

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 20, NÚMERO 57, MAYO-AGOSTO, 2013



El fenómeno religioso en México

ISSN: 1405-7778

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 20, NÚMERO 57, MAYO-AGOSTO, 2013

El fenómeno religioso en México



# ÍNDICE

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

## DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- Mujeres indígenas y desarrollo: las experiencias de tres mujeres guaraníes del noroeste argentino 11  
*Natalia Castelnuevo Biraben*
- De la gloria prehispánica al socialismo. Las políticas indigenistas del Cardenismo 47  
*Haydeé López Hernández*
- "No maltratéis a los heterodoxos, que ellos serán los que salvarán la doctrina cuando los ortodoxos claudiquen". Intelectuales cubanos al servicio de la Revolución 75  
*Alexia Massholder*
- Familia, campesinado y fotografía en Cuba. Un acercamiento a la historia de la familia Naite 93  
*Jaddiel Díaz Frene*
- Guillermo Bonfil Batalla. Aportaciones al pensamiento social contemporáneo 115  
*Maya Lorena Pérez Ruiz*
- Cuando la psiquiatría se reconfigura en la diversidad cultural. Debates en torno al lugar, los destinatarios y la metodología de la práctica etnopsiquiátrica en el hospital Brugmann de Bruselas 137  
*Rubén Muñoz Martínez*

<i>EXTINCIÓN O SOLUCIÓN, SEGUNDO LUGAR DEL XXXI CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA "MIRADAS SOBRE LA ECOLOGÍA EN EL ENTORNO URBANO EN EL SIGLO XXI"</i> <i>Fernando Castillo Fuentes</i>	169
---	-----

#### DOSSIER: EL FENÓMENO RELIGIOSO EN MÉXICO

• Introducción <i>Luis Arturo Jiménez Medina</i>	183
• Los ritos de paso y su incidencia en el campo religioso mexicano <i>Elio Masferrer Kan</i>	191
• Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana <i>Hugo José Suárez</i>	207
• Antropólogos y creyentes <i>Felipe R. Vázquez Palacios</i>	229
• Cargos en movimiento y prácticas religiosas migrantes en Petlalcingo, Puebla <i>Luis Jesús Martínez Gómez</i>	245
• El culto al Señor de las Maravillas, una expresión de la religiosidad popular de tipo urbano en la ciudad de Puebla <i>Luis Arturo Jiménez Medina</i>	279
• Expansión de los testigos de Jehová en México y Quintana Roo <i>Antonio Higuera Bonfil</i>	297

#### RESEÑAS

• La razón de los rebeldes <i>Mauricio González González</i>	323
• Las partes del cuerpo humano y las del mundo <i>Rodrigo Martínez Baracs</i>	329

# Comentario editorial

El número que les ofrecemos en esta ocasión comprende textos de gran interés, que nos presentan una mirada sobre diversas realidades de México, América Latina y Europa. En el primer artículo: “Mujeres indígenas y desarrollo: las experiencias de tres mujeres guaraníes del noroeste argentino”, Natalia Castelnuovo Biraben nos habla de la manera en que, desde la década de los noventa en adelante, las mujeres guaraníes asentadas en distintas comunidades rurales del Departamento San Martín, en la provincia de Salta, Argentina, fueron tomando contacto e involucrándose con políticas de desarrollo mediatizadas a través de una ONG. El artículo toma como fuente principal los relatos de vida de las mujeres indígenas y analiza cómo fue que se involucraron en esta organización y la forma en que fueron incorporándose a la propuesta de la misma. Esta perspectiva es muy interesante ya que tradicionalmente estas voces no son muy escuchadas.

Haydeé López Hernández, en el segundo artículo, nos habla de las políticas indigenistas del Cardenismo y lo que llama el tránsito de “la gloria prehispánica al socialismo”. Durante el sexenio cardenista se creó el Departamento de Asuntos Indígenas, que fue muy importante, ya que cambió la mirada sobre lo indígena, que dejaría de ser simplemente el pobre y marginado, para tener una identidad y un lugar propio, asunto del que se ocuparían los antropólogos y ya no solamente los maestros. Es un momento significativo que marca un hito en el tratamiento de los asuntos indígenas del país, pero también en los debates y desarrollo de la antropología indigenista.

El tercer artículo: “No maltratéis a los heterodoxos, que ellos serán los que salvarán la doctrina cuando los ortodoxos claudiquen. Intelectuales cubanos al servicio de la revolución”, de Alexia Massholder, nos presenta una interesante reflexión sobre la relación entre ortodoxia y heterodoxia que, le-

jos de ser excluyente, en el caso cubano se convirtió en un vínculo dialéctico que permitió que toda la intelectualidad revolucionaria, ortodoxa y heterodoxa acompañara el proceso revolucionario en su larga, contradictoria y apasionante vida. Se presentan los testimonios de diversos intelectuales y se analiza la trascendencia que cada uno ellos tuvo en el proceso revolucionario y en la realidad cubana posterior.

El cuarto artículo nos remite de nuevo a Cuba: "Familia, campesinado y fotografía en Cuba. Un acercamiento a la historia de los Naite (1940-1959)", de Jaddiel Díaz Frene, es una interesante y original mirada desde la fotografía, pero una fotografía tan escasa como poco considerada en estudios previos sobre el campesinado cubano. Fotos y testimonios conservados por una familia, que permiten dar cuenta de la forma de vida, trabajo, relaciones de género, etc., a lo largo de casi cien años. La combinación del análisis de la imagen y la memoria en los testimonios nos brindan una mirada original y de sumo interés.

En el quinto artículo, Maya Lorena Pérez Ruiz se ocupa de releer y reflexionar sobre el pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla, recuerda sus propuestas pero, sobre todo, analiza la vigencia que éstas tienen el día de hoy, la forma en que son retomadas por los intelectuales jóvenes y los movimientos contemporáneos que buscan recuperar la vigencia y dignidad de la realidad indígena. Más allá de la subalternidad colonial, los movimientos por el reconocimiento de la diversidad cultural y la defensa de la identidad y el respeto de los pueblos indios han sido una lucha constante en la región latinoamericana, volviéndose a los planteamientos de Bonfil, que no han dejado de tener vigencia, sino que se renuevan y fortalecen.

El sexto y último artículo de esta sección es de un carácter muy diferente a todos los anteriores, un tema de estudio de la antropología moderna y contemporánea, pero poco común: "Cuando la psiquiatría se reconfigura en la diversidad cultural. Debates en torno al lugar, los destinatarios y la metodología de la práctica etnopsiquiátrica en el hospital Brugmann de Bruselas", de Rubén Muñoz Martínez

En él se analiza la práctica psiquiátrica de un peculiar hospital en Bruselas, dedicado a la atención de extranjeros, pero que tiene la característica, tan importante como poco considerada por la psiquiatría en general, de tomar en cuenta las diferencias étnicas y culturales en la atención de los pacientes, lejos de la estandarización habitual en este tipo de centros hospitalarios. Los pacientes de este hospital público en que se realiza el estudio son residentes de Bélgica, pero de orígenes diversos, y el equipo terapéutico es, a su vez, también multicultural e interdisciplinario, además

de que las técnicas de trabajo, basadas en la etnopsiquiatría, se adaptan a las necesidades específicas de su variada población.

Este número comprende también el dossier fotográfico: *EXTINCIÓN O SOLUCIÓN, SEGUNDO LUGAR DEL XXXI CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA "MIRADAS SOBRE LA ECOLOGÍA EN EL ENTORNO URBANO EN EL SIGLO XXI"*, de Fernando Castillo Fuentes, y el dossier: El fenómeno religioso en México, que cuenta con su propia introducción.

*María de la Paloma Escalante Gonzalbo*





# DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS



# Mujeres indígenas y desarrollo: las experiencias de tres mujeres guaraníes del noroeste argentino<sup>1</sup>

Natalia Castelnuovo Biraben  
Universidad de Buenos Aires

**RESUMEN:** *El presente artículo tiene como objetivo describir y analizar la manera en que, desde la década de los noventa en adelante, las mujeres guaraníes asentadas en distintas comunidades rurales del Departamento San Martín, en la provincia de Salta, Argentina, fueron tomando contacto e involucrándose con políticas de desarrollo mediatizadas a través de la ONG conocida como Aretede por las siglas de Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo. Para mostrar la forma en que las mujeres indígenas perciben y se apropian del universo del desarrollo me centro en tres trayectorias de vida, a través de las cuales pretendo revelar cómo fue que esas mujeres se fueron articulando, forjando nuevas relaciones y posicionando con una serie de actores y agencias del desarrollo. La decisión de recuperar los puntos de vista de las mujeres indígenas acerca del desarrollo se vincula con el hecho de que gran parte de los análisis en América Latina han silenciado sus voces y agencias, contribuyendo a borrar sus experiencias. Con este fin prioricé sus puntos de vista sobre el desarrollo por encima de la forma en que las visibilizó el 'aparato' de desarrollo.*

**PALABRAS CLAVE:** *mujeres indígenas, trayectoria, agencia, políticas de desarrollo, noroeste argentino.*

**ABSTRACT:** *The purpose of this article is to describe and analyze the way that Guaraní women living in various rural communities in the San Martín Department, in the Salta province of Argentina, started contacting and getting involved in development policies from the 1990's onwards, which were publicized through the NGO known by the Spanish acronym of Aretede (Regional Association of Developing Workers). To show how the indigenous women perceived and came to appropriate the development universe, I focused on three life histories, through which I intend to reveal how*

---

<sup>1</sup> En este artículo retomo parte de los argumentos planteados en la tesis doctoral. Expreso mis agradecimientos a Natalia Verón y Julia Piñeiro por las sugerencias al momento de la preparación de este trabajo. También a las integrantes de la Aretede y a todas aquellas mujeres y miembros de las comunidades indígenas con quienes he podido dialogar a lo largo de todos estos años.

*these women developed, creating new relationships and positioning themselves with a series of development players and agencies. The decision to gather the indigenous women's viewpoints on development is linked to the fact that many of the analyses made in Latin America have silenced their voices and actions, which contributed to eradicating their experiences. Therefore, I prioritized their points of view on development, above and beyond the way the development "apparatus" made them visible.*

KEYWORDS: *indigenous women, career path, agency, development policies, northwestern Argentina (mujeres indígenas, trayectoria, agencia, políticas de desarrollo, noroeste argentino).*

## INTRODUCCIÓN

Desde fines de la década de los noventa hasta la actualidad se han estado ensayando distintas estrategias que procuran *incorporar* y hacer que los pueblos indígenas argentinos *participen* en el "desarrollo".<sup>2</sup> El despunte de una serie de programas de desarrollo pone de relieve la atención que este sector está comenzando a recibir por parte de agencias de cooperación internacional y Organizaciones no Gubernamentales (ONGS) locales y extra-locales. En este nuevo escenario, los pueblos indígenas, que habían sido

<sup>2</sup> Harry Truman fue quien acuñó el término en su discurso de asunción como presidente de Estados Unidos en 1949. El desarrollo surgió como un campo de acciones distintivo después de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, cuando economistas, sociólogos y economistas políticos comenzaron a preocuparse por la modernización de los territorios coloniales y los países independizados emergentes. En ese tiempo la idea de modernidad descansaba en un modelo de civilización occidental considerada como superior y que debía ser objeto de emulación por parte de otros modelos denominados "bárbaros", o bien, países "atrasados", "subdesarrollados" o del "Tercer Mundo" cuyo estado inicial era de inferioridad tecnológica y de ignorancia. Las políticas y modelos de planificación de los países industrializados se propusieron identificar y erradicar todo aquello que consideraron obstáculos culturales, tradicionales e institucionales para el "progreso". El crecimiento económico era visto como la condición normal y deseada. Ese optimismo evolucionista inherente a la modernización fue la narrativa teórica que dominó en Occidente desde 1950 hasta comienzos de 1960. No obstante, el discurso del desarrollo fue variando a través de los años, desde su énfasis en el crecimiento económico y la industrialización en los años cincuenta hasta la propuesta de desarrollo sostenible en el decenio de los años noventa [Escobar, 1998]. Tal como sostiene Esteva, "se han sucedido una tras otra, a cortos intervalos, las teorías del desarrollo y el subdesarrollo. En cada una de ellas el término "desarrollo" aparece como un algoritmo: un signo arbitrario cuya definición depende del contexto teórico en que se usa" [2009: 2].

percibidos como el obstáculo para el desarrollo del país,<sup>3</sup> ahora son vistos como clientes y se definen como “poblaciones vulnerables y en riesgo”. Además, en el contexto de la inserción de políticas estatales de corte neoliberal, agencias multilaterales como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) inician una política que tiene a los pueblos indígenas como destinatarios y que busca promover su “participación” en el “desarrollo cultural” y el “desarrollo con identidad”.<sup>4</sup>

Sin embargo, los pueblos indígenas del país no fueron los únicos que se convirtieron en el foco de atención de la *industria de la ayuda*, también las mujeres indígenas y campesinas criollas fueron identificadas en la década de los noventa como un nuevo sector diferenciado del cual el desarrollo debía ocuparse.<sup>5</sup> Esta visibilidad conllevó que se delineara a las mujeres como un

<sup>3</sup> Esta misma situación es la que se registra para otros países de América Latina, en los cuales hasta la década de los ochenta, las políticas estatales ignoraban la existencia de los pueblos indígenas. Para aquel entonces, lo que predominó, tal como apunta Sieder, fue “un modelo nacional de ‘desarrollo’ que no incluía un reconocimiento de las diferencias culturales ni tampoco en la mayoría de los casos una idea clara de redistribución del ingreso nacional hacia los sectores más marginados” [2004: 2].

