nahuales se transforman en animales para mantener un control social sobre los demás miembros del grupo, se presentan para asustar y, en su caso, para enfermar de espanto. Son el aspecto de algún poder sobrenatural personalizado. Los curanderos, brujos y adivinos poseen nahuales acordes con su prestigio y autoridad. Cuando matan un animal, por ejemplo, el nahual del causante de una enfermedad, se piensa que mataron el alma del enemigo no a la persona. Claramente es una sustitución simbólica que regula el crimen por medio de la catarsis. Se libera por reemplazo el odio y la ira mediante una víctima sacrificial. Sus deidades y otros seres sobrenaturales son la representación sublimada del individuo, la sociedad y la cultura; su fe se identifica con los principios medulares de las prácticas y creencias del poder tradicional.

Los conflictos y hechos de sangre tratan de ser resueltos con prudencia para preservar la unidad del grupo; resuelven sus desavenencias con licor para sacar los problemas, pero sucede que a veces terminan en un homicidio o en la decisión de ejecutar una venganza y determinar quién debe efectuarla. En las relaciones familiares y extensas el progreso individual está mal visto, puede ser motivo de brujería o asesinato. Esto redundaba en la mediatización, puesto que las ganancias se redistribuyen en las fiestas comunales o mayordomías. Además, los rituales tradicionales pierden paulatinamente su función por las fuerzas económicas y políticas desintegradoras.

Por otra parte, el cabildo indígena sigue siendo el principio integrador de los poderes tradicional y moderno, protectores de la estructura desigualitaria de la sociedad, en contra del asedio exterior, y de forma simultánea medida las desigualdades a través de sus instituciones comunitarias, como la mayordomía. Entre resistencias y adaptaciones a la cultura dominante, sus instituciones aún permanecen, con algunas modificaciones. No desaparecen sólo se transforman.

El final de la Guerra Fría provocó un cambio de paradigma en el mundo. La teorización sociológica bajo la influencia del marxismo concentró su atención en el análisis de las clases sociales y sus luchas, pero descuidó el factor étnico. El análisis marxista se alejó del estudio de la etnicidad y las relaciones étnicas, ya que estos temas no entraban en el marco del materialismo histórico. César se inscribe en la nueva corriente de estos grupos que luchan para obtener reconocimiento e igualdad dentro del marco de un Estado territorial existente, cuyos esfuerzos vienen aparejados con conflictos violentos, inherentes al proceso de formación de los Estados y de la construcción nacional. El reclamo étnico por el reconocimiento y los recur-

del Estado se ha convertido en uno de los asuntos más polémicos de las luchas políticas y conflictos civiles en todo el mundo.

La vigencia de su obra está presente y pasa al futuro como herencia de una época. Ella es indispensable para reflexionar sobre el cambio actual y futuro de la historiografía de la sociedad y la cultura. La teoría permanecerá ante las innovaciones del tiempo. Su trabajo es un clásico de la antropología social y da testimonio de un hombre valiente, decidido a correr los riesgos de su oficio, de un apasionado en esgrimir sus ideales contra viento y marea.

## UNA PRIMERA EXPERIENCIA EN CAMPO. CÉSAR HUERTA RÍOS, ANTROPÓLOGO, ETNÓGRAFO, MAESTRO

María Elena Padrón Herrera

Estas páginas se elaboraron para participar en este merecido homenaje para nuestro querido maestro César Huerta Ríos. En retrospectiva, retomo mi experiencia como estudiante de antropología social y la primera estancia en campo realizada en Minatitlán, Veracruz. Lo que aprendí en el taller de investigación denominado “Antropología comparada de la región nahua-popoluca” hace siempre presentes en mi vida profesional a mis apreciados maestros: Ricardo Melgar Bao y César Huerta Ríos, quienes hicieron posible con su propuesta académica el retorno de la antropología a la ENAH.

*El viaje: “A campo hay que ir ligero”*

Salimos de la TAPO una noche de verano, nuestro destino era el Centro Coordinador Indigenista (CCI) en Acayucan, Veracruz. Horas de amena charla hicieron breve el recorrido, dormitando a ratos y despertando para contemplar las embarcaciones en el Puerto de Alvarado, escuchar el bullicio propio del lugar y después nuevamente el silencio interrumpido por el motor del autobús.

El amanecer nos despertó entrando a Acayucan: el sol matutino, el aire y los olores del trópico impregnaban los sentidos. Concentramos y agudizar la percepción, observar y registrar lo observado, eso nos dijeron los maestros en el aula cuando preparábamos la salida a la práctica de campo, entre muchas otras lecciones teóricas, metodológicas y técnicas que recibimos.

Iniciábamos un proceso de investigación que paulatinamente nos llevaría al dominio sobre los procedimientos para obtener información primaria: la observación participante, la entrevista a profundidad, la elaboración de genealogías, entre otros recursos técnicos trabajados en clase.

Pisamos tierra acayuquense, recogimos nuestras pertenencias y nos reunimos con los maestros. Entonces, la primera lección *in situ* cuando todos vimos acercarse a Edith, cargando una gran mochila sobre su espalda y arrastrando otra mucho más grande que la primera. Todas nos quedamos perplejas y volteamos a mirarnos unas a otras, interrogándonos con la mi-

rada: ¿cómo iba Edith a llevar todo ese peso hasta su destino? ¿Qué tanto llevaba y para qué lo llevaba? Una voz risueña de acento caribeño interrumpió nuestros pensamientos: “¡Pero qué es esto, te trajiste el tocador completo. No, al campo hay que venir ligeros, ¿cómo vas a aguantar caminando y cargando todo eso?”

A campo hay que ir ligero, sólo con lo indispensable. Recuerdo que en una de las sesiones hicimos junto con los maestros una lista de lo que necesitábamos llevar a la práctica: ropa apropiada para la zona calurosa, zapatos cómodos, instrumentos de trabajo (libretas, bolígrafos, lápiz, etc.), chamarra, lámpara de mano y vitamina B para alejar a los mosquitos y evitar sus piquetes. Durante el viaje yo observaba a mis maestros, quienes sólo llevaban una gorra, un sombrero, una bufanda, una chamarra y una pequeña maleta.

Caminamos hasta donde encontramos un camión de pasajeros que nos llevaría hasta el CCI. Durante el recorrido el ritmo y el sabor del trópico se dejó sentir cuando el ayudante del chofer, un niño de escasos 11 años, de tez morena y cabellos ensortijados, afianzándose de la puerta trasera, tomó el costado del camión como tambor, sacándole un ritmo fabuloso que alegraba el corazón.

Por fin llegamos al CCI, situado a un costado de la Cervecería Modelo. En las oficinas se encontraba el responsable del centro, un hombre delgado, no muy alto, sonriente y franco, agrónomo de profesión. Su apellido refería a su ascendencia italiana, Maqueo. Nos recibió con una sonrisa y a los maestros con un fuerte abrazo.

Nos instalamos en el lugar que nos asignaron y después participamos en un recorrido por las instalaciones para ubicar los servicios más indispensables. Así transcurrió ese día, adaptándonos al calor y ambientándonos al ritmo de la vida en este lugar del sur de Veracruz.

Por la noche hubo una reunión de trabajo para determinar la hora de salida a los lugares donde cada una realizaría su trabajo de investigación: Oluta, Santa Rosa, San Fernando, Minatitlán, Coatzacoalcos y el Uxpanapan. Al terminar escuchamos la amena plática de los maestros con los agrónomos que trabajaban en el CCI y las historias sobre chaneques y mandrines que el coordinador del centro contaba, conversaciones que nos acercaban a realidades de las que ya teníamos un conocimiento a través de libros como *Viaje por el istmo de Tehuantepec* de Charles Brasseur [1981] o *Etnología del istmo veracruzano* de Guido Munch [1983], o sobre temas que nos interesaban, como *Poder local, poder regional* [1988] de Jorge Padua y Alain Vanneph, entre otros textos que fueron lectura obligada durante este semestre que concluía con el trabajo de campo.

El maestro Huerta nos decía entonces, y enfatiza ahora, que es muy importante contar con “el bagaje teórico imprescindible para iniciar la investigación de campo [...] Iniciar una investigación empírica sin una perspectiva teórica orientadora indica operar en el empirismo más degradado” [2012: 1 y 5].

Esa noche iniciamos el registro de datos, ayudándonos —para recordar— de lo registrado en la pequeña libreta de notas. Era nuestro primer diario de campo, los primeros registros de muchos más que realizaríamos en esa primera exploración en campo y en estancias posteriores. En esa reunión de trabajo revisamos los objetivos propuestos para la práctica, lo primero era poder encontrar un lugar donde quedarse en la ciudad petrolera de Minatitlán. Los agrónomos nos habían dicho que era muy difícil encontrar donde hospedarnos allá, que la gente no era tan hospitalaria como en las comunidades rurales.

Poco a poco empezaríamos a familiarizarnos con los datos que íbamos recopilando, paulatinamente los haríamos nuestros, iríamos encontrando sentido a lo redactado, combinando perspicacia e intuición, como propone César Huerta [2012: 1].

A la mañana siguiente, muy temprano, salimos del CCI. Fuimos a desayunar y después cada una saldría para su destino. Recibimos las últimas indicaciones de los maestros y nos despedimos de las compañeras que seguían su camino con el maestro César rumbo al Uxpanapa.

Rosa Espíndola, Maribel Nicasio y yo teníamos como destino Minatitlán, subimos al autobús y salimos rumbo a una de las primeras ciudades petroleras del país. Cosoleacaque fue el umbral hacia una realidad que abría fuertes cuestionamientos sobre el papel de la industria petrolera y petroquímica en la región, sobre la relación sociedad-naturaleza-cultura, sobre el deterioro ecológico, las relaciones de poder, la identidad étnica, la cosmovisión y las relaciones sociales de producción, entre otros temas.

Entrando a Cosoleacaque estaba la industria petroquímica y la azufre-ra, y entre ambas, la colonia Rosalinda, con la aridez de sus calles sin árboles ni plantas, un ambiente altamente contaminado, las casas-habitación vacías y abandonadas, en fin, la desolación. En Minatitlán la refinería fue nuestro punto de referencia, hicimos recorridos a su alrededor, anotamos los primeros croquis en la libreta de notas, nombres de calles, puntos clave para ubicarnos y encontrar el regreso a la terminal de autobuses.

Después fuimos al centro de la ciudad, el malecón, el río Coatzacoalcos, y a lo lejos, en la otra ribera del río, la isla Capoacán. Las primeras observaciones, los primeros contactos, las conversaciones con la gente, la presentación con las autoridades civiles, su disponibilidad para orientarnos. Las

observaciones de la realidad y su descripción etnográfica nos permitirían más adelante, como nos enseñó el maestro César, entender que:

El rasgo general de la investigación empírica es establecer los nexos e interacciones de los conceptos de la ciencia con la realidad, ya que esta última tiene diferencias y, por tanto, es contrastada con la esfera conceptual. Es decir, por exacta que pudiera ser la descripción de la realidad, son dos cosas diferentes la realidad y la descripción [...] [Huerta, 2012: 6].

Ese día, después de este acercamiento con la realidad y durante el regreso a Acayucan, quedó claro que teníamos que estar ahí, vivir en el lugar. El reto era lograrlo porque estratégicamente era necesario para realizar de la mejor manera posible nuestro trabajo de investigación.

El esfuerzo rindió sus frutos, al tercer día contactamos en el autobús a don Juan, un señor que vivía en Acayucan. Tenía su domicilio por el rumbo de la arrocera, donde vivía con su mamá, y él nos llevó con su hermana Teresa, que habitaba con su familia en la colonia Santa Clara; su cuñado era paillero y trabajaba en la petroquímica de Cosoleacaque. El matrimonio tenía seis hijos y un perro bravo llamado “lobo”; doña Teresa nos prestó un cuartito de adobe que había sido la primera vivienda del matrimonio. Con esta familia y en este barrio compartimos varias estancias de campo, alternando con dos familias zapotecas del istmo que vivían muy cerca de la refinera.

Varias visitas a don Viriato, cronista de la ciudad, largas entrevistas a obreros jubilados, entre las que podemos destacar la realizada a “La Chiva Negra”, un hombre zapoteco de 97 años, fuerte, con esa fuerza que dan los años y la experiencia del trabajo rudo, quien nos proporcionó, al igual que don Viriato, información sobre su amplia experiencia como trabajadores petroleros, compartiendo su propia historia de la expropiación petrolera. Visitas a la sección 10 del sindicato, diálogos profundos con los trabajadores. Recorridos hasta la Alejandrina, una comunidad que vivía sufriendo los estragos de la contaminación, resultado del llamado “progreso económico”, las tierras totalmente enchapotadas, el aire, los peces que sacaban del río con olor y sabor a petróleo.

El cruce hasta la isla Capocacán nos llevaba a otra realidad, contrastante con lo observado en “Mina”, la agricultura y la cría de ganado que era la actividad principal.

El malecón de Minatitlán, otro espacio sociocultural que modificaba su fisonomía a lo largo del día: su vocación comercial se expresaba a muy temprana hora, ya que desde comunidades ubicadas río arriba llegaban personas a comerciar sus productos, venían por el río en sus canoas o en

embarcaciones más grandes. Los comerciantes zapotecos llevaban desde el istmo oaxaqueño productos que abastecían las necesidades de las familias inmigrantes asentadas en Mina. El malecón, un mundo de interrelaciones e interacciones sociales, un punto de encuentro significativo para los trabajadores petroleros y para las familias de Minatitlán.

Podíamos observar la calenda que invitaba a la fiesta de alguno de los santos patronos de los pueblos zapotecos. Imágenes sagradas que acompañaron a las familias en su caminar hasta el istmo veracruzano. Pudimos asistir a más de una fiesta y observar la organización social comunitaria que fortalecía la identidad zapoteca frente a otras comunidades étnicas de Minatitlán.

Fue así como nos acercamos a esta realidad compleja y conflictiva de Minatitlán y comunidades aledañas, siempre teniendo presentes las lecciones de nuestros maestros y comprendiendo que, como nos dice César Huerta [2012], el trabajo de campo es un proceso dinámico y creativo que nos permite pasar de una fase de continuo progreso: en la que se identifican temas, se desarrollan conceptos y proposiciones, a un segundo momento en el que podemos atar cabos y compenetrarnos en un conjunto de datos de acuerdo con el contexto general en que están situados. Se ubican indicadores y con base en ellos se ordenan los datos, se clasifican y se organizan por capítulos, para finalmente llegar a la comprensión del problema central de estudio.

Hoy, como jefa de carrera de la Licenciatura en Antropología Social, he visto el interés del maestro en la formación de los estudiantes, su insistencia en expresar en cada reunión de academia la necesidad de un trabajo de campo sistemático, disciplinado, orientado siempre hacia una perspectiva teórica que permita superar cualquier tipo de empirismo. También he sido testigo de su fortaleza, de esa fuerza de voluntad que lo caracteriza y que le ha permitido vencer el paso de los años para seguir compartiendo con nosotros sus conocimientos.

Estas páginas que he compartido con ustedes trataron de ilustrar la labor realizada por nuestros maestros, que nos han hecho aprender porque nos han enseñado con profesionalismo y que son ejemplo para las nuevas generaciones de antropólogos. En especial agradezco a nuestro homenajeado por el trabajo de estas décadas, por su vida dedicada a la docencia y la investigación. Su nombre contiene dos elementos esenciales que se renuevan sin cesar: la huerta que ha dado frutos y el río pleno de vida; tierra y agua como símbolos de una vida productiva.

Termino retomando una frase del maestro: “Al campo hay que ir ligeros y regresar llenos de datos”.

## BIBLIOGRAFÍA

**Huerta Ríos, César**

- 2012 *La construcción de conocimientos antropológicos en la teoría y práctica del trabajo de campo*, ponencia presentada en el I Coloquio Internacional: La Antropología Social en el Siglo XXI, Escuela Nacional de Antropología e Historia, octubre.

## CÉSAR HUERTA Y EL ANÁLISIS GENÉTICO FUNCIONAL DEL SISTEMA DE CARGOS

Hilario Topete Lara

Conocí a César Huerta en una noche de 1982, en un departamento del tercer piso de una de las torres de Tlatelolco: La Revolución de 1910, si mi memoria no me falla. Yo era amigo y compañero de generación de Rosario Cervantes, esposa de Teófilo Reyes Couturier, antropólogo adscrito a la DEAS del INAH. Esa vez yo había llegado tarde a la reunión. Se escuchaba, al llegar, música huasteca veracruzana y yo, entonces fanático de la música folclórica mexicana, bailé algo de huapango con Rosario porque, al poco tiempo de mi llegada, cambiaron la música. César invitó a bailar a una mujer joven —cuyo nombre desconozco hasta hoy—. César, a quien yo no conocía, tomó por la cintura a su compañera de baile y dispuso su mano izquierda para que ella apoyara su derecha; él levantó su rostro y la condujo a lo largo de los compases de un son cubano... La vena panameña salió a relucir. Era un buen bailaror.

César bebía ron con agua mineral y era, desde que lo conocí, un excelente conversador; al calor de las copas su afabilidad, cultura antropológica y genio intelectual salieron a flote y parecía ir *in crescendo*. Yo lo admiré desde esa noche en la que se lió en una discusión sobre estructura y organización social, salpicada de una cátedra sobre marxismo funcional con la que destrozó a quienes pretendieron oponérsele. Yo, recién llegado a las aulas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), guardé prudente silencio y más tarde me enteré de que era profesor de la escuela y de la licenciatura en la que estaba inscrito.

Tiempo más tarde fui su alumno en la materia de antropología económica. Acudí poco a sus clases por un cambio de horarios que incompatibilizaba mi trabajo con la materia de César. Hablé con él sobre esa circunstancia y puso en mis manos la bibliografía del curso y me dijo algo así como, “Ven a clase cuando puedas y lee esos libros para el examen”. Arriesgando mi trabajo acudí a cuantas clases como pude y me presenté a la evaluación luego de haber tapizado durante semanas mi departamento con grandes láminas con citas, esquemas, diagramas y cuanto recurso se me ocurrió para reforzar lo que consideraba importante de los libros que había que leer. Godelier y Kelle-Kovalzon estaban grabados en casetes que escuchaba

mientras me transportaba en metro de la escuela al trabajo y del trabajo a casa. Tal era la fama de César: se decía —a inicios de los ochenta— que nadie podía obtener más de ocho con él (aunque se sabía que alguien había podido arrancarle un nueve). Me presenté al examen. Obtuve un ocho. Mi amiga Rosario le preguntó por mí y César le dijo algo así como, “Hilario merecía un nueve o diez, pero casi nunca vino a clase”. Yo sonreí satisfecho cuando lo supe. Ahora le regreso el recuerdo.

Cuando alumno y amigo de sus amigos me apoderé de algunas de sus anécdotas y de la admiración y respeto de quienes le rodeaban. En una época en la que no existían los Proyectos de Investigación Formativa y sólo había algo así como unos talleres de investigación, la insistencia de César en que los estudiantes hicieran trabajo de campo era proverbial. La frase era “El diario de campo debe registrar todo lo que ocurrió durante el día, desde el primer pupilazo hasta poner punto final a la redacción” del diario sobre el acontecer del investigador en la “comunidad”; insistía en el choque cultural y no pocos estudiantes se quejaban de que los dejase a bordo de carretera para que se fueran solos con su alma al poblado que se sabía debía existir sólo porque allí estaba, enfrente del estudiante, un camino de terracería. César, a momentos, parecía más un uranita que un docente de la ENAH.

Más tarde regresé a la ENAH en calidad de profesor y luego como investigador. Entonces vinieron los distanciamientos, distanciamientos dolorosos porque, siempre lo dije, en público y en privado: son pocas las personas a las que trato, respeto, admiro y quiero, y César es uno de ellos. De hecho, en la medida que pude, seguí a César en los espacios donde disertaba y me encantaba escucharlo expresar su enorme preocupación por la antropología en la ENAH, una preocupación compartida que nos ha influido hasta el extremo de acentuar el trabajo de campo como una práctica indispensable para el trabajo etnológico-antropológico. Por supuesto, es singular de él, también, ser uno de los pocos antropólogos que entienden la diferencia entre etnografía, etnología y antropología... él es el único que pasó meses con un subsidio institucional para leer a Kant y, entre otras cosas, el único profesor de la licenciatura que, en 1980 para ser precisos, obtuvo el Premio Nacional Julio de la Fuente. En plan de un completo espaldarazo, agregó que es el único teórico con que cuenta la licenciatura de antropología social.

Gocé de su amistad por algunos años, pero algo se atravesó en el camino; sin embargo, acudí a muchos eventos en los que dictó conferencias o presentó ponencias. Siempre aprendí algo, por ejemplo, a quedarme callado, porque algunas veces lo entendía poco y algunas otras su nivel teórico era tan alto que resultaba inasible.

Cuando iniciaron los distanciamientos yo empezaba a dar un viraje desde los estudios sobre anarquismo a los de religiosidad popular, y en particular a los de sistemas de cargos. Aun en la distancia seguía a César dependiendo de mis posibilidades y con mis desacuerdos, que empezaron a surgir a medida que profundizaba en la antropología política y que los datos empíricos analizados me indicaban, en cierta forma, el derrotero reflexivo. César empezó a hacerse más grande cuando dejó de ser un profesor admirado para convertirse en el punto de partida para la reflexión. ¿Qué había pasado?

En primer lugar me ocurrió lo que a muchos cuando asistimos a congresos o a eventos de extensión académica. Mis datos empíricos empezaban a bailar un rigodón al son de la música de la disertación huertista.

En múltiples ocasiones, César había alabado el excelente trabajo de Frank Cancian en torno a los sistemas de cargos en tanto funcionalista, pero criticaba los trabajos de tesis de orden funcionalista por su escasa consistencia; recuerdo que entonces proponía, como ahora, que la licenciatura debía abrazar sólo una teoría: el funcional-estructuralismo. Huerta sostenía, siempre, que la religiosidad popular no era sino una práctica social objetiva cuyo contenido no podía ser otra cosa sino la expresión de las relaciones sociales de la propia estructura social del grupo que la realiza. Terrible problema porque el orden categorial que utilizaba Huerta estaba perfectamente instalado en el dispositivo teórico que le daba sentido tanto a los datos empíricos —a los que escasamente aludía— como al proceso epistemológico descrito al referirse a la institución. Mientras mal lo entendía, escasamente podía vislumbrar la enorme importancia de un acucioso estudio sobre la tenencia de la tierra, que muchas veces yo confundía, cuando estudiante, con relaciones de propiedad en relación con el objeto de producción.

Más tarde, y debería decir que demasiado tarde, cuando ya estaba de lleno en los estudios sobre sistemas de cargos que él llamaba “sistema”, en singular, cayó en mis manos un artículo aparecido en el número 30 del *Boletín de Antropología Americana* de diciembre de 1994; su título, “Análisis genético-funcional del sistema de cargos en una etnia en transformación”. Cuando empecé a leerlo me pareció releer algunas ideas que ya había esbozado en su tesis sobre los triquis. El artículo, sin embargo, me pareció de una calidad por encima de su tesis, cuyo nivel etnográfico era de muy buena manufactura. Sobre este material quiero hablar un poco porque las tesis que he revisado en torno a los sistemas de cargos parecen darle la vuelta: César es escasamente citado y eso tiene que ver con el grado de dificultad que el material entraña... y no sin falta de razón.

César propone, congruentemente con lo que predica, que el trabajo de campo es el punto de partida de la investigación, aunque siempre ha reconocido que la formación teórico-antropológico-filosófica-lógico-argumentativa debe estar perfectamente dispuesta y conformada, y muy bien cimentada en el investigador antes de salir al campo... como le ocurrió a Malinowski y a cualquiera otro de las más rancias escuelas de economía y antropología inglesas. La razón es sencilla. La descripción de las estructuras sociales no puede suceder sino anteceder al trabajo antropológico; en otra dimensión, no se puede hacer trabajo antropológico sin datos etnográficos. Pero la manera de proceder de César no se agota allí, como le ocurre a muchos de nuestros tesisistas que son incapaces de dar el salto (quizá debiera incluirme yo también). ¿Cuál es la razón?