<sup>4</sup> Los programas que se implementaron fueron: el Programa del Centro Nacional de Organizaciones de la Comunidad (CENOC), que consistió en una capacitación para el “fortalecimiento de instituciones y comunidades indígenas” y que se financió mediante una donación del BM otorgada por el Fondo para el Desarrollo Institucional. Otra iniciativa fue el Programa de Participación de Pueblos Indígenas (PPI), promovido por el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (Endepa) y la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA). Este programa recibió financiamiento de la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación y apuntó a realizar una consulta amplia a los pueblos indígenas sobre los temas que les incumbían. Estos programas fueron seguidos por otros tres impulsados por agencias internacionales: el Programa de Desarrollo Integral Ramón Lista (PDIRLI) con patrocinio de la Unión Europea; el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) del Programa Atención a las Poblaciones Vulnerables con financiamiento del BID; el Proyecto de Desarrollo de Comunidades Indígenas y Protección de la Biodiversidad, y el programa Apoyo para una Ruta de Turismo Indígena en la Argentina: Turismo con Identidad, que recibió financiamiento del BID.

<sup>5</sup> A partir del momento en el que la mujer es identificada como un sector específico, el desarrollo se dirige a ella a través de distintos enfoques. El primer enfoque en el universo de los planificadores del desarrollo, predominante en los años setenta, fue conocido como Mujer en el Desarrollo (MED). Según Kabeer [1998], la propuesta de este modelo consistió en “invertir” en las mujeres como un “camino rentable” para alcanzar objetivos definidos de desarrollo: mejorar el desempeño económico y el bienestar en el hogar, reducir la pobreza y desacelerar el crecimiento de la población. La alternativa a este modelo surgió a mediados de los años ochenta y principios de los noventa con el enfoque Género en el Desarrollo (GED) [Alberti Manzanares, 1998]. En este modelo los conceptos de bienestar, mejoramiento, participación comunitaria y alivio de la pobreza que habían sido utilizados para describir las metas del desarrollo

nuevo “grupo de clientes” [Escobar, 1998: 296] vinculado a una serie de necesidades y problemas cuya solución dependería del desarrollo impulsado por las agencias de cooperación, las ONGs y los organismos gubernamentales. La imagen de la mujer asociada con la de una “agricultora invisible” [Escobar, 1998: 325] dio paso a otra, la de una mujer que desempeña un papel clave en las tareas de desarrollo.

En este contexto, y en la misma década, una serie de iniciativas de desarrollo rural comenzaron a dirigir sus acciones hacia las mujeres campesinas y aborígenes del país, las cuales estuvieron fuertemente vinculadas con el Proyecto Mujer Rural, una iniciativa que surgió en 1989 desde la Dirección de Desarrollo Agropecuario de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos (SAGPYA).<sup>6</sup> Entre 1988 y 1989, se realizó la primera experiencia con mujeres campesinas pertenecientes a una asociación de productores en Cachi (Salta). Esto sentó las bases para que, a principios de la década de los noventa, el Fondo de Naciones Unidas para el Desarrollo de la Mujer (Unifem) financiara el proyecto Mujer Campesina del Noroeste Argentino. Fue así como, con el transcurso de los años, se fue incluyendo a las mujeres campesinas y aborígenes de otras regiones del país en las iniciativas desarrolladas desde este ámbito gubernamental.

Una de las formas en las que se *incluyó* a las mujeres indígenas y campesinas de distintos lugares de la Argentina fue constituyendo los “grupos de mujeres” del Programa Social Agropecuario (PSA) de la SAGPYA. Esto quedó registrado en un estudio realizado por las mujeres que tenían un cargo de técnicas en los programas orientados a la mujer rural, el cual reveló, entre otras cosas, la cantidad de “grupos de mujeres”<sup>7</sup> existentes en el país, que resultó ser de 452 en el periodo de 2001 a 2006 [Biaggi *et al.*, 2007: 57], así como que 85 % de ellos había recibido “algún tipo de apoyo de un programa estatal o de una institución pública, como el PSA y el Proinder, los Programas de Desarrollo Rural del Noreste Argentino”<sup>8</sup>

---

y sus intervenciones fueron sustituidos por el de “empoderamiento”, entendido como la acción de revertir la subordinación y mejorar la autoestima de las mujeres a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones [Batliwala, 1997; Kabeer, 1998].

<sup>6</sup> Esta secretaría fue elevada a ministerio en el año 2008.

<sup>7</sup> Como “grupo de mujeres” el estudio consideró a aquéllos integrados en una estrategia de desarrollo rural a partir de programas de la SAGPYA, así como de otras instituciones gubernamentales y no gubernamentales [Biaggi *et al.*, 2007].

<sup>8</sup> Según los lineamientos del Programa, el mismo se dirige a familias rurales de productores pobres y familias de regiones con carencias o que constituyan grupos espe-

(Prodernea) y del Noroeste Argentino (Prodernoa), así como del INTA y el Prohuerta [...]” [2007: 61].

El Programa de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (Proinder) incorporó a la mujer en sus enunciados principales dentro del área denominada “grupos vulnerables” junto a los jóvenes y aborígenes [Biaggi *et al.*, 2007: 116]. Su financiamiento provenía del Banco Mundial e inició en el año 1998 y cerró su primera etapa en el año 2007. En 2005, este programa diseñó una línea específica dirigida a mujeres rurales a través de la cual se podía recibir asistencia técnica y acceder a distintos recursos orientados a “mejorar las condiciones de trabajo de las mujeres” [Biaggi *et al.*, 2007: 117]. Tanto el Proinder como el PSA llegaron a las mujeres de las comunidades indígenas del Departamento General San Martín mediante la intermediación de mujeres técnicas locales.<sup>9</sup>

La producción antropológica con frecuencia tildó al “desarrollo” de ser un sistema de dominación cultural [Escobar, 1998; Ferguson, 1997; Grillo, 1997; Gudynas, 2009; Herzfeld, 2001], y la literatura sobre éste enfatizó la forma en que las políticas construyen o se dirigen hacia “las mujeres”. Sin embargo, aquellas que llevan adelante estas acciones han sido en gran medida desatendidas. Como demostraré más adelante, lejos de ser receptoras pasivas de las *intervenciones*, las mujeres guaraníes<sup>10</sup> desempeñan un papel sumamente activo en las actividades de desarrollo que realizan.

---

cialmente vulnerables de las provincias de Catamarca, Tucumán y La Rioja. Para más información véase la página web del programa.

<sup>9</sup> El Departamento General San Martín se encuentra en el noroeste de la provincia de Salta y forma parte de la llamada selva tucumano-oranense, transición entre la llanura chaqueña y la sierra. Se trata de una región de yungas que pertenece a la selva pedemontana, donde conviven los pueblos chané, chorote, chulupi, kollas, tapiete, toba, guaraní y wichí, y en la cual predominan estos dos últimos grupos. Los miembros de estos pueblos indígenas están asentados en comunidades rurales y periurbanas y, en menor medida, en centros urbanos.

<sup>10</sup> Al hablar de las mujeres guaraníes por supuesto no me refiero a la totalidad de las que conforman este grupo, sino a las de las comunidades de Campo Blanco, Peña Morada, Capiazuty y Caraparí que estaban involucradas, o en algún momento lo estuvieron, en algunas de las acciones desplegadas por la Aretede. Ellas se reconocen fundamentalmente como *ava guaraní* o *guaraní*. De acuerdo con Hirsch [2004:71], el término guaraní engloba a los subgrupos *ava*, *isoseño* y *simba*, que hablan la misma lengua pero tienen sus especificidades históricas y locales. En la literatura etnohistórica se los conoce con el nombre de “chiriguano”, enfatizando que se trata de un grupo étnico mestizo que surge a principios del siglo XIX del encuentro entre los migrantes guaraní y los chané o *guana* [Combès y Saignes, 1991]. Según Combès, el chiriguano “prácticamente nace bajo los ojos del historiador al inicio de la colonia [...]” [2007: 18].



En esta dirección, el objetivo de este trabajo es describir y analizar, desde una perspectiva etnográfica, la manera en que las mujeres guaraníes, asentadas en distintas comunidades rurales del Departamento San Martín, entraron en contacto y se involucraron en políticas de desarrollo impulsados por la Aretede.<sup>11</sup> Para mostrar la manera en que las mujeres indígenas perciben y se apropian del universo del desarrollo, me centro en tres trayectorias de vida,<sup>12</sup> las cuales condensan muchas otras experiencias que me contaron mujeres guaraníes del Departamento San Martín.

Ahora bien, ¿quiénes eran las mujeres guaraníes que integraban las actividades promovidas por la Aretede? ¿Cómo recordaban la experiencia de haber recibido por primera vez un proyecto? ¿Qué impresiones tenían respecto de las capacitaciones, los encuentros de mujeres indígenas, el Taller de Memoria Étnica y el programa de radio? ¿Qué valor otorgaban a esas acciones?

Asimismo, tengo la intención de, a través de las trayectorias, dejar al descubierto cómo fue que esas mujeres se fueron articulando, forjando nuevas relaciones y posicionando ante una serie de personas y agencias de desarrollo. La decisión de recuperar los puntos de vista de las mujeres indígenas acerca del desarrollo se vincula con el hecho de que gran parte de los análisis en América Latina han silenciado sus voces y agencia borrando sus experiencias. Ésta fue la razón por la que prioricé las perspectivas de las mujeres acerca de desarrollo por encima de las del “aparato” que las visibilizó. Al adoptar la perspectiva etnográfica se les da agencia y se las deja de ver como “mujeres desamparadas sin remedio e incapaces de hacer nada por sí mismas” [Escobar, 2007 (1998): 335]. Siguiendo a Behar, atender las visiones de las propias mujeres permite que surjan como “pensadoras, cosmólogas y creadoras de mundos” [1990: 230]. Este enfoque evita, además, caer en el error en el que, según Mueller [1987], incurrían investigadoras feministas y expertos en desarrollo cuando aceptan “sin cuestionamiento

<sup>11</sup> La constitución de la Aretede no debe considerarse como un caso aislado, sino como parte de la constelación de las ONGs de desarrollo que, desde la década de los noventa, se despliegan en la región del Chaco argentino que comprende las provincias de Chaco, Formosa, norte de Santa Fe y oeste de Salta [véase Castelnuovo, 2010; Mendoza, 1994; Spadafora, 2005].

<sup>12</sup> Las trayectorias se elaboraron utilizando técnicas como la observación participante, las conversaciones informales y las entrevistas antropológicas abiertas y en profundidad con las tres mujeres, sus familiares, los integrantes de los grupos de mujeres y los miembros de las comunidades. También se recuperaron las perspectivas de las técnicas de la Aretede. El trabajo de campo implicó llevar a cabo distintas campañas que se realizaron desde el año 2005 hasta principios de 2011.

como la esencia de su problema y el centro de su trabajo la categoría de ‘mujer y desarrollo’,<sup>13</sup> tal como es construida por el aparato de desarrollo” [Escobar, 2007 (1998): 340]. A esto se suma que los procedimientos y estadísticas estandarizados en los que se basan muchos de estos estudios contribuyen a borrar las voces y experiencias de las mujeres. Como plantea Mueller, las descripciones representativas se convierten en “una manera de conocer y una manera de no conocer, una manera de hablar acerca de las mujeres y una manera de silenciarlas para que no hablen sobre su propia vida al tiempo que quedan organizadas por fuerzas externas invisibles e incontrolables” [Mueller, 1987: 8].

#### LAS TRAYECTORIAS DE MUJERES GUARANÍES INVOLUCRADAS CON POLÍTICAS DE DESARROLLO

*Nora López:*<sup>14</sup> “organizar” a las mujeres indígenas

Cuando conocí a Nora López en el año 2005, ella ya tenía, igual que muchas mujeres guaraníes del municipio de Aguaray, una amplia experiencia y conocimiento acerca del universo del desarrollo. En ese entonces ella era una de las encargadas de repartir en las comunidades las invitaciones para el Encuentro de Mujeres Indígenas.<sup>15</sup> Ésa fue la primera referencia que tuve de cómo las mujeres guaraníes se involucraban con las actividades que promovía la Aretede. Ahora bien, ¿cómo llegó Nora a ocuparse de esa tarea?

Nora nació en Embarcación en 1966, pero al poco tiempo su familia se trasladó a Pichanal. El hecho de que Domingo, su padre, trabajara como guardia del ferrocarril que iba desde Salta, capital, hasta Salvador Mazza (Bolivia), y de que fuera continuamente transferido, determinaba los lugares de residencia de la familia. A eso se debe que la historia familiar esté vinculada con las antiguas estaciones de ferrocarril: Embarcación, Picha-

<sup>13</sup> La discusión respecto de los distintos enfoques hacia la mujer en el desarrollo se encuentra en la nota 4 de este trabajo.

<sup>14</sup> La mención de los nombres de las personas que figuran en este trabajo cuenta con la autorización de quienes los ostentan y en caso contrario, han sido modificados. Varias mujeres indígenas me expresaron su interés porque se dieran a conocer sus trayectorias de vida.

<sup>15</sup> Los encuentros constituyen una de las actividades que la Aretede y las mujeres indígenas efectúan desde el año 1999. Este evento es muy significativo para ellas, ya que lo consideran como un “espacio para compartir y darse ánimo”, y también de reflexión acerca de los temas que les preocupan y afectan cotidianamente.

nal, Joaquín V. González, etc. Luego de pasar más de 10 años asentados en distintos lugares de la provincia de Salta, la familia llegó a Aguaray. Al poco tiempo de vivir en el pueblo volvieron a trasladarse, aunque esta vez a unos pocos kilómetros, a la comunidad guaraní de Campo Blanco, en la que se había criado Vicenta, la madre de Nora; allí todavía vivía la abuela materna de ésta, por lo que se instalaron en su casa.

Como muchos otros matrimonios, Domingo y Vicenta se habían conocido cuando él trabajaba en la zafra, la cual movilizó a miles de trabajadores de distintos puntos de la región. Domingo era santiagueño, “criollo”, y se había instalado con sus padres en San Pedro, Jujuy, por la zafra. Se desempeñaba como conductor de un camión que distribuía la mercadería por las “sucursales” del ingenio azucarero La Esperanza.<sup>16</sup> El padre de Vicenta también trabajaba en la fábrica, pero como blanqueador de azúcar. Ella era quien todos los días le llevaba el té hasta las puertas del establecimiento. Según me contó, así fue como, a los 17 años, conoció a Domingo, quien era seis años mayor que ella.

Vicenta vivía la mitad del año en el ingenio y la otra en Campo Blanco, adonde su familia regresaba cuando terminaba la cosecha. Sus padres, al igual que muchos otros guaraníes asentados en el Departamento, habían llegado a la zona escapando de la guerra del Chaco,<sup>17</sup> entre Bolivia y Paraguay (1932-1935). En una de nuestras conversaciones Vicenta recordó la profunda tristeza que la migración había producido en su madre:

Donde está mi casa y rancho era todo monte. Sólo había una familia del otro lado de la ruta. Mi mamá lloraba todas las noches porque extrañaba, y estaba tan mal que mi papá le tenía que hacer todo: la comida, la limpieza, todo, porque (ella) no podía parar de llorar. [...] Ellos tenían en Bolivia muchos animales

<sup>16</sup> Éste fue uno de los principales establecimientos azucareros del noroeste que movilizó a familias enteras que migraron desde el sur boliviano y desde el Chaco argentino. La afluencia de indígenas desde las tierras bajas de Bolivia a las fábricas azucareras fue tan grande que se llegó a utilizar el término guaraní *mbaaporenda*, que significa “lugar del trabajo”, para hacer referencia a Argentina.

<sup>17</sup> Referencias a las olas migratorias hacia Argentina como consecuencia de la guerra del Chaco aparecen en los trabajos de autores como Magrassi [1968], Gruneberg y Gruneberg [1975], Rocca [1986], Pifarré [1989], Langer [2008] y Castelnuovo [2012]. Los efectos que tuvo la guerra en los pueblos indígenas de la zona fueron un tema central de reflexión por parte de las mujeres que se concentraron en torno al Taller de Memoria Étnica. El resultado de tales reflexiones se materializó en la obra: “El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena” [BID, 2005].

y tierras para cultivar y de allá se vinieron con su ganado [entrevista en la casa de Nora, en Campo Blanco, el 15 de agosto de 2005].

Vicenta y Domingo tuvieron ocho hijos, quienes, incluyendo a Nora, estudiaron en las escuelas de las localidades donde residieron. Incluso en las épocas en que vivían en comunidades indígenas, Vicenta consideraba importante que sus hijos se educaran en “el pueblo” y que recibieran una formación religiosa. Debido a esta decisión, sumada al hecho de que nunca hablaba con sus hijos en guaraní para evitar que ellos lo hablaran por temor a que fueran discriminados, ninguno de ellos aprendió su lengua.

A los 18 años, cuando la familia vivía en la comunidad de Campo Blanco, siendo soltera, Nora tuvo a su primera hija. A pesar de que Vicenta no había estado de acuerdo con esa situación, se encargó de cuidar a la niña mientras Nora trabajaba como doméstica en la casa de un médico de Aguaray. Según Nora, su madre estaba tan disgustada por el hecho de que fuera madre soltera que descuidó a su nieta, quien tuvo que ser internada en el hospital, donde finalmente falleció. Al poco tiempo, Nora se “juntó” con Aguedo y volvió a quedar embarazada. Aguedo era de Campo Blanco y, al igual que Nora, pertenecía a una familia numerosa que había llegado escapando de la guerra del Chaco. Él estaba en pareja con otra mujer, con quien tenía un hijo. Sin embargo, para no contradecir a su madre, Nora lo convenció de que dejara a su familia y formalizaran el vínculo casándose por la iglesia. El matrimonio tuvo seis hijos más. Aguedo hacía “changas”<sup>18</sup> y Nora “pasaba”<sup>19</sup> mercadería desde Bolivia para una señora tucumana.

Para Nora el primer contacto con el desarrollo se dio a principios de los noventa y estuvo asociado con la figura de Olga, la técnica de un programa de desarrollo rural orientado a pequeños productores campesinos e indígenas. Fue a través de ella, como me contaron muchas personas, que llegaron los proyectos a la comunidad. Nora me dijo que fue su familia la primera que le abrió las puertas y aceptó su propuesta de recibir capacitaciones en la elaboración de dulces y conservas. Según Nora, Olga había intentado hacer un proyecto con las mujeres campesinas de Tobantirenda,

<sup>18</sup> La “changa”, un término cuyo uso se ha generalizado en Argentina, es una expresión nativa utilizada para referirse a empleos de carácter ocasional, transitorios y de corta duración en los que los trabajadores no cuentan con ninguna clase de seguridad ni derechos.

<sup>19</sup> Se llama “pasadores” o “bagalleros” a las personas que se dedican a cruzar la frontera llevando “mercadería” (hojas de coca, ropa, electrodomésticos, etc.) ilegalmente.

una comunidad vecina, pero como allí no había sido aceptada, terminó en Campo Blanco.

Sin embargo, en esta comunidad la situación tampoco fue sencilla para Olga. De acuerdo con las mujeres del grupo familiar de Nora, la gente desconfiaba de ella porque era criolla, es decir, no era indígena, y porque estaban acostumbrados a que los políticos locales los engañaran con falsas promesas. Además, Olga formaba parte de una organización campesina en la que se impulsaban reivindicaciones de tierra y trabajo agrícola. Éstas eran las principales razones por la que creían que Olga quería aprovecharse y vivir de ellos. Si bien cuando Nora me contó esto al parecer compartía algunas de estas apreciaciones, lo cierto es que también daba importancia al hecho de que hubieran sido las mujeres de su familia quienes aceptaron a Olga y constituyeron la primera organización de mujeres que llevó adelante un proyecto productivo en la zona:

Campo Blanco fue la primera comunidad en trabajar por grupos. Por ella nos organizamos como grupo de mujeres y aprendimos a trabajar en grupo. Antes éramos de la casa. El primer proyecto que hubo fue de huerta y granja. Tuvi- mos huevos y gallinas. Era para el autoconsumo de las familias. Antes nadie tenía en cuenta a las mujeres, ninguna institución nos tenía en cuenta a nos- tras [entrevista grupal en casa de la madre de Nora, en Campo Blanco, el 22 de agosto de 2005].

Tal como dijo Nora, Campo Blanco fue la primera comunidad en formar un grupo de mujeres que reflexionó acerca de la división sexual del trabajo y los roles culturalmente asignados a hombres y mujeres, lo cual llevó a muchas de ellas a darse cuenta de la escasa atención que hasta ese entonces habían recibido por parte de los agentes de desarrollo. Para recibir un proyecto, el Programa Social Agropecuario, del que Olga era técnica, y el que daba el financiamiento, requería que se constituyera un grupo. Fue así como se formó el grupo, que quedó integrado por 15 mujeres de dos familias extensas y fue denominado La Esperanza. Según me contaron algunas de sus integrantes eligieron ese nombre porque expresaba sus expectativas de poder mejorar la situación en la que estaban las familias de la comunidad. Muchas de las mujeres de La Esperanza pertenecían a la familia de Nora y la gente se refería a ellas como “las López”, en tanto que a las del otro grupo familiar se las conocía como “las Graciano”.

Después de formar este grupo, las mujeres recibieron el primer proyec- to que llegó a su nombre a la comunidad: el de la granja. Poco tiempo des- pués se organizó el segundo grupo para recibir el siguiente proyecto: el de

la huerta. Ambos proyectos eran para el autoconsumo familiar. De acuerdo con lo que la gente comenta al respecto, éste fue el momento en el que “las cosas comenzaron a venir a nombre de las mujeres”.

Los proyectos propiciaron que las mujeres guaraníes empezaran a recibir invitaciones para participar en los Encuentros de Mujeres Indígenas y asistir a capacitaciones en temas como planificación familiar, violencia, derechos de la mujer y de los pueblos indígenas. Nora recordó el apoyo que las mujeres recibieron de la técnica para enfrentar los inconvenientes que se les presentaron cuando decidieron salir a capacitarse, impulsando con ello cambios en los roles de género y en el valor que se otorgaba a los conocimientos adquiridos en estos espacios:

Organizar a las mujeres fue difícil porque no estábamos acostumbradas a participar. Estábamos acostumbradas a estar en la casa, nadie salía sin pedirle permiso al marido. Si la mujer salía sin autorización, el marido podía pegarle. Al marido no le gustaba que participásemos porque decía que íbamos a chusmear [...] El grupo surge como una propuesta de trabajo de Olga. Después vinieron otras capacitaciones porque queríamos saber más. Nos comenzamos a interesar por el derecho de la mujer. Antes estábamos en la casa, no salíamos, ni hacíamos reuniones. El trabajo en la casa era barrer, cocinar, lavar. No sabíamos nada. Con Olga comenzamos a enterarnos de todo, de las capacitaciones, el derecho, el Papanicolaou. Después comenzamos a participar en el consejo [...] Yo me acuerdo que cuando una vez doña Olga vino a buscarme para ir a un encuentro de mujeres yo estaba muy mal porque él [refiriéndose a su esposo] me había pegado porque decía: “¿Qué tenés que hacer vos ahí? ¡Vos tenés que estar con tus hijos cuidándolos porque sos la madre!” Pero yo la tuve a Olga y ella me dio fuerza para salir [entrevista grupal en casa de la madre de Nora, en Campo Blanco, el 22 de agosto de 2005].