César propone que al nivel descriptivo le debe suceder —u ocurrir simultáneamente— la explicación de dos subestructuras: la genética y la funcional, que se obtienen a partir de descomponer analíticamente la estructura... y a eso agrega que luego de hacer esa desarticulación analítica del rompecabezas éste debe ser recompuesto del todo. ¡Sálvese quien pueda! En otras palabras, se trata de trabajar en dos niveles: el descriptivo y el teórico o explicativo, como él llama a esta faceta del trabajo antropológico, por supuesto. Pero la forma de entender el análisis genético funcional de César no termina aquí, lo que viene puede ser más complicado si no se entiende lo anterior. Dice que se trata, en el análisis funcional, de colocar todas las baterías en la forma en que un sistema se comporta, pero hay que verlo como un sistema todo en funcionamiento, haciendo caso omiso de cada unidad funcional; pero se trata de una argucia metodológica, porque cada unidad funcional omitida para ver el todo, luego debe ser retomada, porque de lo contrario sería imposible ver la “totalidad funcional” que es el sistema. No se trata de un juego de palabras, sino de toda una propuesta teórico-metodológica. Si nosotros mirásemos a Cancian o al propio Parsons, podríamos ver que Huerta no coincide ni con uno ni con otro (si lo deseamos podemos agregar a Malinowski, y el juicio es el mismo).

Para poder entender a César habría que conocer la distancia entre las categorías “esencia” y “fenómeno”, y saber manejarlas como herramientas analíticas; si no, estamos perdidos. En efecto, y aquí voy a retomar el sistema de cargos, como le llama Huerta. El sistema no es una estructura en sí; simplemente es un epifenómeno. Si se tratase de un sistema en sí, bastaría con describirlo y la mitad de la tarea estaría realizada; pero ocurre que el sistema envuelve y en su aspecto fenoménico (fiestas, misas, cohetes, sistemas normativos, comidas, etc.) oculta los sistemas de las estructuras a las cuales obedece, por ejemplo el sistema de roles y las relaciones sociales en

las que se encuentra imbricado. En efecto, al ver al sistema de cargos en movimiento, lo que nosotros no vemos es la forma en que los roles y las formas de tenencia de la tierra se proyectan; tampoco podemos ver el nivel de desarrollo socioeconómico de los seres humanos concretos que aparecen en las procesiones, como mayordomos, etc. Sin embargo, para el análisis debemos tener la descripción y el análisis del sistema de roles, así como de la tenencia de la tierra y del proceso productivo..., la estructura económica, pues, a la que atiende el propio sistema de roles. Sólo así es posible entrever la función que le es inherente al sistema de cargos.

Podremos no estar de acuerdo con su idea de que el sistema de cargos cumple una función niveladora. César, en este caso, sería partidario de aquellos investigadores que sólo ven un rostro de las funciones que cumple la institución... y aquí voy a aplicar algo que aprendí escuchándolo: el entramado de las relaciones sociales que dan soporte al sistema se encuentra en el conjunto de las relaciones sociales que sirven de base objetiva a esa forma de expresión superestructural, y cuando uno revisa el sistema de roles que son convocados para el despliegue del funcionamiento de la institución, se encuentra con que la función de nivelación aparece como la más obvia y atractiva; pero un poco más abajo, como en las capas de una cebolla, lo que encontramos son otras relaciones que también se encuentran en el sistema de roles, por ejemplo, las relaciones de concentración-redistribución, y las de cooperación, por citar algunas. Si atendiésemos a ellas, por ejemplo, aparecería otra función tácita, la de redistribución, que no ocasiona, necesariamente, la nivelación, sino lo contrario, toda vez que los procesos de acumulación pueden ser coexistentes con los de explotación-acumulación; por ende, puede aparecer, así, con una función más de orden epifenoménico: la de consolidación de las desigualdades sociales que, de hecho, existen en toda sociedad que conserve aún los sistemas de cargos para la organización del ceremonial o para el propio gobierno local. Pero voy a regresar.

Hace tiempo traduje un artículo de James Dow para su publicación en la revista *Cuicuilco*. El artículo, escrito hace más de una década, plantea que los sistemas de cargos se modifican merced a las presiones de la sociedad mayor que las contiene, y privilegia las causales de orden político a las de orden socioeconómico. César, también una década atrás, ya había planteado que las presiones, pero de orden económico, eran las que habían modificado al propio sistema que fue utilizado durante la segunda mitad del siglo xx como el instrumento de negociación política de la sociedad indígena. Por supuesto, la propuesta de Huerta proponía una alternativa de análisis funcional que tomaba como base la evidencia de las refuncionalizaciones

del sistema como la estrategia de respuesta ante la ruptura de la columna vertebral que articulaba a la sociedad indígena con el mercado nacional.

En el orden del análisis genético, que no en el del método dialéctico, como aclara tajantemente, César propone elevarse al nivel explicativo y dejar finiquitada la descripción. ¿Qué es lo que hay que explicar? Hay que explicar “las características de una estructura de relaciones” ¿Cómo? Mediante el análisis de su génesis. Se trata del análisis del orden de la sucesión funcional porque mediante él es posible —y subrayo, *es posible*— observar el desarrollo de los elementos de la estructura en el pasado y la forma en que accionan en el presente. Esto parece sencillo, sin embargo, no lo es.

Lo que vemos empíricamente del sistema no es su funcionamiento en el pasado, aunque sí tenemos la posibilidad de capturarlo en el presente en tanto su funcionamiento actual. Mediante esta posibilidad real podemos observar algunas de sus partes y la manera en que interactúan para, después, atender a la forma en que se construyó el mecanismo de la estructura de cargos y cómo esa estructura se ha desarrollado en las sucesivas modificaciones de sus elementos. Se trata, en suma, de atender los elementos esenciales que determinan la dinámica del sistema o, dicho de otra forma, de las contradicciones, porque al encontrarse en el centro motor de las condiciones objetivas de la sociedad, no puede desatenderse el análisis de la esencia en aras de los fenómenos; y es curioso, porque en el análisis funcional del proceso de rotación del sistema, que nos deja clara la manera en que parece reproducirse cierto orden, es casi imposible apreciar más allá de la funcionalidad del mismo. El resultado es que, si se emprende éste, como casi siempre ocurre en el proceso de investigación funcionalista, nos quedamos invariablemente en la superficie, en las formas, en los fenómenos. Si lo otro, es decir, el sistema en movimiento, no se atiende el análisis genético, y, por ejemplo, será materialmente imposible acceder a los elementos que inciden en su dinamicidad en el tiempo y tampoco se podrá acceder a las causales internas de la transformación del sistema y las nuevas razones a que obedece su nuevo estadio y forma, siendo así imposible realizar el tejido entre lo meramente descriptivo y lo analítico; y, por último, no habrá posibilidad de explicar sus nuevas funciones, sus nuevas relaciones, su nuevo carácter, su nueva dinámica o sus nuevas pérdidas o reacomodos.

Pareciera ser que allí termina todo, sin embargo, César entiende que un sistema, como el conjunto de relaciones objetivas que le dan soporte, no se encuentra ensimismado en su mismidad (permítaseme la libertad de adjudicarle una expresión en su libérrima acepción), sino que está inmerso en un rico tejido de relaciones con el exterior, lo que necesariamente crea tensiones (César nunca usó la palabra “tensiones”, y sí hablaba de “contra-

diciones”, aclaro). La comprensión de la dinámica de la reproducción del sistema capitalista de la sociedad mayor que contiene a la sociedad rural no puede permanecer ajena al análisis genético ni al funcional, sino que tiene que ser contemplada como manera de descubrir las contradicciones que él llama “externas” para someter a explicación ulterior la forma en que funcionalmente se articula la sociedad rural con la dinámica capitalista y el carácter que revisten, en su nuevo estadio, las relaciones inherentes a las estructuras y las subestructuras. Es claro que el viejo tejido social sufre transformaciones y se adecua a las nuevas condiciones, lo sabemos en el plano teórico; sin embargo, pretender que todo cambia es dar la espalda a la realidad y pretender que del viejo tejido no se arrastran sedimentos, vestigios que se acomodan, refuncionalizados, a las nuevas estructuras.

## HISTORIA DE VIDA

*César Huerta Ríos*

Nací en Chitré el 25 de diciembre de 1926, a 250 km de la capital de la República de Panamá. Mi padre fue abogado, don José María Huerta Ramírez, lo recuerdo siempre leyendo publicaciones de su oficio y la atención personal que le daba a sus clientes. Llegó a ser magistrado de la Corte Suprema en el segundo distrito judicial de Penonomé. Mi madre, Carmela Ríos Henríquez, era descendiente de judíos sefarditas, cuya madre, con sus padres, vino exiliada por el rey de España en 1858, como a los seis años de edad. Mi madre fue ama de casa, recuerdo que era afectuosa y trabajadora, siempre estaba al día de los asuntos legales de su marido. Fui el tercero de cinco hermanos varones. Siempre me gustó vestir apropiadamente, me compraba zapatos Florsheim, camisas Arrow y zapatillas deportivas Batta importadas de Checoslovaquia, ya que mi padre tenía una posición económica holgada. Jugué beisbol como pitcher y fui corredor de los cien metros. Soy casado desde 1961 con Esther Kuri Santoyo, originaria de Juchipila, Zacatecas, y licenciada en relaciones internacionales. Nos conocimos siendo simpatizantes del Partido Comunista. Tuvimos dos hijos varones y una nieta.

*Desde la infancia*

Recuerdo a mi maestra de kínder. En la educación primaria, en el quinto y sexto años, fui el primer lugar. Cuando estaba en quinto de primaria estaba muy fuerte la Guerra Civil española, el sacerdote del pueblo era franquista y, en consecuencia, su actividad política era de derecha. Mi padre perteneció a la oligarquía provinciana, era del partido conservador de derecha. Recuerdo mucho los ensayos del argentino Eduardo Mallea, los de izquierda le llamaban "Maullea", como metáfora de gato. Escribió *Historia de una pasión argentina* y *La cultura invisible*, donde hablaba de la personalidad pedante de los bonaerenses, allá por 1936. Era originario de Bahía Blanca, Argentina, un puerto granero muy importante. Leía la obra de Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, donde se quejaba de que las mujeres trabajaran en oficinas. Después, en mi infancia y juventud, tuve gran influencia de las revistas y obras argentinas, por ejemplo, mi padre leía la revista argentina *Leoplan* y yo la revista *Billiquen* y *Bohemia*, esta última cu-

bana y simpatizante de los republicanos españoles; lo que no entendía me lo explicaba mi padre.

En la revista *Billiquen*, ilustrada con dibujos para niños, seguí con interés una excursión para visitar a los indios ranqueles que vivían en los límites del desierto argentino. Su autor fue el coronel Lucio Mancilla, a quien le tocó apaciguarlos y convencerlos para que aceptaran un convenio con el Estado argentino. Lo mandó el presidente Sarmiento; Mancilla fue sobrino del dictador Rosas. Para esto ya estaba en sexto de primaria. Como a los 12 años me interesó saber qué ciencia era la encargada de hacer esos trabajos y me dijeron que era la sociología. Esa lectura marcó el sino de mi vida.

A los 13 años ingresé a la secundaria en la capital y me dejó de interesar ser de los primeros lugares. Viví en una pensión, si es que así podía llamársele. Los compañeros me escondían los libros para irnos al cine, y faltar a las clases me “paveaba”, como decimos en Panamá, también por vagabundear y no asistir a la escuela, igual que todos mis amigos. Me interesó más mi medio social que los estudios y mi mamá se decepcionó de mi actitud. Siempre fui un estudiante medio, nunca tomé notas, sólo estudiaba la bibliografía recomendada por los maestros, lo que me ocasionó tener calificaciones regulares, pero siempre conservé la capacidad de retentiva en la mente.

En 1940, que me fui a la secundaria, me sorprendí de la riqueza étnica, de los colores de los habitantes de la ciudad de Panamá. Tuve compañeros hijos de jamaicanos o barbadenses que eran discriminados racial y culturalmente porque no hablaban bien el castellano, su idioma materno era el inglés. Los veían con menosprecio. Ahora esto ya no sucede, todos hablan muy bien el español. La oligarquía panameña se alegró mucho con el éxodo de 30 000 descendientes de anglófonos a Estados Unidos de Norteamérica, después de los años sesenta. El costo de esta migración lo pagaron los panameños que eran bilingües y tenían alguna preparación. También tuve conocidos y amigos negros y mostraban un carácter muy simpático. Panamá sigue siendo una encrucijada de razas, culturas y religiones.