El interés que estas actividades despertaron en Nora la impulsó, en el año 2000, a formar parte del Taller de Memoria Étnica.<sup>20</sup> En el marco de las actividades del taller, el cual tenía como objetivo reflexionar y ampliar los conocimientos acerca de la historia, cultura e identidad indígena, Nora entrevistó a su madre acerca de su experiencia en la guerra del Chaco. Durante las presentaciones del Encuentro Zonal de Mujeres Indígenas realizado

<sup>20</sup> El taller estuvo integrado por mujeres de distintos pueblos y comunidades indígenas. Se efectuó desde 2002 y formó parte de las acciones de fortalecimiento del proyecto Capacitación de Mujeres Indígenas realizadas por el Componente de Atención a la Población Indígena y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

en la comunidad guaraní de Caraparí, en 2005, Nora se refirió a la importancia que tuvo haber podido recabar el testimonio de su madre y plasmarlo en uno de los libros que fueron publicados:

Tuvimos la oportunidad de rescatar la memoria étnica, eso es muy importante para que los nietos y los bisnietos conozcan su historia. El libro como documento es importante para que todas las generaciones conozcan a los pueblos indígenas. Yo le pedí a mi mamá que es una anciana que me contara la historia de cómo era antes. Pero ella no quería que la grabara. Entonces tuve que escribirlo en papel [7 de junio de 2005].

Nora estaba comprometida con las reflexiones acerca del pasado y de la situación actual de las mujeres y pueblos indígenas de la región. Pero su participación no era sólo a nivel zonal. Desde mediados de la década de los noventa se había involucrado junto con Olga en una organización nacional de mujeres indígenas, campesinas y técnicas rurales del país: el Centro de Promotores Rurales (Cepru, hoy Red Trama). Olga formaba parte de la organización de la zona norte del país, en calidad de técnica. Ese ámbito de organización, en el que se estableció realizar varias reuniones al año, fue para Nora un importante espacio de formación en relación con diversos contenidos (comercialización, género, derecho, salud, educación, tierras, etc.), y asimismo de reflexión acerca de distintas problemáticas rurales, entre éstas, las y de redes de contención y amistad entre mujeres indígenas y no indígenas. Además, como en la Coordinación de la organización estaba Edelmira Díaz,<sup>21</sup> la técnica del Programa Mujer Rural —dependiente de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos—, en las reuniones también se difundía información sobre los nuevos proyectos o programas dirigidos a mujeres rurales.

En el año 2000, las mujeres campesinas e indígenas que participaban en el Cepru fundaron su propia organización, a la cual llamaron Mujeres Campesinas Aborígenes de la Argentina (Mucaar), con la intención de independizarse de las técnicas. En el año 2010 Nora ya era una de las mujeres con más trayectoria dentro de la organización y gozaba del reconocimiento tanto de sus pares como de las técnicas. Fue gracias a ese reconocimiento que, según su propia versión, se le permitió invitar a otras mujeres indígenas a las

---

<sup>21</sup> El ingreso de Edelmira como coordinadora del programa estuvo vinculado con su formación juvenil, pues fue parte del movimiento rural católico y su participación política como dirigente sindical de las ligas agrarias. Ella nació en los alrededores de los cañaverales de un ingenio tucumano [entrevista realizada el 17 de mayo de 2010].

últimas reuniones de la organización (2008-2010).<sup>22</sup> Nora se tomó un tiempo para decidir y finalmente convocó a Susana y Francisca, quienes, como veremos más adelante, estaban participando activamente a nivel local en varias actividades promovidas por agentes de desarrollo, ocupando posiciones de liderazgo al interior de sus comunidades y realizando actividades impulsadas por las agencias de desarrollo.

En 2003, por conflictos surgidos durante la implementación de un proyecto comunitario, la familia de Nora abandonó la comunidad y se asentó en el pueblo de Aguaray, donde alquiló una casa. Fue allí donde aplicó el Plan Jefas<sup>23</sup> a través de la gestión de la técnica. A partir de entonces, Nora comenzó a efectuar distintas tareas para la Aretede, como trámites y solicitudes de presupuestos en relación con proyectos, convocatorias a actividades (viajes, capacitaciones y encuentros), pago de facturas, etc. De acuerdo con ella, su trabajo consistía en realizar tareas de secretaria, aunque también se dedicaba a hacer un seguimiento del estado en el que se encontraban los proyectos que se estaban llevando a cabo en la zona. Como parte de su trabajo, en 2005 “acompañó” la ejecución de proyectos de mejoramiento doméstico que recibieron las mujeres de una de las comunidades guaraníes del municipio. Esto implicaba compartir la experiencia adquirida en torno a los proyectos y aprovechar las conversaciones y cercanía con las mujeres para transmitirle a la técnica los problemas que se podrían presentar en el grupo. Otra de sus responsabilidades consistía en acercarse a la municipalidad para consultar sobre los avances de aquellos proyectos en los que ésta tenía injerencia. Nora percibía una retribución económica por realizar este trabajo.

Desde 2004 Nora había comenzado a prepararse para ser comunicadora de *La voz del pueblo indígena*, un programa de radio emitido por radio nacional desde 2001.<sup>24</sup> El programa, que había sido creado por la Aretede,

<sup>22</sup> Desde que conocí a Nora [2005] me acerqué en varias oportunidades al lugar donde se reunía la organización, en Buenos Aires. En el año 2010, Mucaar estaba constituido por 30 mujeres campesinas e indígenas de distintos lugares del país.

<sup>23</sup> El Plan Jefes y Jefas de Hogar Desempleados fue creado en el año 2002 por el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación y consiste en un subsidio de 150 pesos mensuales (37.5 dólares en 2010) otorgados a hombres y mujeres desempleados que tengan hijos menores de 18 años a su cargo. Originalmente el programa le exigía al beneficiario aportar una jornada laboral no menor a cuatro horas diarias ni mayor a seis. Las jornadas laborales eran organizadas por las entidades ejecutoras del programa, los municipios, por lo que los criterios podían ser diferentes para cada localidad.

<sup>24</sup> El programa se emitía los sábados por la mañana desde un estudio ubicado en la ciudad de Tartagal.



era conducido por hombres y mujeres que pertenecían a distintos pueblos indígenas de la zona. Nora asistió a un curso durante varios meses en la sede regional de la Universidad Nacional de Salta y, cuando estuvo lista, se integró al equipo de comunicadores del programa. Como corresponsal de las comunidades indígenas de los municipios de Aguaray y Pocitos,<sup>25</sup> su función era realizar entrevistas que luego eran transmitidas como parte de los contenidos informativos del programa. Esto fue lo que recordó Nora acerca de su incorporación al grupo que realizaba el programa radiofónico:

Yo no tenía la idea de participar en la radio. Mi trabajo era más de participar con mujeres de las comunidades que como comunicadora. Olga me animó a hacer el curso de capacitación para comunicadoras. La capacitación duró varios meses. Íbamos una vez por semana todos los jueves de 2 a 7 de la tarde. De acá íbamos varias: la Virginia; Liliana; de Capiazuty, Susana; y Aleida, que es mi amiga del Cruce, pero este año ella no pudo participar por su estudio [entrevista grupal en casa de la madre de Nora, en Campo Blanco, el 22 de agosto de 2005].

Después de varios años como “colaboradora” de *La voz del pueblo indígena*, Nora, junto a Susana Alcoba, una de sus compañeras en el curso de capacitación, empezó a transmitir su propio programa, al que eligieron llamar “Juntas compartiendo” y que forma parte de los contenidos de *La voz del pueblo indígena*, el cual se transmite en la FM. Según me contó, el programa estaba dirigido a las mujeres indígenas y abordaba temas relacionados con su salud y educación, a la vez que recuperaba las experiencias y conocimientos que algunos “antiguos” habían transmitido en sus testimonios para el libro del Taller de Memoria Étnica, además de otros provenientes de encuentros y capacitaciones.

Hacia 2003, paralelamente a su desempeño dentro de la Aretede, Nora comenzó a trabajar como voluntaria haciendo tareas de limpieza en la sede de Aguaray del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas Salta (IPPIS),<sup>26</sup> co-

<sup>25</sup> Expresión que utiliza la gente para referirse a la localidad de Salvador Mazza, frontera con Bolivia.

<sup>26</sup> El IPPIS se crea en el año 2000 por medio de la ley provincial N° 7121 con diversos objetivos, entre los que destaca el de “promover el desarrollo pleno del indígena y sus comunidades, fomentando su integración a la vida provincial y nacional” [Ley N° 7121, *Boletín Oficial*, 16061, 14 de diciembre del año 2000]. La presidencia del Instituto está compuesta por un consejo integrado por un presidente y ocho vocales con un mandato de dos años y, según establece la ley, debe rolarse entre los distintos pueblos que lo conforman.

nocida como “la Casa Central”. Ella solía decir que éste era el trabajo que tenía en la Casa Central, pero lo cierto es que también se desempeñaba como secretaria de uno de los representantes de la institución: atendía y registraba a las personas de las comunidades que llegaban hasta la Casa Central, recibía notificaciones, redactaba notas a máquina para presentar ante la municipalidad, informaba sobre los planes, etc. Así, no era extraño que por las mañanas se le encontrara sentada en la habitación que funcionaba como despacho del presidente y de uno de los delegados del Instituto. En aquel entonces Óscar Valdivieso<sup>27</sup> y Miguel Centeno ocupaban los cargos de presidente y delegado representante de la etnia chané, respectivamente, además de ser figuras vinculadas al justicialismo local.<sup>28</sup> Cuando, en 2005, hubo elecciones en el municipio, Valdivieso y Centeno se presentaron como candidatos de este partido a intendente y concejal, respectivamente. Ellos decidieron también postular a otra candidata, para lo cual convocaron a Nora, quien por su trayectoria de trabajo con las mujeres indígenas del Departamento, sin lugar a dudas era una propuesta interesante. Respecto a lo que la motivó a postularse, Nora me dijo:

Para mí era muy importante, por mis hijos también y porque desde ahí se pueden hacer cosas para las mujeres y para las comunidades. Eso era lo que me decían Centeno y Óscar: “Vos tenés tantos encuentros y capacitaciones, pero todo se queda ahí si no ocupas un cargo en la política”. Y ahora creo que es así. Es importante que las mujeres ocupemos puestos en la política. Ahí está el poder para decidir, distribuir y hacer las cosas para las mujeres. Ellos me decían que si ganaba podía armar la casa para las mujeres [entrevista en la Casa Central, Aguaray, el 20 de octubre de 2005].

Los resultados de las elecciones fueron favorables sólo para Centeno, quien fue electo como concejal, en parte gracias a que Nora colaboró en su campaña. Nora sabía que muchos de sus parientes no votaron por ella, lo cual no le sorprendió. Sin embargo, más que la falta de apoyo de sus parientes, le dolió la actitud de la técnica, quien, al contrario de lo que esperaba, no la apoyó públicamente durante su campaña. Nora recordaba sobre todo

<sup>27</sup> Valdivieso también se desempeñaba como uno de los delegados del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y como miembro del Concejo de Participación Indígena (CPI) en la provincia de Salta.

<sup>28</sup> En referencia al Partido Justicialista fundado por Juan Domingo Perón, quien fue tres veces presidente de la nación argentina (1946-1952; 1952-1958 y 1973-1977) y dio origen a un movimiento llamado Peronismo o Justicialismo.

una frase que por esos días había escuchado a Olga decir delante de un grupo de mujeres: “En los políticos no se puede confiar”.