Después fui a estudiar el bachillerato al Liceo del Instituto Nacional de Panamá, los maestros eran muy exigentes por la influencia de la educación francesa. Los constructores franceses del canal introdujeron este tipo de formación educativa. En este tiempo leía la revista *Bohemia* de la República de Cuba. Fue cuando Petain, el héroe de Verdún, en 1940, se entregó a Alemania por temor a que destruyeran París. Ahí nació el dicho: cayó la Francia por su mal gobierno.

El 1° de septiembre de 1939 inició la Segunda Guerra Mundial, tuvo efectos impresionantes en el canal de Panamá, a mediodía pasaban los barcos

con miles de cadáveres en hielo, se deshielaban por el sol y producían una gran hedentina. Esos barcos venían de las islas del Pacífico hacia el Atlántico, por el lado estadounidense, y de vuelta los del Atlántico para las costas del Pacífico estadounidense. A mediados de los cuarenta estaba participando en la Asociación de Organizaciones Sociales, el Comité pro Rusia y Amigos de Rusia. Un condiscípulo me prestó un libro de biología, del biólogo marxista francés Marcel Prenant, fue el primero que leí de esta línea científica. A partir de esa lectura suprimí mi vinculación teórica con el *aprismo*, igual que todo el grupo de simpatizantes socialistas, me creí marxista por estar leyendo un folletito.

### *El viaje y mi llegada a México*

Con la crisis económica de la posguerra en Panamá se acabaron los trabajos de fortificación del canal. El desempleo fue masivo. Quería ir a la Argentina para estudiar sociología. Sin embargo, partí para El Salvador, nueve meses, donde me entrevisté con otros simpatizantes del movimiento socialista, conseguí algo de dinero para irme a Guatemala, precisamente cuando cayó Arbenz, el presidente de izquierda, razón por la que partí en ferrocarril a la frontera con México. Peligraba mi vida, los agentes de la dictadura me dieron 45 horas para salir del país. Salí huyendo con lo poco que tenía hacia México, en la aduana de Guatemala exigían poner a la vista 100 dólares para pasar al lado mexicano y yo sólo tenía 26.

Un amigo peruano que conocí afuera de la oficina de migración me prestó los cien dólares para mostrarlos, luego se los devolví y seguimos viajando juntos. Nuevamente, en el tren que nos transportaba para Veracruz, los inspectores me exigieron mostrar los cien dólares, sólo me quedaban 24, un amigo, dueño de una pequeña tienda que había conocido en Guatemala, me dio dos cheques, uno de 1 600 y otro de 1 200. Obviamente no tenían fondos, pero gracias a eso no me echaron, los mostré y me dejaron, pero a mi amigo peruano, el que antes me había prestado los cien dólares, como ya los había descompletado, ahí lo bajaron del tren y ahí nos apartamos. Él me pidió que me bajara, pero él estaba de aventura, de vacaciones, y yo no podía darme ese lujo. Llegué a Tapachula, Chiapas, y ahí conocí por primera vez a los mariachis.

En el viaje en el ferrocarril centroamericano para Veracruz se sentó junto a mí un joven como cinco años menor que yo. Me dijo: "Tú eres César Huerta Ríos, panameño, estudiaste en el Liceo del Instituto Nacional de Panamá". Me dio santo y seña de mis actividades en El Salvador, pensé que era un agente del FBI. Entré en pánico, pero resultó ser que era hermano menor

de mi amigo el activista. Era estudiante de la preparatoria y, mientras estudiaba, llegó a escuchar las conversaciones de su hermano mayor conmigo.

En el puerto de Veracruz las personas que conocí simpatizaron mucho conmigo por el acento panameño muy semejante al porteño. Fue un lugar maravilloso de calidez humana, con el mayor sabor de todos los estados de la República mexicana. En el viaje al Distrito Federal me preguntaba: ¿cómo será México, será parecido a las ciudades que conozco? Me instalé en un lugar cercano al zócalo, fui a desayunar y en forma intempestiva, al estilo panameño, le pregunté a un joven por un *restauran* y me respondió: “¿Mande usted?” Me di cuenta que tenía que guardar la compostura, ya que nosotros somos más informales. Sorprendido me preguntaba: ¿qué clase de civilización es ésta? La ciudad tenía en ese entonces cuatro millones de habitantes, con una cultura similar, pero diferente a las del Caribe.

Llegué a México el 26 de agosto de 1954, de 25 años. Aquí comenzó mi cruz al tratar de conseguir trabajo. Vendía seguros. Estaba atraído por el entusiasmo artístico e intelectual, por la expropiación petrolera y el reparto agrario de 17 millones de hectáreas a los campesinos 15 años antes. Todavía había un gran optimismo por la producción agrícola, las inversiones extranjeras y algo de impulso nacionalista, amplio y no estrecho, manifestado en las artes pictóricas y escultóricas, el teatro, la danza moderna y la vida universitaria.

Conocí a un veracruzano que trabajaba en el negocio de los calendarios, que ofrecía a las empresas. Mucho se impacientaba conmigo por mi acento, me puso a practicar para hablar como chilango. Después de algunos días le pregunté cómo hablaba y me dijo: magnífico sólo que te sale con acento japonés. Un día después un paisano abogado me consiguió un trabajo de corrector de estilo en una editorial de prestigio. En 1955 recibí la noticia de que Remón Cantera, el jefe de la policía de Panamá, habrá muerto acribillado a balazos en el hipódromo.

En una ocasión vino de Panamá mi hermano Beto, el pintor, a visitarme, y caminando por la calle vimos a una mujer muy agraciada y le dije: ¿Qué te parece?, a lo que él me contestó: “A ti te gusta la belleza ordinaria”. Después nos fuimos a los toros de la plaza monumental México, porque le gustaban mucho. Me decía: “Los mexicanos hablan en voz baja, ¿no serán hipócritas?” Nosotros los panameños hablamos en voz alta y tenemos un trato directo y familiar sin mayores cortesías. Así que algunos aspectos de la cultura mexicana me impactaron ardientemente aunque tiempo después los comprendí. Un día viajaba en camión a CU y a medio camino éste se detuvo, el chofer avisó con una bandera el cambio de ruta, iba a llegar a otro destino. Yo discutí con él exaltadamente y la gente me tomó por un grosero.

Comprendí que el mexicano pone por delante la educación y la cortesía por encima de muchas cosas, lo que no impide que proteste por diferentes causas políticas ante las decisiones del gobierno.

Con el tiempo aprendí que las antiguas instituciones educativas de los totonacas se regían por la serenidad y la cortesía. Después de la conquista hispana las madres indígenas conservaron y transmitieron esta cultura a los mestizos utilizando un tono mesurado en la conversación. En el centro de la ciudad escuchaba el griterío de los españoles en los cafés y en los de los mexicanos el tono de las pláticas era medio, ni bajo, ni alto, era moderado. Para mí y para muchos extranjeros la cultura mexicana es exquisita por sus modales, que hace de ellos personas razonables y tratables. Por otra parte, el sentido del humor, en ocasiones irónico, no lo tiene otro país latinoamericano.

### *Remembranzas*

El cambio cultural me trajo algunas añoranzas, el arroz frito a la panameña, la carimañola y el sancocho, y aquí en el D. F. me fasciné con las enchiladas y los tacos. Me sorprendió la riqueza culinaria de Yucatán. La comida yucateca tiene tres orígenes: la española, la maya y la china. Los chinos fueron empleados como cocineros por la casta divina.

Hace tiempo tomé un tratamiento de vitaminas Pharmaton, pero sucedió que una mañana me levanté cantando mentalmente una canción colombiana que había desaparecido de mi memoria y no quería evocar más. Aventé el frasco de cápsulas, deseaba recordar lo que pasó ayer, la semana pasada. En una entrevista, ¿cómo salen recuerdos! No me interesa para nada recordar más las cosas y sucesos de mi infancia y juventud, sigo a George Ballandier en su obra *África ambigua*, quien apunta: "Rechazo los recuerdos de mi infancia después de haberlos amado demasiado".

### *Mi formación en la Escuela Nacional de Antropología*

Instalado en el D. F. tenía la añoranza de estudiar sociología, pero la UNAM cobraba una cuota para extranjeros de 2 000 pesos que sobrepasaba mi presupuesto. Un amigo economista me dijo que había una escuela de Antropología y me presentó a Fernando Cámara Barbachano, el subdirector de la Escuela Nacional de Antropología. En ese tiempo el director era don Pablo Martínez del Río. También conocí a los antropólogos Arturo Monzón y a Felipe Montemayor. A los 28 años, en marzo de 1955, me inscribí y fueron mis compañeros los venezolanos Rodolfo Quintero, farmacéutico, y Fede-

rico Brito Figueroa, historiador. Ambos miembros destacados del Partido Comunista venezolano, tenían buenos conocimientos del marxismo, habían estudiado *El capital* y a partir de la bibliografía que me dieron empecé a estudiar seriamente el marxismo al grado de descuidar las otras materias. Conocí las obras de Marx, Engels, Lenin y Mao Tse Tung.

Estudí el tronco común de dos semestres y tuve como maestros a: Juan Comas, Pedro Bosh Gimpera, Mauricio Swadesh, José Luis Lorenzo, Bárbara Dalhgren y Óscar Lewis, todos destacados antropólogos. Entre mis compañeros estuvieron Leonel Durán, Carlos Navarrete, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, Miguel Mesmacher, Beatriz Barba Ahuatzin de Piña Chan y Salomón Nahmad. En especial traté con el maestro Jorge A. Vivó, uno de los fundadores del Partido Comunista cubano, y con el maestro Arturo Monzón Estrada, autor de un libro clásico, *El calpulli en la sociedad tenochca*.

En ese tiempo pertenecíamos al sindicato del Politécnico porque inicialmente ahí se había fundado la Escuela de Antropología, en el Departamento de Biología. La ENAH empezó con su sindicato independiente en 1957, cuando el secretario de Educación llamó a los líderes estudiantiles de la ENAH para conocer sus reclamos, los aceptó y les concedió lo que pedían por lo que abandonamos la huelga. Por supuesto, el sindicato del Politécnico nos consideró como traidores.

Alumnos y maestros frecuentábamos la cantina El Río Duero, en la esquina de las calles de Moneda y Correo Mayor. Los estudiantes hacíamos coperachas para tomar, discutir y conversar nuestros asuntos escolares, teóricos y políticos. En esa época Leonel Durán fue el alumno más destacado de la escuela y líder de la Sociedad de Alumnos.

En 1964, diez años después de haber salido, regresé a Panamá y fue la última vez que vi a mi madre, que murió en 1976. Mi padre ya había muerto en 1949, a los 84 años, muy lúcido y sin jubilación por los ataques políticos de la izquierda. Desde hace 20 años regreso con frecuencia a Humanidades de la Universidad de Panamá, con dinero de mi propia bolsa, a dar conferencias, aunque en algunas ocasiones el INAH me ha pagado el viaje.

### *El mundo intelectual*

Por muchos años estudié *La fenomenología del espíritu* de Hegel y *La guerra civil en Francia*, de Marx y Engels. Especialmente *El XVIII Brumario* de Marx, donde aplica el materialismo para explicar los acontecimientos en Francia. *El capital* y *Los Formens*, todas obras monumentales. En *El XVIII Brumario* releo lo concerniente a *opiniones, sentimientos y emociones* que forman parte de

la superestructura ideológica y que casi ningún marxista utiliza. *Estructura y función* de Radcliffe Brown, las obras de Evans Pritchard y Jack Goody, antropólogo inglés filomarxista que destaca la escritura y su importancia en la civilización. Últimamente reviso a Tim Ingold y Stephan Feuchtwang, antropólogos marxistas ingleses. Pese a la opinión de algunos antropólogos, Edmond Leach discriminaba a la gente de color, según me expresó una de sus alumnas. Diferente al caso de Goody, completamente democrático. Siempre he venido estudiando al parejo sociología y antropología: de Merton, *Teoría de la estructura*, y las obras de Parsons y Marion Levy, así como de Franco Crespi. Sigo consultando mi bibliografía estudiada en la ENAH, citada anteriormente. Soy autodidacta de filosofía. Recuerdo con tristeza que en un momento de necesidad, en 1962, tuve que empeñar mi biblioteca y la perdí por no poder pagar los refrendos, pero ahora poseo otra.