A los pocos meses, por su trayectoria de participación en las actividades de desarrollo y dentro del Mucaar, Nora recibió una invitación para asistir al segundo Encuentro de la Red de Mujeres Rurales de América Latina y el Caribe (LAC)<sup>29</sup> organizado en la ciudad de Tlaxcala, México. Junto a Nora viajaría Mariela Rojas, del pueblo Wichí. Ellas se habían conocido cuando participaron en el Taller de Memoria Étnica y en varios Encuentros de mujeres indígenas. En el encuentro en México también participaría Olga, a quien la Red Trama había seleccionado como representante de las técnicas de la zona norte del país. Al volver del encuentro en México, en una de nuestras charlas, Nora destacó la importancia que había tenido el viaje para ella:

Uno aprende mucho en los encuentros sobre otras mujeres, sus experiencias, cómo sufren y cómo tienen los mismos problemas que una... La situación de las tierras, por ejemplo, o en qué problemas están afectadas las comunidades por las tierras. De eso se habló mucho en México. En el caso de los mapuches, ellas contaron que les dieron tierras pedregosas, no aptas para la siembra y para el pastoreo de animales. Escuché a mujeres de Bolivia, de la zona de Cochabamba, de Brasil, Perú y Venezuela, y ahí también hay problemas de tierras. Sobre eso conté en la radio [entrevista en su casa en el pueblo de Aguaray, el 20 de octubre de 2005].

Al regresar del encuentro en México, Nora percibió que Olga estaba extraña y distante. La primera evidencia de que algo andaba mal era que dejó de llamarla para los asuntos relacionados con la Aretede. Pero las cosas se agravaron aún más cuando, después de varias semanas sin tener noticias de Olga, se enteró de que le había dado su trabajo a una conocida suya. Nora nunca se explicó el porqué del distanciamiento de Olga, o al menos esto fue lo que me dijo. Sin embargo, para la técnica las cosas parecían estar bastantes más claras. Según me contó durante una conversación que mantuve con ella, la decisión de Nora de presentarse en una lista con “gente del IPPIS” iba en contra de la ideología de la Aretede. Según sus propias palabras:

---

<sup>29</sup> La organización Mucaar integra la red LAC.

Nora no tuvo un trabajo de organización de base para construir su figura. Ella formó parte de la lista justicialista porque a Centeno y a Valdivieso les convenía tenerla ahí. El trabajo que realizamos nosotras repudia el manejo del IPPIS. Por eso con Nora fue complicado. Trabaja con nosotras pero se presenta en el partido que está apoyado por el IPPIS. Por eso no la apoyamos en su candidatura. [...] A nosotras nos falta trabajar la conciencia social con los grupos [entrevista en la casa de Olga, en Aguaray, el 29 de octubre de 2005].

Olga era consciente de los vínculos entre la política partidaria y las comunidades y organizaciones indígenas, y al referirse a una “conciencia social” de lo que hablaba era de una conciencia política respecto de la posición de las mujeres indígenas en los partidos, pero no podía comprender el comportamiento de Nora. Hasta poco tiempo antes de ese suceso la sentían tan cercana que habían pensado incorporarla formalmente al equipo, junto con Leda, la otra fundadora de la Aretede. ¿Cómo —la escuché decir en voz alta— era posible que la hubiera abandonado cuando ella la había ayudado económicamente en varias oportunidades? ¿Por qué, si le había gestionado el plan, Nora había preferido trabajar en la limpieza de la Casa Central? Olga creía que la respuesta para todas estas preguntas podría ser que Nora acudía a la Casa por la información que circulaba acerca de los proyectos y los planes sociales. Esta explicación, sin embargo, no tenía demasiado peso para Olga, ya que, como me dijo, entre tener conocimientos y poder manejar proyectos para su comunidad existía una gran distancia.

Nora nunca volvió a realizar las tareas que antes cumplía para la Aretede. Sin embargo, sí continuó intensificando su vínculo con los dirigentes de la Casa Central. Contrariamente a lo que supuse, esto tampoco provocó un mayor distanciamiento entre ella y las técnicas de la Aretede. Pues si bien es cierto que frustró la idea de las técnicas de incorporarla a esta ONG, ello no significó que se desvincularan de ella. El hecho de que Nora continuara conduciendo su propio programa de radio y participando en los cursos de capacitación que promovía la organización lo demostraba.

#### *Francisca Mendoza: “luchar” por la comunidad*

Francisca Mendoza nació en 1950, en Peña Morada, donde desde el año 1998 se desempeña como *mburuvicha*,<sup>30</sup> que en guaraní significa cacique.

<sup>30</sup> Cuando Métraux (1935) realiza sus exploraciones por la región del Chaco registra que las mujeres chiriguano (hoy asumidas como guaraníes) raras veces se asumían como

Como muchos guaraníes que emigraron de Bolivia, Pascual, su padre, llegó para trabajar en los ingenios azucareros y terminó asentándose definitivamente en la zona. Pascual trabajaba como estibador en el ingenio La Esperanza desde mayo hasta noviembre. Una vez que terminaba la cosecha regresaba a su comunidad en Bolivia, en donde tenía tres mujeres y varios hijos. Esto continuó hasta que, en 1934, el ejército argentino aumentó los controles migratorios por la guerra del Chaco, obligándolo a instalarse en la comunidad de Peña Morada, lugar donde tenía varios parientes.

En la comunidad Pascual conoció a Rita, quien había llegado allí debido a que el conflicto que se desató entre Bolivia y Paraguay, en el cual su marido murió en combate, la obligó a emprender el largo viaje a pie hacia la Argentina acompañada de su hijo Ovideo Santos, quien afortunadamente sobrevivió. Pascual y Rita tuvieron dos hijas: Felisa y Francisca. Durante los meses del año en los que la familia no se trasladaba a los ingenios, Pascual se desempeñaba como “consejero” de la comunidad. Esto quiere decir que actuaba como organizador y coordinador de las tareas comunitarias: la construcción de viviendas, el trabajo en los cercos —de parcelas de tierras destinadas a la siembra— y la celebración del *arete*, una fiesta muy importante para el pueblo guaraní que se celebra para agradecer la cosecha de maíz. Además, actuaba como conciliador en casos de conflictos entre familias. Según Francisca, la experiencia de liderazgo comunitario que su padre logró transmitirle se volvió sumamente significativa en el momento en que ella empezó a desempeñarse como cacique.

Francisca vivía a tan sólo un kilómetro de distancia de Campo Blanco, la comunidad en la que residía Andrés Cuéllar, quien se convirtió en su esposo. Empero, de acuerdo con los recuerdos que Francisca guardaba de la época en la que se conocieron, ellos habían comenzado a tratarse cuando sus respectivos padres empezaron a trabajar en el ingenio La Esperanza. Francisca y Andrés pasaron muchos años juntos y tuvieron 13 hijos. En las épocas en las que él no conseguía trabajo como soldador de cañería en las empresas petroleras de la zona, ambos se dedicaban a confeccionar y comercializar muebles y canastos de liana, bejuco, caña hueca y sauce, entre muchas otras artesanías. En 1995, la muerte de Andrés tomó por sorpresa a Francisca.

---

*tubisas* regionales o caciques. Una observación similar es la que realiza Giannechini [1996 (1898)] cuando apunta que la única mención de una mujer ocupando una posición de liderazgo tuvo que ver con la hermana de un *tubisa* regional ante la falta de herederos directos.

En los años en que Andrés vivía, ella y otros miembros de la comunidad habían empezado a relacionarse con gente involucrada en el desarrollo. El “ingeniero Sasatelli” de la Asociación para el Desarrollo (ADE) había conseguido interesar a la Agencia de Cooperación Alemana (GTZ) para que financiara un proyecto de forestación y cercado perimetral de 14 hectáreas comunitarias. Y fue a través de Olga, la técnica del PSA, Francisca y otras mujeres que realizaban artesanías que fueron invitadas a participar en encuentros y ferias de pequeños productores organizados por el programa.

Pero si bien Francisca reconocía estos primeros contactos y acciones, consideraba que la comunidad estaba estancada en el atraso y la falta de progreso. Un ejemplo de esto era que la gente tenía que acarrear agua y lavar su ropa en el río porque no había cañerías. Para Francisca y muchos otros de mis interlocutores esto se debía a que el cacique no estaba desempeñando correctamente sus tareas. Lo anterior llevó a que, en 1998, los miembros de la comunidad la eligieran como la nueva *mburuwicha*.

Uno de sus principales objetivos desde que asumió el cargo fue el de mejorar las condiciones de vida de la gente de su comunidad. Al recordar las primeras acciones que realizó para alcanzarlos, expresó:

Quando asumí lo primero que hice fue invitar a un diputado y al intendente para que conocieran nuestros problemas y vinieran a solucionarlos. Ahí también fue que vino doña Olga y que comenzó a trabajar con nosotros. Hasta el ingeniero de la Tecpetrol<sup>31</sup> se acuerda que cuando llegó acá todo era monte.

El uso del término “monte” tiene una connotación en la cual vale la pena detenerse. Esta palabra se utiliza para referirse a un paisaje donde “todo es naturaleza”, pero la cacique la utiliza para referirse a lo contrario, es decir, al “no monte”, o a lo que, siguiendo a Ingold, podríamos llamar “un paisaje de desarrollo”, aludiendo a un nuevo paisaje en el que se pueden reconocer casas y construcciones de concreto (y no de adobe y paja), baños (en lugar de pozos), huertas alambradas, cañerías y tendido eléctrico.

El hecho de que en Caraparí, una comunidad guaraní vecina, se hubieran construido baños a través del financiamiento del Programa de Desarrollo Social en Áreas Fronterizas del Noroeste y Noreste (Prosofa), y que

<sup>31</sup> Tecpetrol es una compañía energética argentina que se dedica a la exploración y producción de petróleo y gas, y al transporte y distribución de gas y electricidad. Pertenece a Techint, el grupo empresarial italo-argentino. Tecpetrol cuenta con ingenieros que además de distribuir semillas brindan asesoramiento técnico en las huertas.

los grupos de mujeres de Campo Blanco tuvieran sus proyectos de huerta y granja, le demostraban a Francisca que era posible hacer lo que se proponía. Al poco tiempo de haber asumido su cargo consiguió que la municipalidad instalara las cañerías y que la empresa Tecpetrol construyera dos aulas. Si bien acceder al agua fue central, su proyecto más importante fue conseguir contar con una escuela propia (jardín y primaria) en la comunidad. Esto suponía dos cosas: por un lado, obtener el financiamiento para construir un lugar apto para el dictado de las clases y, por el otro, conseguir el aval de la directora de la escuela rural de Tobantirenda, de quien pasaría a depender el “anexo”.

Para Francisca, como para muchas otras madres de la comunidad, era importante que los chicos terminaran sus estudios. Sin embargo, sabían los obstáculos que sus hijos tenían que enfrentar diariamente, los cuales a menudo los obligaban a abandonar la escuela, tal como, según me dijo, les sucedió a sus 13 hijos, de los cuales ninguno terminó la primaria. Entre las dificultades más comunes estaba el hecho de que para llegar a la escuela los chicos tenían que caminar solos por el monte exponiéndose diariamente a distintos peligros, desde encontrarse en el camino con “bagalleros” y “pasadores” armados, hasta adquirir enfermedades por no utilizar el calzado y la ropa adecuada para salir durante la época de lluvias y, sobre todo, enfrentarse a la discriminación por parte de sus compañeros y maestros de escuela. Francisca se explayó sobre este tema cuando me contó que lo más difícil del proyecto había sido convencer a la directora de Tobantirenda de la necesidad de construir un anexo para la comunidad de Peña Morada, pues ella consideraba que no tenía sentido pedirlo, ya que el establecimiento educativo que ella dirigía estaba a un kilómetro de distancia. Una de las madres de la comunidad me contó:

La cacique salió mucho a luchar para que nos dieran el anexo en la comunidad. Antes los chicos venían caminando desde Tobantirenda, por el camino de las vías del tren andaban. Tenían que sufrir por el frío de las mañanas, atravesar las víboras del camino y si llovía andar con los calzados mojados o no ir a la escuela al otro día. Porque sólo tienen dos pares de calzados [...] En la escuela de Tobantirenda discriminaban a nuestros chicos, nos les daban los útiles que conseguían o no compartían la merienda con ellos. Por eso fue importante el anexo para nosotras. Acá con la ropita que tengas, con las chinelitas, pueden ir así nomás a la escuela. Además todos se conocen porque son familia y ellos no se avergüenzan de venir con lo que tienen. En cambio allá sí se avergüenzan por lo que dicen [entrevista grupal con las mujeres del comedor de la escuela de Peña Morada realizada el 7 de noviembre de 2005].