#### *Docencia*

Como maestro expongo, explico con lujo de detalles la teoría antropológica y la realidad social. “Enseño a hacer *generalizaciones empíricas* que son las que permiten unir la conceptualización, que une las generalizaciones con las teorías que son universales, con los datos antropológicos”. Entre otros de los numerosos cursos que he impartido se encuentran: Estructura y Organización Social, El Marxismo en la Antropología, Antropología Económica, Antropología Política, Antropología Religiosa, El Funcionalismo Estructural y El Estructuralismo. Muchos de mis alumnos han llegado a ser antropólogos distinguidos en el medio. En la docencia, la didáctica ha sido mi obra cumbre. He dado clases en la Escuela de Enfermeras del ISSSTE, la Normal Superior, la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa, en la UNAM y he sido profesor de tiempo completo en la ENAH desde 1980.

#### *Obras publicadas*

En la investigación, mis libros: *Organización socio-política de una minoría nacional; los triquis de Oaxaca*. También, *Promoción y organización social en las unidades de producción ejidal del valle del Mezquital*. Entre otros de mis artículos: “Manual sobre técnicas de participación en la comunidad para autoridades públicas relacionadas con el desarrollo urbano”, “Análisis genético-funcional del sistema de cargos en una etnia en transformación”, “Fusión indígena, hispánica y africana en la conformación de la nacionalidad panameña”, “Identidades y exclusiones en el Caribe”.

*Trabajo de campo*

Hice trabajo de campo etnográfico durante 20 años, de forma intermitente; por la falta de presupuesto para viáticos, sólo salía por un mes o dos a hacer estudios rápidos para instituciones gubernamentales como: Asentamientos Humanos, Instituto Nacional Indigenista, Minerales no Metálicos Mexicanos y otras. Coincidí cuando era director de Organización Social con el prehistoriador Ricardo Ferré en Minerales no Metálicos Mexicanos. Hicimos un trabajo en Naco Sonora para aplicar “La línea de masas”, donde hice un modelo de cómo persuadir a los ejidatarios de la mina de caolín para que exigieran a la Nacional Financiera un aumento de 10% a 40% en las acciones. Al regresar a México los directivos nos despidieron sin contemplaciones. También lo apliqué con los marmoleros del Valle del Mezquital. Este modelo que elaboré lo utilizó el Departamento de Organización Social de la Sedesol.

Me da nostalgia recordar la época en que visitaba los ejidos colectivos y semicolectivos, en tiempos del presidente Echeverría, cuando trabajaba en el Centro de Investigaciones Agrarias, entonces conocí 28 estados mexicanos. Estudié las luchas de los dirigentes por el reconocimiento presidencial de su dotación de tierras. A esas luchas y sus dirigentes se les daba alto prestigio. También obtenían buenas cosechas. Algunos líderes hacían a veces un pronunciamiento semiautoritario gracias al prestigio y respeto del que gozaban. Ellos veían los diferentes puntos de vista y se inclinaban por uno u otro, con esta manera de decidir lograban cohesión y un espíritu social corporado. Se me criticó mucho por haber registrado estos datos en los informes, no les pareció bien a los jefes de oficina. No por esto dejé de apuntar los sacrificios de muchos años en las luchas agrarias y los grandes conocimientos que tenían los líderes campesinos sobre la agricultura, la ganadería y el respeto por el don de mando que democráticamente conservaban.

En ese mismo tiempo, el presidente Echeverría le regaló un tractor a los indios kikapú de Muzquis. Sin embargo, el líder Chaquetacodita lo alquilaba para su beneficio propio y por nuestra gestión un ingeniero levantó un acta y se lo devolvimos a los campesinos. Desde 1855 el presidente Comonfort había acordado que los indios seminolas, kikapú y mascogos se asentaran en el territorio mexicano. Los indios mascogos y los negros venían huyendo de la esclavitud norteamericana y se quedaron aquí, pero muchos indígenas se regresaron a Estados Unidos por lo que el problema de los límites de tierras siempre ha sido un conflicto interminable. Desafortunadamente tuvimos que regresar a la Ciudad de México y ya no pudimos atender los

reclamos de límites entre los pueblos. Antes del regreso fui con los indios a Eagle Pass, quienes nos llevaron al cine en agradecimiento de las diligencias por regresar a la comunidad el tractor. Ponían una película pornográfica, era la primera vez en mi vida que veía una y salí asqueado, 15 minutos después, junto con cinco indios kikapú que viajaban conmigo.

Entre las mil anécdotas que me han sucedido en la vida de etnógrafo recuerdo una en la que, en San Pedro Ixcatlán, llegué con mis alumnos a estudiar a los mazatecos. Cuando nos estábamos bañando a las orillas de la presa Miguel Alemán llegó un niño a decirnos que nos saliéramos, que era peligroso, y que fuéramos con su papá. Fuimos y el indio dijo que era curandero y brujo. Nos ofreció unos hongos alucinantes o derrumbes y cada quien comió seis. Tuve un viaje fascinante, comencé a ver centenares de miles de colores. Después me encontré con la experiencia vivida en mi adolescencia, no era un recuerdo, fue real, volví a estar con mi primera novia y sentí mi primer beso. Mientras el brujo rezaba y sahumaba con copal, decía que le hiciéramos nuestras preguntas serias a los honguitos, porque de otra manera se iban a vengar. Les pregunté cómo solucionar un problema de dispepsia. En una millonésima de segundo, de manera automática, me llegó la respuesta. El cerebro la encuentra y la expresa sin palabras. Los hongos no producen hábito y son inofensivos.

En la sesión el brujo me preguntó que cómo me sentía, le dije que bien. Cuando se lo preguntó a mi alumna Gema, que era medio sorda, y dijo: “¿Qué? ¿Cómo?” Me entró un ataque de risa y se me fue el viaje. Después el brujo fue al monte para traer unas hojas gruesas con mucha savia, se las puso como cataplasmas sobre los oídos. Nunca supe si esta curación tuvo algún efecto positivo. A mí los hongos me dijeron que pusiera el vientre en un chorro de agua fría, no me dio resultado y me enfermé de neumonía.

Un mes antes de ingresar a la Sección de Etnografía del Museo Nacional tenía la intención de rescatar la etnografía de los indígenas triquis antes de que la invasión capitalista deteriorara aún más su cultura. Sucedió que cuando llegué, hacía como un mes que habían asesinado al maestro de la escuela primaria. Caminando un día con mi guía, tuerto, oímos varios balazos. Me dijo que no me espantara, que era sólo para intimidarme y que no me iba a pasar nada. Seguimos caminando adelante y en la casa del mayordomo de Tilapa, barrio de Copala, quien era un magnífico informante, cometí el error de sacar mi libreta de apuntes. De pronto llegaron como 30 indígenas con machetes y su líder me gritaba: ¿Qué apuntas? Había sucedido que el líder había asesinado a otro indígena y pensaron que yo era policía e iba a detenerlo. Le enseñé la carta de presentación oficial del

gobernador Bravo Ahuja, la tomó al revés y fingiendo haberla leído dijo: ¡Ah, muy bien! Antes de esto el guía se puso pálido y yo debía haber estado verde. Otro día, estaba durmiendo en la casa del síndico, pero dejé atorada la puerta sólo con una silla y tres indígenas ebrios la derribaron, entraron bruscamente y yo me defendí con una tranca. Llegó el síndico les dio unas explicaciones y se fueron.

Ingresé a la Sección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología bajo la dirección del ilustre antropólogo social Fernando Cámara Barbachano por octubre de 1969. Primero hice un reconocimiento etnográfico del área de cultura. De 1969 a 1972 hice tres temporadas de campo diferidas en ocho meses y recorrí San Juan Copala y San Miguel Copala de la parte baja o templada; San Andrés Chicahuaxtla y Santo Domingo, del estado; San Martín Iyunyoso y San José Xochistlán de la zona alta. Incluyendo sus respectivos barrios y rancherías. Utilicé la *Guía de campo del investigador social* de la Unión Panamericana, la *Guía de Murdock* y la *Guía de campo* del maestro Cámara. Practiqué la observación participante en el campo; en la ciudad, la consulta bibliográfica en bibliotecas, y perfilé los temas principales de mi tesis profesional.

Mi tesis la presenté hasta 1979 y me titulé de licenciado en antropología y maestro en ciencias antropológicas. En 1980, con motivo del décimo aniversario del fallecimiento del insigne antropólogo Julio de la Fuente, el Instituto Nacional Indigenista instauró el Premio Nacional Julio de la Fuente para premiar a la mejor tesis de antropología social. Entonces presenté a concurso mi obra capital: *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*. Fui el primer galardonado con esta presea de distinción académica, con reconocimiento y alta estima de prestigio en los medios de la antropología y la sociología. Fue publicada en la colección INI, núm. 62, con 2000 ejemplares en 1981.

#### *Recientes observaciones teóricas*

El filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez considera que en Marx hay una dualidad. Cuando dice que el hombre crea la historia, es correcto, pero cuando dice que hay leyes objetivas que limitan la acción de los hombres, esto es incorrecto. Ignora los avances del marxismo de la Perestroika, cuando hubo libertad de expresión en la Unión Soviética; ignora los avances del marxismo chino. Llega al extremo, junto con los que cultivan la teoría de la praxis, de considerar que no es la existencia la que determina la conciencia. Como dijo Marx, la existencia determina la conciencia y no como dice Sánchez Vázquez y los cultores de la praxis, que la conciencia determina

la existencia. Ellos no toman en cuenta que en el sistema de nexos de intercambio de las actividades productivas existen mecanismos sociales que hacen que las relaciones sociales se transformen en formas mentales.

Por ejemplo: en el contrato social todo el mundo que va a comprar cigarrillos sabe el precio, lo que nadie toma en cuenta es que esto es un contrato social escrito. Todos omiten el hecho del contrato no escrito, lo sustituyen por la compra y venta de la mercancía. Pero el contrato no es subjetivo ni pertenece a la subjetividad, pertenece a una forma inmediata que va implícita. El contrato es un mediador entre las relaciones de producción, la conciencia y la cultura, pero este mediador no afecta ni un ápice esa forma mental que es la determinación de las relaciones productivas.

Si todo el mundo cree en el contrato, o en el derecho, esto se hace objetivo y se constituye en una fuerza material. A esto Marx le llama fetichismo. El gran principio del marxismo consiste en juzgar acerca de la conciencia conforme a lo que ella cree diferente a sí misma. A propósito, el sociólogo italiano Crespi, en su obra reciente, sostiene que la conciencia niega las objetividades. Éstas son las fuerzas y capacidades del hombre proyectadas externamente en los productos de su actividad. Pero Crespi está equivocando, la conciencia no puede negar las objetividades, lo que sucede es que la conciencia, al desconocer las objetividades, las omite, pero esto no significa que las conociera. La conciencia no se proyecta ni se objetiviza en los resultados de la actividad, lo que se proyecta allí son las relaciones sociales con su estructura jerárquica diferenciada. La conciencia se apropia de la proyección de las relaciones sociales y cree que ella crea las ideas.

El hombre primitivo que cazaba animales, los destazaba, sacaba el cuero y separaba las vísceras, y los gritos discriminados que indicaban cada una de esas piezas, a través de miles de años se convirtieron en términos, conceptos, pero no fue la conciencia la que los hizo, sino las relaciones sociales entre los hombres concientes. Para Marx la conciencia es la autoconciencia del hombre, la conciencia no es una entidad separada del hombre. La conciencia no toma el autobús para ir al trabajo, no existen las relaciones entre las conciencias, sino entre los hombres conscientes. Por lo tanto, las relaciones humanas son las que crean las ideas. Pero todo esto es visto fenoménicamente, es decir, Marx intenta despejar las relaciones sociales de sus connotaciones filosóficas, religiosas, políticas y jurídicas de la psicología común, para quedarse con las relaciones sociales, haciendo abstracción de la historia. Resulta que las relaciones ideológicas, es decir, la conciencia y la cultura, poseen un desarrollo histórico relativamente autónomo frente a las culturas de la teoría de la praxis.

Respondo que a menudo en la historia los resultados son diametralmente opuestos a los objetivos que persiguen los hombres. Lo que demuestra que hay fuerzas sociales que limitan la actividad social de los mismos y éstas son las leyes objetivas naturales de la sociedad. No como lo pensó Gramsci, lo cual es explicable porque no pudo leer los manuscritos económicos filosóficos de Marx, que aparecieron en 1932, pues como estaba en la cárcel musoliniana nadie podía llevárselos. Gramsci creyó estar por encima de la contradicción materialismo-idealismo, que lo anterior a la historia del ser humano no podía ser sujeto de la aplicación del materialismo histórico. Y fué así como negó la dialéctica de la naturaleza de Engels.



*NÓMADAS EN UN MUNDO  
DE TRAMPAS*

PRIMER LUGAR

AUTOR: SALVADOR FERRER GUDIÑO

XXXII CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

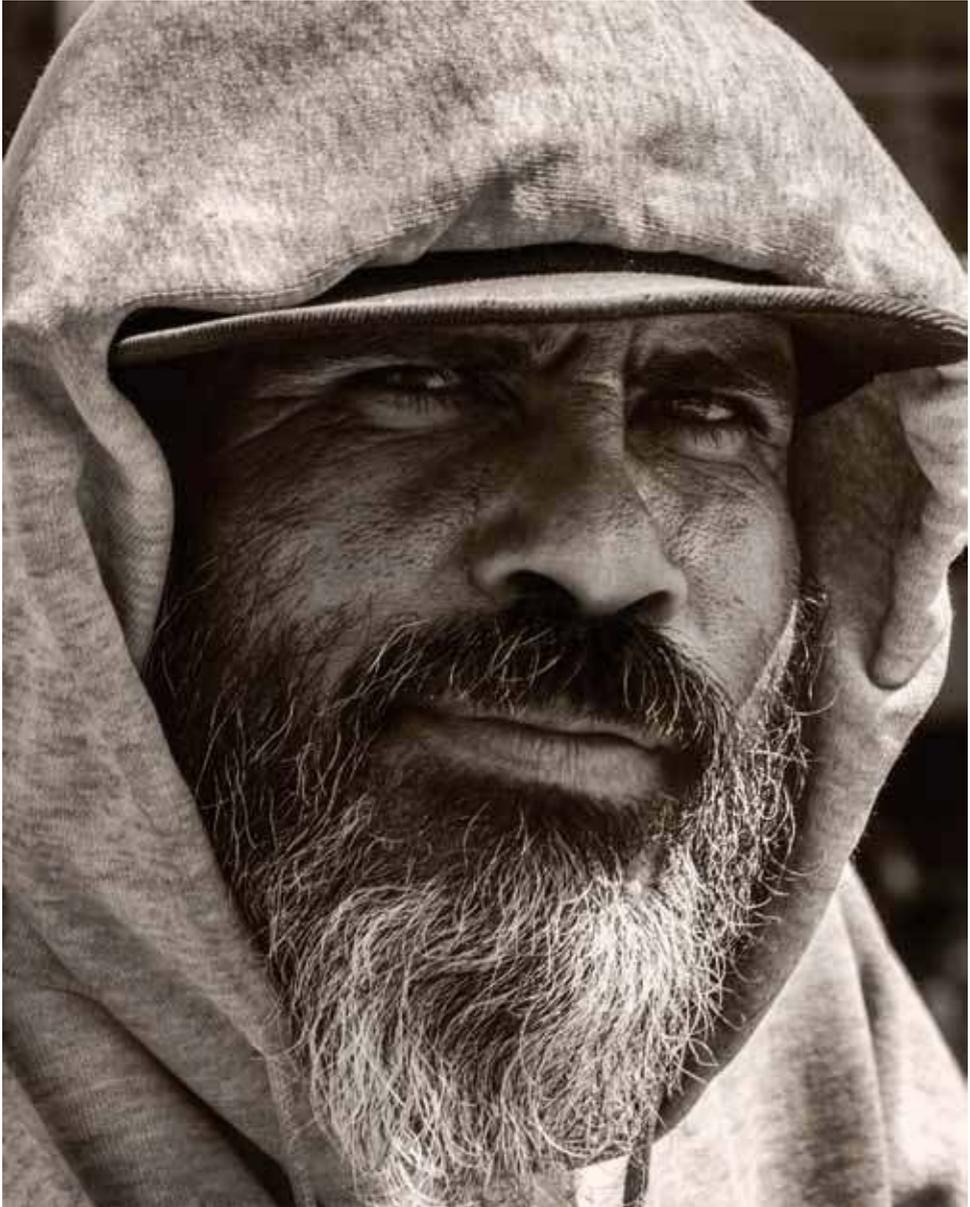
"MIGRACIONES"

LUGAR Y AÑO DE LA TOMA: AGUASCALIENTES, 2013.

TÉCNICA: DIGITAL.

Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH.

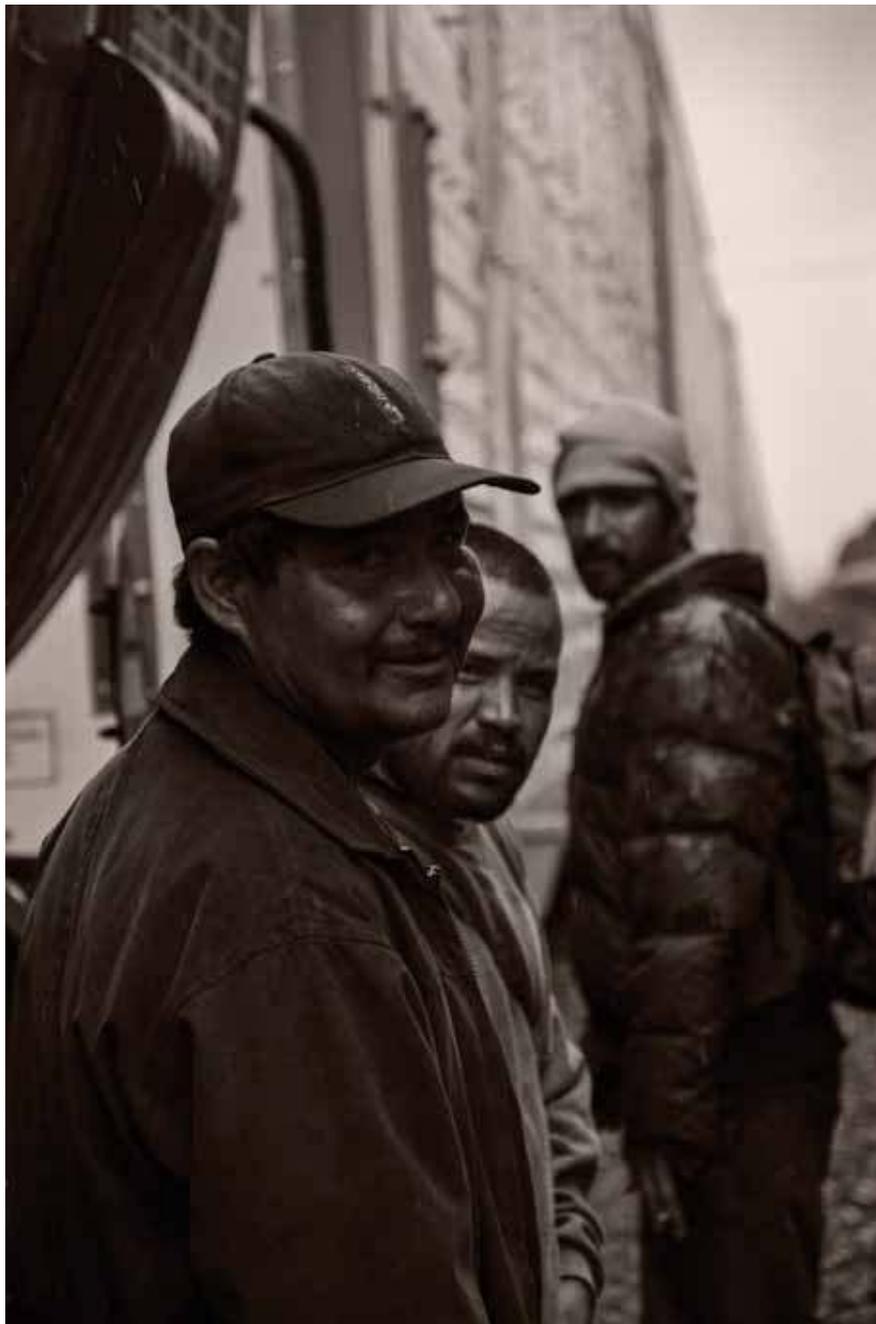




NÓMADAS EN UN MUNDO DE TRAMPAS,  
SALVADOR FERRER GUDIÑO

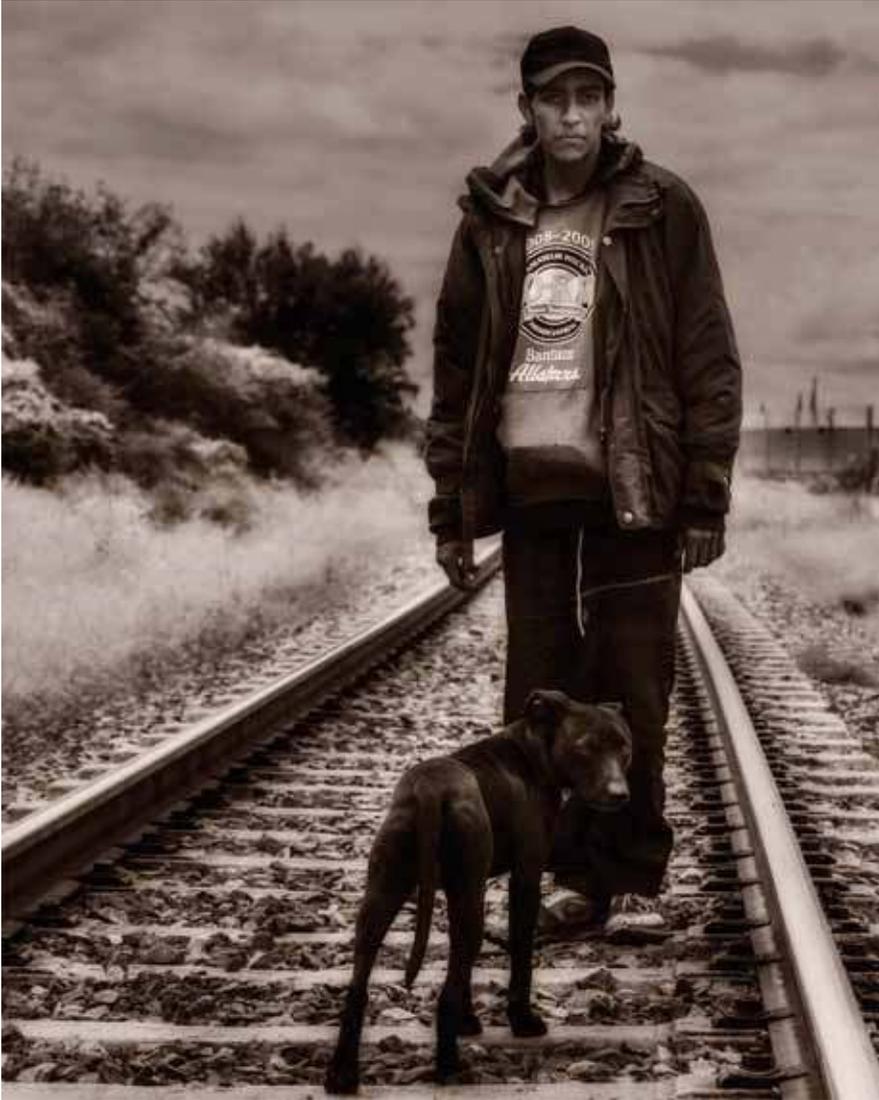














# RESEÑAS



# Ideología lingüística y uso del silencio como formas cotidianas de resistencia

Claudia Harriss, *Wa?ási-kehkíbuu naaósa-buga, "Hasta aquí son todas las palabras". La ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del Alto Mayo, México, Gobierno del Estado de Chihuahua-Instituto Chihuahuense de la Cultura (Colección Rayénali), 2012.*

*Pablo Sánchez Pichardo*

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

El libro de la etnóloga Claudia Jean Harriss Clare está organizado en seis capítulos con una amplia bibliografía de trabajos teóricos y metodológicos, fuentes históricas y un conjunto de etnografías clásicas y actuales del grupo estudiado. Además contiene mapas, cuadros explicativos, fotografías y transcripciones de los diálogos en lengua indígena y español grabados por la autora.