Francisca había conversado con la técnica acerca del proyecto de la escuela para saber si había posibilidades de conseguir financiamiento. Pero el PSA no disponía de fondos para ese tipo de obra. No obstante, la solución vino de la mano de otro programa que casualmente se implementó en la zona. Cuando la técnica se enteró de la existencia del Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) se acercó a la comunidad para elaborar la propuesta con miras a conseguir financiamiento.

El proyecto del salón (2000-2003) fue financiado por el programa pero, según mis interlocutores, fue gracias al esfuerzo y trabajo voluntario por lo que en la actualidad los chicos de la comunidad cuentan con un espacio para estudiar y un lugar en el que todos los días reciben un plato de comida. Actualmente el salón funciona como escuela anexo y por las tardes como “aula satélite”. Entre las personas que asistían diariamente estaban Francisca y muchas otras mujeres mayores que no habían terminado sus estudios.

La preocupación de Francisca por el bienestar de su comunidad no se limitó a conseguir que se construyera el salón y se inaugurara la escuela anexo. Quería que todos los chicos tuvieran garantizado al menos un plato diario de comida, pero para eso necesitaba que las madres que contaban con la experiencia de haber formado una olla popular colaboraran con ella trabajando sin remuneración.<sup>32</sup> Después de conseguir que todas se comprometieran con la actividad, la cacique se volvió a presentar ante la directora de la escuela de Tobantirenda llevándole su nueva propuesta de armar un comedor. De esta manera Francisca buscó conseguir el apoyo de la directora, de quien dependería el envío de alimentos hacia el comedor de la comunidad.

En 2004, cuando la escuela y el comedor estaban en pleno funcionamiento, Francisca consiguió, a través de la gestión de Olga, cinco Planes de Jefas para las mujeres que trabajaban en la limpieza y la cocina. Según me dijo Francisca, para que las cocineras no tuvieran que ocuparse de buscar la leña, se solicitó un “plan” para que un hombre realizara esta tarea. Para ella era importante encontrar la manera de que las mujeres contribuyeran económicamente con sus familias, ya que, como me dijo, “eran muchas las personas que estaban desempleadas”. Preocupada por la situación en la que se encontraba la gente de su comunidad, Francisca consideró que

<sup>32</sup> Durante un tiempo varias mujeres de la comunidad cocinaron por turnos, en sus propias casas, para alimentar a los ancianos, embarazadas y niños. Para esta actividad las mujeres consiguieron que el municipio les donara la “mercadería” (arroz, fideos, aceite, azúcar y harina, etc.).



una huerta les podría ayudar, ya que conocía la experiencia del grupo de mujeres de Campo Blanco y sabía que las huertas en ese lugar habían producido lo suficiente para abastecer al comedor y alimentar a varias familias. Además, consideraba que existía la posibilidad de que salieran a vender los productos al pueblo. Ahora bien, como se requería comprar las herramientas indispensables para cercar la huerta con alambre (palas, azada, rastrillo, guantes, manguera, carretilla, etc.), fue necesario armar un proyecto. Igual que en Campo Blanco, fue Olga quien hizo tal encomienda. El proyecto recibió el financiamiento del PSA y la asistencia técnica del programa Prohuerta del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA).<sup>33</sup>

Durante todos estos años de proyectos muchas mujeres guaraníes de Peña Morada, al igual que las de Campo Blanco, habían asistido a Encuentros de Mujeres Indígenas, a capacitaciones y al Taller de Memoria Étnica. A Francisca le interesaban todas estas actividades, pero sentía una especial atracción por los encuentros. Al menos esto fue lo que interpreté cuando, estando en su casa, la vi partir dos veces en una misma semana para asistir a dos de ellos. Francisca reflexionó acerca de la importancia de los encuentros cuando fue invitada al programa de radio *La voz del pueblo indígena* para dar su visión acerca de la Precumbre de Pueblos Indígenas que se realizó entre el 28 y el 30 de noviembre de 2005 en la ciudad de Buenos Aires. Esto fue lo que contó acerca de los temas que allí se trataron:

Participé en el Taller sobre idioma (lengua) y se vio cómo podíamos recuperarlo. Nosotros contamos que lo estamos perdiendo. Yo hablé en idioma [en este caso guaraní] y otra mujer traducía. Había gente de todos los países. En Canadá están muy avanzados. Hasta decían que ellos no dejaban entrar a gente para hacer informes sobre nuestra historia. Decían que nosotros debíamos recogerla y mandarla a editar nosotros mismos. En Perú también están muy avanzados en la recuperación del idioma y la comida. Eso me enteré cuando estuve en el encuentro de Jujuy la semana anterior a irme a la Cumbre [entrevista en la casa de Francisca, en Peña Morada, junto con otros miembros de su familia, el 2 de noviembre de 2005].

Debido a su rol de cacique, Francisca estaba involucrada y comprometida con varias de las actividades promovidas por la Aretede. Pues, tal como

<sup>33</sup> El Prohuerta actúa en la zona desde mediados de la década del noventa y —como su nombre lo indica— realiza acciones orientadas a la “promoción de huertas”, en su mayoría entrega de insumos y asistencia técnica. Los técnicos, en su mayoría ingenieros agrónomos, que trabajan en este programa son del INTA, pero el programa es financiado por el Ministerio de Desarrollo Social.

me dijo, a ella le interesaba, igual que a las técnicas, que “las mujeres indígenas fueran escuchadas”. De los intercambios entre mujeres y técnicas en distintos espacios surgió la idea de construir un “centro” comunitario para todos los pueblos indígenas de la zona. Para las mujeres indígenas era importante contar con un centro, también llamado “casa refugio” o “casa de las mujeres”, ya que, como manifestaron en los encuentros, necesitaban un espacio que funcionara como albergue, es decir, un lugar en el cual se pudieran refugiar, por ejemplo, cuando tenían que pasar varios días en el pueblo porque tenían a un familiar internado en el hospital. Y, fundamentalmente, un espacio que pudiera funcionar como un lugar de reunión para todas aquellas personas que integraban el grupo del Taller de Memoria Étnica y el programa de radio. Por su trayectoria como “delegada zonal” del PSA, Francisca fue la persona que viajó a la capital provincial a presentar el proyecto de la casa de las mujeres. Ella relata, con satisfacción, el interés que el ingeniero, el técnico de quien dependía el financiamiento, mostró en el proyecto y en los temas de los que se habló durante la reunión de presentación:

Viajé a Salta (capital) para presentarle a un ingeniero el proyecto de la casa de las mujeres y desde el primer momento el proyecto le gustó al ingeniero. La casa se va a hacer con la última plata que queda del PSA que está cerrando [...] Viajé para decir para qué es el salón, para qué lo queremos las mujeres, para qué sirve. Que es para la gente que viene enferma desde el Chaco y para que se queden ahí mientras la atienden en el hospital [entrevista en la casa de Francisca, en Peña Morada, el 16 de noviembre de 2006].

Para Leda, la otra técnica de la Aretede, la presentación fue todo un éxito, pero lo atribuyó más a la posición de la mburuvicha que a la organización:

A Francisca se la conoce por todos lados, la reconocen por todos lados, las instituciones la reconocen. Ella viajó y tiene un lugar de reconocimiento y de respeto. A ella la respetan como dirigente en la zona. Es respetada acá y afuera.

Olga tenía una opinión similar sobre Francisca, a quien solía referirse como una mujer que hacía todo por su comunidad.

Mientras la obra avanzaba las mujeres indígenas fueron debatiendo el nombre que le darían al centro. Al final decidieron llamarlo “Litania Prado” en homenaje a la artista plástica wichí, recientemente fallecida, que había compartido su experiencia con las mujeres del Taller de Memoria Étnica

y había ilustrado los libros surgidos en ese marco. El centro se construyó en un terreno donado por la municipalidad de Tartagal.

En los años siguientes Francisca sumó a sus actividades vinculadas a los encuentros y capacitaciones su desempeño como delegada zonal<sup>34</sup> del Foro de la Mesa Ejecutiva de la Subsecretaría de Agricultura Familiar<sup>35</sup> (2008). A partir de entonces, como me contó, empezó a viajar periódicamente a la capital salteña para participar en las mesas de negociación donde se debaten los proyectos y respectivos presupuestos de los departamentos de toda la provincia. Según me comentó, a través de su participación ella tenía injerencia en los proyectos que eran avalados y en las actividades que eran promovidas y financiadas. De esta forma Francisca extendía su participación hacia nuevos espacios extracomunitarios.

### *Susana Alcoba: tres generaciones de líderes*

Susana Alcoba nació en 1981, en la comunidad guaraní-chané de Capiazuty,<sup>36</sup> donde desde 2007 asumió el rol de “presidenta”. Cuando tenía 12 años, Susana perdió a su madre, Irene Caballero, y a partir de entonces pasó a ocuparse de sus hermanos mientras su padre salía a trabajar. La madre de Susana era maestra de la escuela y, al observar que los chicos de la comunidad no hablaban el “idioma”, comenzó a formarse como maestra bilingüe. Esto implicó viajar en varias ocasiones a Bolivia para capacitarse en los talleres organizados por la Asamblea del Pueblo Guaraní, una organización indígena que se creó en 1987. La escuela y la capilla fueron los espacios desde los cuales Irene fue desarrollando, junto a su abuela, una serie de actividades dirigidas hacia su comunidad.

Laura, la abuela de Irene y bisabuela de Susana, había llegado a la zona escapando de Santa Rosa de Cuevo<sup>37</sup> durante la guerra del Chaco. Como muchos otros guaraníes que encontraban protección en la figura de los franciscanos, Laura solicitó al convento de Salta el envío de un cura para

<sup>34</sup> Se trata de un cargo que no es remunerado. Según me explicaron, son un total de 30 delegados.

<sup>35</sup> La Subsecretaría seguía manejando los proyectos del PSA-Proinder.

<sup>36</sup> Esta comunidad suele ser identificada hacia afuera como chané. Sin embargo, la gente que allí reside considera que está compuesta por unas pocas familias chané y una mayoría guaraní.

<sup>37</sup> Esta misión franciscana era dependiente del Colegio Propaganda FIDE de Potosí y fue suprimida en el último decreto de secularización de 1948. El decreto convirtió a las últimas misiones que quedaban en parroquias dependientes del vicariato del Chaco [Pifarré, 1989].

fundar una misión. Mientras esperaba una respuesta<sup>38</sup> convocó a la gente, debajo de un algarrobo para comenzar a organizar el trabajo comunitario. Sobre esto Susana me dijo:

A Laura la respetaba mucho la gente. Ella fue la primera luchadora del tema tierra que tuvimos. Peleó por el tema de las tierras y la escuela. Laura fue quien pidió la escuela. Ella peleó mucho y organizó con sus hijos la lucha por esta tierra. La primera mujer cacique fue Laura Castro [entrevista en la casa de Susana, en Capiazuty, el 12 de noviembre de 2010].

La preocupación por conseguir el bienestar de la gente de su comunidad, entendido como contar con un espacio de tierra en donde las personas se pudieran desarrollar como seres humanos y de acuerdo con sus propias costumbres sin ser discriminadas; poder acceder a una educación y no ser maltratadas por los hacendados vecinos, valiéndose de diversos medios, como la protección de los franciscanos, fue y es una cuestión fundamental para varios miembros de la familia de Susana.

Susana comienza su trabajo en la comunidad a mediados de la década de los noventa, cuando se incorpora al “grupo de jóvenes” de la capilla. Este grupo se encargaba de llevar adelante una serie de ceremonias (bautismos, catequesis, oraciones de novenas, etc.) y fiestas religiosas consideradas muy importantes para la gente, tal como la de Santa Rosa, la patrona de la comunidad. Una de las preocupaciones de los jóvenes era la de tener algo para ofrecerle (empanadas, tamales y gaseosa o una chocolatada) a los miembros de la comunidad que participaban en la celebración. Por eso no era extraño verlos organizando bailes, rifas, loterías y bingos, o preparando comida para vender con la intención de recaudar dinero. Susana se refirió al valor que tuvo esta experiencia en su trayectoria cuando me contó que una vez al año salían en misiones con el grupo de jóvenes y que esto le había permitido tener un primer acercamiento y conocer la realidad de las comunidades del Departamento.