El primer capítulo comprende una introducción al tema de estudio. En él se resaltan el planteamiento del problema, sus objetivos e hipótesis. En relación con el patrón de asentamiento de los guarijó, la autora observa que está formado por rancherías y pueblos, donde existen dos variantes lingüísticas. Los que viven en el alto río Mayo, hacia la sierra de Chihuahua, se autodenominan *guarijós*; mientras que la variante que habita la cuenca del mismo río en el estado de Sonora, se nombran *guarijó*. Harriss destaca que es en las rancherías donde predomina el uso de la lengua guarijó, mientras que en los pueblos ésta se ve confrontada con el español, principalmente en los lugares públicos. La lengua guarijó dentro de los pueblos padece la estigmatización y exclusión social, principalmente a causa de los *yoris*,<sup>1</sup> personas mestizas que comparten en cierta medida el territorio tradicional de este pueblo.

---

<sup>1</sup> Otros grupos indígenas del noroeste, como los yaquis y los mayos de Sonora y Sinaloa, identifican a los mestizos con la palabra *yori*, término que significa "valiente" o "bestia

El uso del silencio entre los guarijó adquiere una importancia crucial que permite entender las normas internas del grupo, pues en muchas ocasiones es empleado para construir una barrera o distancia social frente a los denominados *yoris*. El silencio contiene pautas de conducta en los modos discursivos, una acción social o individual e implicaciones en las relaciones de poder. Es una forma de comunicar, de decir algo bajo una conducta no verbal.

El segundo capítulo presenta el empleo de los conceptos que sustentan el tema, el marco teórico, la metodología y las técnicas requeridas para el estudio de la ideología lingüística e identidad, así como un recorrido bibliográfico que comprende las principales etnografías del grupo étnico en cuestión. Los principales conceptos utilizados son la *ideología lingüística* y la *identidad étnica*. La *ideología lingüística* le permite a nuestra autora comprender distintas dimensiones de la acción humana, lazos sociales dentro de relaciones de poder y diversas estrategias del habla. Por su parte, la *identidad étnica* contribuye al análisis de las construcciones sociales de “persona” a partir de las diferentes ideologías y prácticas discursivas que tienen los grupos sociales en varios contextos.

Dentro del método etnográfico, la actividad primordial fue la observación participante, pues permitió a la investigadora insertarse en la vida íntima de las familias. Otras técnicas empleadas le resultaron útiles para captar los diálogos y las diferentes ideologías de los grupos sociales, como el uso de la fotografía, el manejo de grabadoras, entrevistas, cuestionarios y pláticas cotidianas.

El capítulo 3, denominado “Contexto sociohistórico”, aborda, desde un corte transversal, el proceso histórico del pueblo guarijó. Este devenir comprende las lógicas ancestrales de la organización social en las rancherías, las relaciones interétnicas con otros grupos indígenas previas a la colonización española, el periodo de Conquista y las rebeliones indígenas en los siglos XVII y XVIII, así como la consolidación del dominio de los mestizos en el territorio guarijó y los actuales espacios de conflicto y desplazamiento lingüístico reflejados en las relaciones interétnicas locales.

La forma dispersa de vivir en rancherías permite a sus pobladores tener una mayor autonomía frente al contacto mestizo y minimizar los procesos de control social, ya sea de los mismos guarijó o de los *yoris*. Las relaciones interétnicas entre los guarijó y la población mestiza, dentro del mismo te-

---

fiera”, cuyo antecedente histórico se refiere a los colonizadores que sometieron a estos pueblos. Sin embargo, en el caso de los mayos de Sonora y Sinaloa el vocablo también tiene otras connotaciones, para ellos el mestizo o *yori* es “el que no habla la lengua”, o “el que no respeta” las tradiciones indígenas.

territorio, presentan situaciones contradictorias entre ambos grupos sociales. Por ejemplo, Claudia Harriss señala que, con la consolidación económica de las familias mestizas en el siglo XIX, los guarijó que necesitaban acceder y operar dentro de los pueblos mestizos tenían dos requerimientos que cumplir: “uno era hablar español y el otro consistía en portar ropa occidental de pantalón, camisa o, en el caso de las mujeres, vestidos. De no ser así, los mestizos, según cuenta la gente mayor, apedreaban a los indígenas para alejarlos” [Harriss, 2012: 89].

Por otro lado, existían mestizos que actuaban en favor de los guarijó. La autora narra que, en el periodo posrevolucionario, una familia abandonó sus tierras del pueblo de San Juan dejando a un líder como encargado: “desde entonces este personaje ha mantenido su prestigio entre los indígenas y foráneos a partir de una reputación basada en su reciprocidad e interés por mantener las tradiciones locales, incluyendo el uso de la lengua, y por promover una relativa autonomía política y cultural frente a los *yorí*” [2012: 91].

Al final de este capítulo se analizan los actuales espacios de conflicto lingüístico, donde Harris argumenta que esto es más evidente en los lugares públicos de los pueblos de Loreto y Arechuyvo, como escuelas, clínicas, edificios municipales, etc., e incluso cuando los guarijó viajan a las ciudades de Chihuahua, Navojoa o Ciudad Obregón en Sonora. Es en estas situaciones y espacios sociales en los que tanto los guarijó como la sociedad mestiza se valen de ciertas estrategias lingüísticas para hacer frente a los discursos de exclusión, por ejemplo, a través del uso selectivo del silencio por parte de los guarijó o, en el caso mestizo, por la imposición del español como lengua dominante.

El capítulo 4 se ocupa del contenido etnográfico. En él se analizan y describen las interacciones observadas en las rancherías, así como sus redes sociales compuestas por familias y compadrazgos, el silencio en la comunicación guarijó, las conversaciones y cuentos en la vida cotidiana, la tradición oral, el lenguaje ritual, los cantos y los conflictos lingüísticos en los nichos de vitalidad lingüística entre *yorí* y guarijó.

La autora recalca que en las rancherías de San Juan, La Barranca y La Finca de Pesqueira existe una mayor vitalidad de la lengua guarijó, en comparación con los pueblos de Arechuyvo y Loreto, donde el español, o como dicen los guarijó, “la razón”, es la lengua dominante. A través de cuadros explicativos, esquemas y, en mayor medida, transcripciones, la etnografía nos muestra las interacciones de la lengua indígena en el ámbito doméstico, comunitario y ritual. Como categoría de análisis, el silencio entre los guarijó contiene diversos significados en relación con las pautas

de comportamiento dentro de los distintos contextos sociales y culturales. El silencio incluye elementos culturales, identitarios y connotaciones de exclusión social. Es un recurso empleado por los guarijós frente a los mestizos para delimitar fronteras sociales y diferenciación étnica. Para ellos el silencio es prudencia, muestra de respeto, mecanismo de resistencia y valor. Harriss concluye en este capítulo que la negación de la lengua por parte de los mismos hablantes es mal visto por el resto de la comunidad, así como la negación de los antepasados y el uso del español, aunque en ciertos contextos es aceptado. Por su parte, los cantos rituales en las fiestas de *tuguri* transmiten valores culturales y sociales, así como la humanización del mundo natural como una función normativa. El contenido de los cuentos y mitos expresa una identidad étnica, un apego al territorio, conocimiento del medio ecológico por medio de las toponimias que explican, a su vez, un buen comportamiento de la persona.

El capítulo 5 contiene las conclusiones de esta investigación. En general, es un resumen de lo que la autora encontró en el campo. Señala aspectos que no se pudieron cubrir y deja abiertas nuevas líneas de investigación para estudios posteriores. Finalmente, Claudia Harriss no puede dejar de ser crítica con la realidad etnográfica al hacer mención sobre la violencia en el territorio guarijós. Así, el narcotráfico, el terror del estado, el tráfico de armas, el abuso de mujeres, niñas y niños, secuestros, etc., forman parte de la vida cotidiana que se vive día a día.

# San Andrés Huixtac o la pasión por la imagen

Anabella Barragán Solís (coord.),  
*San Andrés Huixtac. En el lugar de las piedras blancas*,  
México, Conaculta/INAH-ENAH, 2013, 236 pp.

*Hilario Topete*

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

## LA TORMENTA Y SUS BARRUNTOS

He oído decir una miríada de ocasiones que “una imagen dice más que mil palabras” y, como no sea un simple pretexto, pocas veces tiene razón el dicho y, mencionado sea de paso, esto vale tanto para la fotografía, la pintura y el dibujo como para las imágenes en movimiento (cine, video, animación). En efecto, cada una de ellas es un texto, si se sabe cómo leerla, y comunica en tanto que los otros, los que la contemplan, cierran el circuito de la comunicación con sus claves y descifran mensajes no evidentes; sin embargo, es claro que no todos tenemos los mismos códigos y las lecturas suelen ser diversas. Una fotografía o un audiovisual suelen producir recuerdos y, bien encauzados, conocimiento aunque éste no sea siempre unívoco; y puede contestarnos preguntas que siempre son seleccionadas para nuestro curioso y preguntón —aunque no siempre veloz mensajero— Hermes. Incluso, en ocasiones, una imagen puede traicionar sentidos cuando se le obliga a —o manipula para— decir lo que no es, y entonces deja de ser epistemológicamente veraz, pese a su intención veridiccionista porque se le ha convertido en un arma ideológica, sediciosa, perversa. Como en todo escrito, el interpretante y el intérprete tienen sendas visiones.

Existen, sin embargo, otros usos de la imagen, a saber: como relevo del texto, como interlocutora del texto y como pretexto. En este último caso, suele encontrarse en diversos caminos: en el de la investigación, utilizado como detonante de recuerdos; en el de la construcción de un reconocimiento y, entre otros, en el llenado de vacíos por el simple hecho de cubrir espacio. Como relevo es un excelente auxiliar porque puede utilizarse para omitir descripciones extremadamente detalladas que has-

tiarían a los lectores o simplemente para abreviar texto. Como interlocutora, en cambio, suele reforzar, adicionar o —en el más inesperado de los casos— refutar lo escrito en sintagmas. Anabella Barragán Solís lo sabe: explora y explota el potencial de la imagen y nos propone *San Andrés Huixtac. En el lugar de las piedras blancas*, un libro en el que el protagonista —a lo largo de 21 capítulos o, mejor, artículos— es la imagen en variadas formas: podríamos afirmar que de las tres maneras.

Preanuncios de la pasión por la imagen los había: en 2011, la coordinadora había publicado *Catálogo de ex votos de San Andrés Huixtac, Guerrero* [Barragán, 2011], uno entre diversos productos del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) Corporeidad, Experiencia y Enfermedad 2007-2009; un documento donde la imagen también juega un papel protagónico. Esta proclividad —y apuesta— por lo visual habría de reaparecer dos años más tarde en *San Andrés Huixtac...*, una obra cuyo diseño editorial, con base en artículos sobre temas diversos, amalgama, en lo general, tres virtudes y una apuesta a la incertidumbre: de un lado, los artículos, algunos de ellos ya esbozados en forma de ponencia y algunos ya publicados,<sup>1</sup> son breves, fácilmente leíbles; del otro, la abundancia de imágenes, algunas de las cuales perdieron calidad al ser presentadas en blanco y negro y tonalidades de grises pero que, en lo general, se relevan —algunas— y dialogan —otras— con el texto para lograr la comprensión rápida del contenido. La apuesta, imagino, es posibilitar la asequibilidad a un público amplio y quizá a la propia población de San Andrés Huixtac.

Avisos se habían dado ya con ponencias como “Miradas antropofísicas a la corporeidad de la población de San Andrés Huixtac”, de Anabella Barragán y Vladimir Sánchez, presentado ante el seminario permanente de estudios sobre Guerrero, entre otras, y con materiales audiovisuales como el videodocumental *Fiesta de muertos en San Andrés Huixtac, Guerrero*, realizado por José Francisco Gutiérrez, Carolina Anguis y Pedro Yáñez en 2009. El PIF presentaba así síntomas de productividad y pericia en el terreno antropofísico. Sin embargo, esta nueva producción, coordinada por Anabella Barragán, rompió con ese estrecho esquema y nos entrega una colección de textos breves, a manera de miradas relampagueantes dispuestas en una especie de retablo donde se han plasmado diversas facetas de la sociedad, la cultura y la salud, allí... *En el lugar de las piedras blancas*, como reza el subtítulo. El resultado, un ejercicio interdisciplinario, en momentos, con

<sup>1</sup> Algunos artículos ya se habían publicado, como el de Gutiérrez-Yáñez [2011]. Sin embargo, en este caso, al sintetizarse para su publicación en la obra coordinada por Barragán [2013], perdió riqueza etnográfica.

una idea rectora: producir un panorama general de la localidad; en otros, con tintes de monografía o como una colección de estampas cuyo orden de presentación es un enigma. El producto final, una colección de 21 artículos entre los que descuellan, sin duda, los de corte antropológico signados por Fernando Saíd Hernández Rodríguez, Paulina Reneé Mundo Gómez, Juan Ignacio Flores Salgado, Cinthya Karina Castro García, Juan Cancio Valenzuela Sánchez, Alejandro Contreras Sánchez, y Anabella Barragán Solís, todos ellos realizados con técnicas, tecnologías, metodologías y teorías antropológicas. Las fortalezas del escrito se encuentran ahí.

Cabe señalar, sin embargo, que el lector-antropólogo-social, quizá, encontrará máculas en el terreno de la antropología médica, la antropología social, visual y política. A guisa de ejemplo: la noción de organización social, reducida a sistema de cargos y el sistema de cargos, a autoridades civiles, agrarias y a una mayordomía, constituye una debilidad con la que habrá de vivir el volumen; otro tanto ocurrirá con el tratamiento que se le da a las fiestas religiosas y danzas que, en diversos otros trabajos, incluso de algunos de los autores —aunque ya presentados en otros foros y publicados en otros espacios— son de una calidad superior en manufactura.

Hay, en esta aventura editorial, empero, dos grandes virtudes: la mirada puesta en el destinatario y la evidencia de que la investigación desde las aulas puede alcanzar estándares respetables de calidad. En efecto, con frecuencia se ha menospreciado el potencial de los estudiantes y en la figura de los Proyectos de Investigación Formativa se han vertido cantidades considerables de críticas negativas e, incluso, inectivas por su producción y productividad académicas: no es el caso de Proyecto de Investigación Formativa: Corporeidad, Experiencia y Enfermedad (en su versión 2007-2009) bajo la coordinación de Anabella Barragán Solís. Lo demuestra así una buena dosis de ponencias presentadas en diversos foros y artículos publicados con antelación. Asimismo, lo que aparece como una contrastante calidad de algunos de los artículos incorporados, debe enjuiciarse a la luz de la persona —colectiva— a quien se destina inicialmente el texto: la propia población de San Andrés Huixtác. A ella quizá le sea más accesible recibir un material con escaso texto, fácilmente leíble y apoyado fuertemente en imágenes que, seguramente, les servirán como gatillos o dispositivos para evocar la memoria que compartieron con los antropólogos durante las estancias de campo que hicieron posible la investigación que dio lugar al libro.

## BIBLIOGRAFÍA

**Barragán Solís, Anabella y Cinthya Karina Castro García**

2011 *Catálogo de exvotos de San Andrés Huixtac, Guerrero*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Conaculta.

**Gutiérrez Morales, Francisco y Pedro Yáñez Moreno**

2011 "La oración curativa para el *espanto* y *mal aire*, San Andrés Huixtac, Guerrero", en *Ketzalcalli*, <<http://ketzalcalli.com/ketzalcalli2011-1.html>>, pp. 75-97.

**Gutiérrez, José Francisco Gutiérrez et al.** (realizadores)

2009 *Fiesta de muertos en San Andrés Huixtac, Guerrero*, México, INAH-ENAH-Pro-mep [documental].

# Los niños, el hogar y la calle

María Eugenia Sánchez Calleja y Delia Salazar  
Anaya (coords.), *Los niños, el hogar y la calle*,  
México, Conaculta/INAH (Historia), 2013.

*María de la Paloma Escalante Gonzalbo*

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Cuando éramos niños nos emocionaba la historia que nos enseñaban, al menos si estaba bien contada y resultaba en un relato atractivo y lleno de acción; a pesar de que, al menos hasta hace unos 20 años, la historia que nos enseñaban los libros de texto era bastante poco verídica y la que era verdad, de cualquier forma, se refería a los próceres, las guerras, los asuntos políticos; en fin, no a las cosas que pudieran ser cercanas o tener que ver con la vida de todos los días de los niños y niñas a quienes se dirigía. La manera de hacer historia ha ido cambiando de entonces para acá, tras ocuparse los historiadores de las mentalidades, de la vida cotidiana, de contar las historias que nunca se narraron, las de las mujeres, las de la gente común; las de todo eso que no parece trascendental, pero que hace la vida de todos los días.

Los nuevos enfoques en la historia llevaron a buscar nuevas fuentes y nuevas formas de interpretarlas, crearon nuevas preguntas porque se necesitaban respuestas a cosas que nunca habían sido consideradas importantes. Empezamos a saber cómo se vivía en el campo y la ciudad, cómo eran las familias, quiénes iban a la escuela y qué aprendían, cómo se distribuía el espacio de la casa, a qué se dedicaban los miembros de las diferentes familias, qué problemas tenían los matrimonios, qué libros se leían, qué actividades podían hacer las mujeres... en fin, muchas cosas que ni se consideraban en otro momento. Hoy en día, gracias a esos primeros esfuerzos, la historia se enseña de otra forma, pero también se le da un sentido diferente en la vida contemporánea, porque la historia que consideramos nuestra forma parte de lo que somos y de cómo miramos el mundo.

El libro que hoy presentamos aquí es parte de esta nueva historia, se ocupa de los niños ¿A quién se le podría haber ocurrido hace cuarenta o

cincuenta años que valía la pena hacer la historia de los niños? Sin embargo, hoy resulta indiscutible y según la vamos conociendo nos va quedando claro también que hay que seguir descubriéndola, es la pieza que sigue faltando para terminar de entender y para construir un presente y un futuro mejores.

Según vamos leyendo *Los niños, el hogar y la calle*, por otra parte, nos damos cuenta de la diferencia que hay entre hacer la historia de los hombres o las mujeres adultas y hacer la de la infancia; por una parte no la pueden hacer los mismos niños, por lo que no tenemos su mirada y sus preguntas sino las miradas y preguntas de los adultos sobre los niños, con las fuentes disponibles, que son pocas, precisamente por el lugar que los niños han tenido en la sociedad. Al buscarlos los encontramos en algo de la iconografía, como la utilizada en los trabajos de la última parte del libro, o en las campañas de salud y los preceptos de la educación (las cosas que los adultos hacían para el cuidado y educación de los niños principalmente). Es muy interesante entonces ver cómo se opinaba sobre lo que los niños necesitan para crecer sanos y ser útiles, lo que hay que hacer para educarlos y que sean ciudadanos de provecho, y cómo eso es importante porque ellos son “el futuro”.

Mientras se analizan políticas y principios, doctrinas y técnicas pedagógicas, los niños son objeto de la preocupación de los adultos de la época, sólo en tanto deben ser controlados, preservados y educados para la obediencia y la utilidad. Ellos están ausentes en las preguntas, sus voces no se encuentran y las emociones no se abordan porque no hay elementos para hacerlo. Esto es precisamente lo que nos da información sobre su lugar en esa sociedad. Según se avanza un poco en la historia, nos vamos encontrando que cambia el lugar que la sociedad de la época da a la infancia, las fuentes cambian un poco y la cercanía en el tiempo permite una mayor empatía. Quizá la posibilidad para la historiadora de identificarse con esa infancia se deba a un referente propio o de los padres o los abuelos, el recuerdo de una época que les es familiar la hace cambiar de perspectiva. Las fuentes son más abundantes, ahora existe la posibilidad del testimonio directo y, por más que la memoria sea trastocada por la distancia en el tiempo, las emociones evocadas se hacen presentes en el relato y se transmiten al lector.

El primer bloque de los capítulos del libro: “Educación moral y cívica del infante”, revisa lo que se decía sobre el niño o lo que se escribía para atender las que se consideraban cuestiones importantes para la infancia en el siglo XVIII y XIX. Se trata de qué deben aprender, qué es adecuado para cada sexo, qué derechos tienen en términos de su reconocimiento legal y la herencia.

Según se avanza un poco en la historia, nos vamos encontrando que cambia el lugar que la sociedad de la época da a la infancia. En “Educación, lectura y protección de la niñez”, descubrimos un interesante panorama de inicios del siglo xx, es el que Ellen Key llamó “El siglo de los niños”. Por su parte, el capítulo sobre “Infancia y revolución social” nos presenta lo que empieza a cambiar ciertamente en la concepción de la infancia y en la vida de los niños en el siglo xx. No me puedo resistir a la tentación de parafrasear a la propia Ellen Key citada en este capítulo y que dice: “El niño, en cierta medida, ha de tener derecho a una voluntad, a una voluntad propia, personal, de lo que es necesario a su naturaleza individual. El niño turbulento, de voluntad firme, el niño conquistador es más precioso para la vida que el niño constantemente “bueno”, que es bueno porque carece de fuerza expansiva que pueda desbordarse, de voluntad que pueda hacer resistencia, de imaginación que pueda inventar, de ideas que puedan rebelarse contra la autoridad...”. Con estos principios se forma la “escuela moderna”, una educación de corte anarquista y antiautoritaria; la misma que se trataba de desarrollar en la España republicana y de la que se hablará después, al recordar al colegio Luis Vives. En el siglo xx se crean nuevas pedagogías y en México se inician acciones asistenciales para resolver algunos de los problemas que resultaba evidente que vivía la infancia.

En el apartado “Niños y niñas en riesgo y reclusión” encontramos a los niños en las calles del México posrevolucionario y a las niñas dedicadas desde temprana edad a la prostitución, la cual era en aquel momento legal para las adultas, pero equiparada al robo o al homicidio y castigada con la reclusión para las menores. El tema de los consejos tutelares y las casas de observación y orientación es muy importante y muestra las contradicciones que se viven en una sociedad que comienza a dar un nuevo lugar a la infancia pero no tiene claridad sobre el rumbo correcto para hacerlo, o prefiere no enfrentar el tema, sino resolverlo por la conocida vía de lograr que los niños obedezcan y estén bajo control.

Las fuentes cambian un poco y la cercanía en el tiempo permite una mayor empatía quizá porque la historiadora se identifica con esa infancia al estudiar “Infancias en tránsito permanente”, esas migraciones de inicios y mediados del siglo xx, de niños de Europa, en general de Francia, niños judíos o refugiados españoles. El recuerdo de una época que les es familiar a las autoras y a los lectores de mediana edad, al menos los que fueron niños migrantes o hijos de migrantes franceses, ashkenazitas o españoles del siglo pasado. Ellos forman parte de nuestro mundo, de nuestra realidad de todos los días. Al conocerlos nos identificamos con ellos y entendemos mucho de lo que se plantea sobre ellos, sobre lo que es sentirse agradeci-

dos con el país de acogida, pero diferentes y con alguna remota idea de retorno a otra realidad. Nos remiten a la identidad del migrante, del refugiado, del inmigrante construido de manera diferente a la de otros niños y, posteriormente, adultos. Los conflictos que se dan en este proceso son ocasión para reflexionar sobre este problema y las autoras lo hacen con una interesante perspectiva que nos ayuda a entender a los que, seguramente conocemos, o son los papás de nuestros amigos de la infancia, o los compañeros de trabajo, o los profesores de las escuelas a las que asistimos nosotros o nuestros hijos, son parte de nosotros, sin duda, tanto como los niños que siempre fueron mexicanos.

En fin, que este libro, considero que representa una aportación importante a la historiografía de la infancia, una lectura amena y un acercamiento ahora indispensable para los estudios sobre la antropología de la infancia.

**Revista *Cuicuilco*, núm. 59,**  
editada en el Departamento de Publicaciones de la  
ENAH e impresa en los talleres de Cactus Displays, S. A.  
de C. V., Cerro del Vigilante núm. 174, col. Romero de  
Terroros, delegación Coyoacán, 04310, México, D. F., con  
un tiraje de 1 000 ejemplares.