Mientras cursaba sus estudios en el Bachillerato Salteño para Adultos en el año 2002, Susana fue invitada a unirse a un grupo de trabajo integrado por personas que eran familiares. Lo que le propusieron fue sembrar maíz para vender en los negocios (pequeños almacenes y verdulerías del pueblo). Susana aceptó la propuesta y a los pocos días consiguió que su padre les cediera algunas hectáreas de su cerco. Pero todavía faltaba lo más

<sup>38</sup> En 1968 reciben al padre italiano Celso Testa.

importante para poder comenzar: el alambre y las herramientas. Ésta era la situación en la que estaban, según me contó Susana, cuando a través de su prima conoció a Olga,<sup>39</sup> quien —a partir de su relación con un criollo vinculado al justicialismo— asistía todos los lunes a la comunidad para reunirse con un grupo de mujeres. Durante esos encuentros las mujeres conversaban acerca de distintos temas, como la autoestima, la violencia, el rol de la mujer en la casa y con los chicos, etc., pero fundamentalmente analizaban distintas cuestiones relacionadas con la construcción de una huerta de mujeres<sup>40</sup> que sería financiada por el PSA. Decidieron tener su propia huerta porque sabían que los hombres ya tenían una que había sido financiada por el Prohuerta. Esto fue lo que llevó a la prima de Susana a sugerirle que la persona indicada para plantearle su iniciativa era Olga, quien tenía relación con el tipo de emprendimientos productivos que financiaba el programa. Así recordaba Susana lo que hicieron cuando recibieron el financiamiento:

Olga consiguió que nos dieran 200 pesos para cada uno de los integrantes. Los primeros 200 pesos los utilizamos para comprar alambre. Yo me encargué de las compras, ofrecía los productos en los negocios, administraba los gastos y rendía las cuentas. Los hombres trabajaban en el cerco. Después mi tío consiguió trabajo en una empresa y otro primo nuestro lo reemplazó<sup>41</sup> [conversación cuando el colectivo iba en camino al Pocitos boliviano a donde nos dirigíamos a comprar regalos para obsequiarles a los niños que asistirían a la capilla por la fiesta de San Roque el 30 de agosto de 2005].

Paralelamente al desarrollo de diferentes proyectos y de las reuniones donde se trataban los temas antes referidos, las mujeres de la comunidad que estaban involucradas en estas actividades comenzaron a recibir invitaciones para participar en los encuentros de mujeres y asistir a las capacitaciones. Susana comenta al respecto:

Después que la conocí a Olga, ella me avisó de las reuniones y me gustó salir y escuchar otras cosas. Hacer capacitaciones de mujeres y cuando se convoca-

<sup>39</sup> Según me relataron mis interlocutores, los inicios de Olga en Capiazuty están relacionados con la figura de Fernández, un criollo que la conocía por su militancia en el Partido Justicialista.

<sup>40</sup> De acuerdo con lo que me comentaron las mujeres, se inspiraron en una huerta que tenían los hombres que habían recibido financiamiento y asistencia técnica del Prohuerta.

<sup>41</sup> En el año 2004 el grupo recibió su segundo financiamiento, que fue de 3 750 pesos.

ba a asamblea yo iba, me presentaba y contaba de las reuniones en que había participado.

Susana tenía ganas de seguir estudiando cuando, en 2004, surgió la posibilidad de incorporarse al grupo de personas que comenzarían a capacitarse como comunicadoras para integrarse al programa de radio *La voz del pueblo indígena*. Varios jóvenes de su comunidad se habían anotado en el curso, pero con el correr de los meses la mayoría había dejado de asistir. En una ocasión en que conversamos le pregunté qué temas se habían tratado y ella me contestó que había aprendido “qué era una noticia”, “qué era un reportaje” y “qué era una entrevista”, también en qué consiste un programa de radio, qué tipo de contenidos y fuentes se pueden utilizar, qué es una cortina, cómo presentar un tema, etc. Después de la capacitación Susana comenzó a realizar “entrevistas” por los “parajes”,<sup>42</sup> las cuales se fueron transmitiendo los sábados. En una ocasión en que la acompañé a la radio me habló de lo importante que era para ella la actividad de comunicadora. Al respecto me dijo lo siguiente: “La radio es un espacio para hablar sobre los distintos problemas de los parajes. Y para mí es también un lugar adonde transmitir las experiencias de los encuentros”.

El interés que despertó en Susana esta actividad la llevó, en 2010, a armar un programa de radio propio junto con su compañera Nora .

Que Susana se involucrara en esta serie de actividades promovidas por la Aretede no supuso que abandonara las tareas que realizaba en la comunidad. De hecho, del rol que tenía en la capilla, Susana pasó, en 2005, a asumir el de fiscalizadora del Consejo Comunitario,<sup>43</sup> una forma de autogobierno que se había gestado a partir de las reformas legales que supusieron un reconocimiento por parte del Estado. Según mis interlocutores, éste era el órgano responsable, entre otras cosas, de que la gente viviera en mejores condiciones. Susana hizo referencia a los objetivos que movilizaban al consejo cuando me contó que se organizaban para conseguir fuentes de trabajo, reclamar el título de las tierras, y obtener fondos para mejorar el

<sup>42</sup> Expresión utilizada por los guaraníes para referirse a los lugares donde están asentados.

<sup>43</sup> El Consejo se constituye de acuerdo con las normas tradicionales volcadas en un estatuto realizado por cada comunidad. Esto explica que en algunas comunidades se reconozca el consejo de ancianos como autoridad y en otras no. Las autoridades que lo constituyen son elegidas por la asamblea comunitaria y es a ésta a quien la gente sigue invocando como máxima autoridad, ya que las autoridades tendrían que hacer cumplir aquello que la asamblea decide para su pueblo sin importar el asunto de que se trate. Entre las autoridades, que son elegidas en la *asamblea*, se encuentra el cacique, el presidente, el secretario, el tesorero, el fiscal, los vocales, etcétera.

estado de la escuela y del comedor infantil. Tanto para Susana como para muchas de las otras mujeres de la comunidad era importante formar parte del Consejo Comunitario. Susana recordaba especialmente el estímulo que recibieron por parte de la técnica: “Ella nos decía que teníamos que participar en asamblea y ocupar cargos en el Consejo”. El valor que tenía para la técnica que las mujeres integraran el Consejo quedó expresado cuando, anticipándose a lo que efectivamente ocurrió en 2009, me dijo: “Susana será la próxima presidenta de la comunidad”.

Por su participación en las actividades vinculadas al desarrollo Susana fue elegida como “delegada zonal” de la unidad provincial de la delegación de Salta de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Según me contó, durante los dos años en que fue delegada su tarea consistió en “presentar” los proyectos elaborados por las técnicas de la Aretede ante las personas que los evaluaban. Una vez que terminaron sus dos años de mandato Susana volvió a ser elegida, aunque esta vez para desempeñar el cargo de delegada provincial en la mesa del foro.<sup>44</sup> Su misión era conocer los proyectos que se estaban impulsando en su zona y, fundamentalmente, evaluarlos. A la importancia del rol que desempeñaba hizo referencia cuando me contó que ella “defendía los proyectos que presentaban Olga y Leda para las comunidades”. Pero además de los proyectos, ella consideró como un logro significativo el haber conseguido que la Subsecretaría aceptara que fuera gente de las comunidades indígenas y campesinas<sup>45</sup> la que trabajara con los productores beneficiarios del programa, una labor remunerada que antes había recaído en las técnicas del programa.

En el marco de las actividades de la radio, en 2009, Susana viajó junto con varios comunicadores y las fundadoras de la Aretede al sur de Bolivia. El propósito del viaje era recorrer algunos sitios significativos a los que se había hecho referencia en los testimonios de los libros del Taller de

<sup>44</sup> En el año 2008, junto al cambio que trajo aparejado el que la SAGPYA se convirtiera en un Ministerio, la “mesa de la unidad provincial” pasó a llamarse “mesa del foro”. Los delegados provinciales titulares que eligen los proyectos que serán financiados son seis. Cuatro pertenecen a pueblos indígenas y los otros a pueblos campesinos. Los integrantes del foro, junto con los miembros de la Delegación Provincial y un funcionario de la provincia de Salta, son los responsables de la evaluación de los proyectos. Los que presentan los proyectos son los delegados zonales.

<sup>45</sup> En el marco del programa estas personas recibieron el nombre de “registradores”. Su tarea consistía en visitar a las “familias beneficiarias” y registrar una serie de datos, tales como cuántas personas se beneficiaron con el subsidio, qué tipo de producción realizan, calcular costos de producción y las ganancias, etcétera.

Memoria Étnica, asistir a la conmemoración de Kuruyuki<sup>46</sup> y conocer a las personas que integraban los proyectos de FM indígena de la Asamblea del Pueblo Guaraní y Teko Guaraní, una organización dedicada a temas de comunicación:

El interés por la historia que esta experiencia despertó en Susana la llevó a asistir a un curso de descolonización para maestros bilingües y comunicadores indígenas impartido por una de las técnicas de la Aretede. El objetivo del curso era reflexionar y ampliar los conocimientos acerca de ciertos acontecimientos históricos protagonizados por los pueblos indígenas de la zona: “matanzas de guerreros”, “masacres”, “la campaña de Victorica”,<sup>47</sup> etc. Según recordó Susana, estos eventos habían sido contextualizados utilizando mapas y líneas de tiempo. Para los maestros bilingües el curso había sido un gran aporte en términos de material didáctico. Ahora bien, ¿cómo percibía Susana los contenidos del curso? Lo que le produjo haber conocido y reflexionado sobre ciertos hechos del pasado, según me contó, fue lo siguiente:

Al leer te da bronca o rabia que a los grandes, Belgrano y San Martín, con la masacre que hicieron se les hace actos y están en billetes, y cómo no se defiende ni honra a los guerreros indígenas y sólo se festeja el día de la raza. Deberíamos hacer otra cosa para el día de la raza. Te da rabia leer cosas escritas por frailes de gente que se tiraba al abismo porque venían soldados, o porque se ponía veneno en la chicha para que tomara el guaraní durante la Campaña de Victorica. Eso de la chicha se hizo porque el guaraní no quería entregar el territorio y sus animales ni los guerreros, y eso fue en el Chaco. En General Belgrano en Chuquisaca se hizo un pacto de paz con los guaraníes. Eso no sabía nada yo y nos enteramos con lo que Leda nos contaba. Son cosas que uno quizá prefiere no saberlo por la vergüenza y la rabia que le da saber lo que hizo Sarmiento o los próceres. Son cosas que todavía no se dicen pero que sí nos organizamos... Hay muchas cosas de la historia que no se habla y de otras que sí, como es la de los próceres [entrevista durante su horario laboral como celadora en la Escuela de la Familia Agrícola, en Capiazuty, el 16 de febrero de 2010].

<sup>46</sup> El 28 de enero es una fecha muy significativa para el pueblo guaraní, ya que es cuando se conmemora la última batalla (1892) entre los guaraníes y los españoles.

<sup>47</sup> En 1884 el territorio fronterizo denominado Gran Chaco y los pueblos indígenas allí asentados fueron el objetivo de la campaña militar encabezada por el general Benjamín Victorica (ministro de Guerra y de Marina), según lo dispuesto por el presidente Julio Argentino Roca.



Susana participó en las actividades promovidas por la Aretede al mismo tiempo que se desarrollaba dentro del IPPIS, en donde en 2009 actuó como vocal y en 2011 como vicepresidenta. Susana conocía las críticas que hacían las fundadoras de la Aretede al IPPIS pero, desde su punto de vista, era importante ocupar esos otros espacios a los que, a diferencia de lo que sucedía en Aguaray y el Departamento San Martín, las mujeres indígenas raramente llegaban.

#### REFLEXIONES FINALES

En las trayectorias de las tres mujeres indígenas es posible reconocer una serie de elementos en común, o al menos un punto en donde sus historias confluyen. En principio, las tres han participado en varias de las actividades promovidas por las técnicas de la Aretede. Esas experiencias han sido muy significativas para ellas. Si para Francisca esa participación fue esencial para posicionarse en la comunidad, Nora y Susana la valoran en relación con el papel que desempeñaban dentro de una organización de mujeres y campesinas, con el rol de comunicadoras en el programa de radio y con su búsqueda de posicionamiento político, en un caso dentro del Instituto Indigenista provincial y, en el otro, en el mismo instituto pero a nivel municipal.

Pero si las mujeres apreciaron las experiencias y conocimientos acerca de su historia y cultura en función de sus propios intereses, también lo hicieron en relación con las reivindicaciones de los pueblos indígenas del Departamento. Es decir, para ellas muchas de esas actividades les permitieron hacer visible la situación de los pueblos de la zona: el avance de la frontera agrícola, los conflictos con empresas por los recursos naturales (gas y petróleo) y las crecientes expulsiones, desalojos y desmontes de sus tierras. De esto se puede concluir que, si bien, como intenté mostrar, el compromiso y la presencia de mujeres guaraníes en las luchas de sus pueblos y comunidades no eran nuevos, lo cierto es que en las últimas décadas ellas han empezado a abrirse camino y ganar espacios de poder y de participación propios, tales como los encuentros y las organizaciones de mujeres indígenas. Valladares de la Cruz hace una observación similar [2004] cuando se refiere a los caminos que están transitando las mujeres indígenas mexicanas, los espacios de poder a los que han accedido y al hecho de que se trata de diversas formas de poder. Una reflexión que se desprende de este análisis es el papel fundamental que desempeñan algunas organizaciones no gubernamentales en hacer visibles a los pueblos indígenas y campesinos

de la zona, y en este caso particular, en impulsar un proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas.

Estos espacios organizativos en los que las mujeres están participando se presentan como instrumentos desde los cuales es posible promover cambios colectivos y buscar mejoras para otras mujeres, así como para sus familias, comunidades y pueblos. Los espacios de organización, ya sea indígena o campesina, o incluso los vinculados con el desarrollo, son además percibidos por las mujeres guaraníes como espacios de formación e intercambio de conocimientos y experiencias. Ha sido en esos espacios, como señalaron varias de ellas, donde han perdido la timidez y ganado la suficiente confianza incluso para retomar sus estudios o involucrarse activamente en la política y asuntos comunitarios, o bien, para participar en proyectos y políticas de desarrollo. También en estos espacios las mujeres han reconocido la existencia de problemas globales y compartidos por mujeres de distintos pueblos indígenas, como los relacionados con la tierra y la explotación de recursos naturales y en los que, más allá de las particularidades de cada caso, todos tienen en común que los Estados latinoamericanos no los están solucionando. Ninguna de estas formas de participación ha resultado fácil para las mujeres guaraníes, quienes han tenido que ir en contra de la serie de roles que su cultura les asignaba. Esta misma situación puede observarse en muchos otros contextos latinoamericanos en los que las voces de las mujeres indígenas han sido escasamente atendidas, quedando relegadas de los ámbitos de participación.

Otra de las conclusiones que se desprenden de este análisis es el impacto positivo que han tenido diversos procesos organizativos, lo cual ha conllevado a un aumento de las mujeres que ocupan cargos de representación política en sus pueblos y comunidades. Como se desprende de las historias presentadas, son varias las que han alcanzado cargos de representación después de una larga trayectoria de lucha y participación en organizaciones comunitarias y de desarrollo. Una participación y militancia en organizaciones y espacios (foros, encuentros, talleres) donde han ido construyendo sus agendas a partir de sus intereses, cosmovisiones y prácticas, creando vínculos y alianzas con otras organizaciones y elaborando un discurso propio que se nutre tanto de sus reivindicaciones de género como de aquéllas provenientes de sus comunidades y pueblos.

A través del análisis de las trayectorias de estas mujeres intenté mostrar el papel central que han desempeñado una serie de factores (tales como su participación en diversas organizaciones, las movilizaciones y encuentros, el lenguaje jurídico apropiado a partir de los discursos acerca de los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas, y los proyectos productivos

y de capacitación), en el hecho de que hoy las mujeres estén encabezando procesos de lucha, asumiendo posiciones de liderazgo, reclamando sus derechos a participar en el ámbito económico y político y cuestionando sus roles tradicionales. Algo muy similar ha sido registrado por Valladares y Pérez [2010] para el caso del estado de Querétaro, México, lo cual nos habla del protagonismo que muchas mujeres indígenas latinoamericanas están asumiendo en la lucha por una mejor condición de vida para ellas y sus pueblos. Tal como apuntan las autoras:

[...] las mujeres indígenas de otras etnias de la república que participan en diversas organizaciones indígenas, ya sean políticas o reivindicativas, son todas mujeres ejemplares que construyen la dialéctica del poder en nuestro país, son mujeres que han superado múltiples obstáculos culturales, educativos, de capacitación, de ser señaladas, algunas hostigadas por su participación en la escena pública [...] son mujeres ejemplares porque han logrado sensibilizar a sus propias familias y organizaciones sobre la importancia de que los proyectos políticos autonómicos y democráticos en México deben constituirse sobre la base de equidad entre hombres y mujeres [Valladares y Pérez, 2010: 136].

A modo de cierre identifico que uno de los aportes a considerar es la adopción de una perspectiva etnográfica acerca del debate sobre políticas de desarrollo dirigidas a los pueblos indígenas. Esta perspectiva puso en evidencia que más que imponerse para impulsar el desarrollo, lo que se requiere es conseguir la colaboración de una cantidad de actores sociales. Son esas interacciones entre las diversas personas situadas en distintas posiciones las que, en gran medida, hacen posible que ocurra el desarrollo. Con esta afirmación lo que busco es volver la mirada hacia aquellos que desde sus respectivas localidades le dan forma y contenido a lo que una parte de la literatura antropológica entendió como un sistema de dominación cultural. Suponer que las personas responden y reproducen lo que los programas de desarrollo planifican para ellas, las convierte en sujetos pasivos. Por el contrario, mi conclusión es que los agentes de desarrollo local desempeñan un papel activo, y éste es el caso de las mujeres guaraníes. En este sentido, y a diferencia de lo que se suele creer, las relaciones entre los agentes de desarrollo y aquellos a quienes se dirigen sus intervenciones no son tan unilaterales las negociaciones entre las mujeres guaraníes y las técnicas de la Aretede lo demuestran. Perder de vista a los protagonistas de estos procesos nos puede conducir, erróneamente, a concluir que el desarrollo conlleva a

una confrontación dramática entre los intereses de las técnicas y las mujeres guaraníes.

Lo que quise mostrar en este artículo, en última instancia, es que las mujeres le dan un nuevo significado a los contenidos y prácticas propuestos por los programas y las técnicas. La distancia entre lo que los agentes de desarrollo promovían y lo que efectivamente hacían apoya aún más las inferencias de mi análisis de los debates teóricos, ya que pone en evidencia que las mujeres no aceptan pasivamente las acciones de desarrollo ni tampoco son modeladas por ellas. Lo que sugiero aquí es que, si bien los cambios estructurales actúan y repercuten sobre sus actores, esto no significa que determinen sus prácticas. Pues, como mostré, las intervenciones externas ingresan en las vidas de las personas, quienes las adaptan y las transforman.

Por último, me interesa subrayar que en estos caminos de lucha las mujeres se han vuelto un actor político con visibilidad y reconocimiento no sólo de sus pueblos, sino también de agencias no gubernamentales y estatales. De ahí que, desde sus diferentes localidades, en sus respectivas organizaciones y a través de su participación, las mujeres guaraníes hayan encontrado un modo de canalizar y enfrentar las múltiples formas de discriminación, de hacerse oír y de darle un nuevo sentido a sus vidas en contextos de extrema vulnerabilidad. Sin duda, al involucrarse en estos procesos las mujeres han ido forjando una conciencia de género y de que son sujetos históricos y políticos, desde la cual están generando una serie de cambios, no sólo en lo referente a las relaciones de género, sino también en la forma en que los pueblos indígenas se relacionan con el Estado argentino.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Alberti Manzanares, Pilar**

1998 "La organización de mujeres indígenas como instrumento de cambio en el desarrollo rural con perspectiva de género", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 28, pp. 189-213.

**Batliwala, Srilatha**

1997 "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción", en M. León (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, TM Editores, pp. 187-211.

**Behar, Ruth**

1990 "Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman", *Feminist Studies*, vol. 16, núm. 2, *Speaking for Others/Speaking for Self: Women of Color*, pp. 223-258.

**Biaggi, Cristina; Cecilia Canevari et al.**

2007 *Mujeres que trabajan la tierra. Un estudio sobre las mujeres rurales de la Argentina*, Buenos Aires, Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos (Serie Estudios e Investigaciones, núm. 11).

**Castelnuovo Biraben, Natalia**

2010 "Tensiones, contradicciones y disputas en el encuentro de los guaraníes con las ONG de desarrollo en el noroeste argentino", *Avá*, vol. 18, pp. 43-59.

2012 *Mujeres guaraníes y desarrollo en el noroeste argentino*, tesis doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.

**Cervera, Mercedes (coord.)**

2005 *El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena*, Buenos Aires, Banco Interamericano de Desarrollo/Ministerio de Desarrollo Social/Instituto Nacional de Asuntos Indígenas/Componente de Atención a la Población Indígena.

**Combès, Isabelle**

2007 "Presentación", en Isabelle Combès (comp., introd. y notas), *Historia del pueblo guaraní*, Bolivia, Plural Editores, pp. 17-27.

**Combès, Isabelle y Thierry Saignes**

1991 *Alter ego. Naissance de l'identité chiguano*, París, EHESS/Cahiers de l'Homme.

**Escobar, Arturo**

1998 [1996] *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Norma.

**Esteva, Gustavo**

2009 "Más allá del desarrollo: la buena vida", *América Latina en Movimiento*, núm. 445, pp. 1-5.

**Ferguson, James**

1997 [1990] *The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minnesota, University of Minnesota Press.

**Giannecchini, Doroteo**

1996 [1898] *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*, Lorenzo Calzavarini (ed.), Bolivia, Tarija: Fondo de Inversión Social-Centro Eclesial de Documentación.

**Grillo, Ralph D.**

1997 "Discourses of Development: The View from Anthropology", en R. D. Grillo y R. L. Stirrat (eds.), *Discourses of Development: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Berg Publishers, pp. 1-33.

**Grunberg, Georg y Friedl Grunberg**

1975 *Los chiriguanos, guaraní occidentales del Chaco central paraguayo. Fundamentos para una planificación de su desarrollo comunitario*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción".

**Gudynas, Eduardo**

2009 "El día después del desarrollo", *América Latina en Movimiento*, vol. XXXIII, núm. II, pp. 31-33.

**Herzfeld, Michael**

2001 "Developmentalisms", en *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell, UNESCO.

**Hirsch, Silvia María**

2004 "Ser guaraní en el noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria", *Revista de Indias*, vol. LXIV, núm. 230, pp. 67-80.

**Kabeer, Naila**

1998 *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*, México, Paidós.

**Langer, Erick D.**

2008 "La experiencia chiriguana en la guerra del Chaco y la destrucción de las misiones franciscanas", en R. Nicolás (comp.), *Mala guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco 1932-1935*, Asunción del Paraguay-París, ServiLibro-Museo del Barro.

**Magrassi, Guillermo**

1968 *Censo nacional. Tomo II. Provincias de Chaco, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fe (Resultados provisionarios, Censo 1967-68)*, Buenos Aires, Ministerio del Interior (Primera parte: Monografías).

**Mendoza, Marcela**

1994 "Organizaciones no-gubernamentales indígenas en el Chaco argentino", *Revista de Antropología*, núm. 15, julio-agosto, pp. 44 -48.

**Métraux, Alfred**

1935 "La mujer en la vida social y religiosa de los indios chiriguanos", ponencia presentada en el XXVI Congreso Internacional de Americanistas, t. I, Sevilla, pp. 416-430.

**Mueller, Adelle**

1987 "Power and Naming in the Development Institution, The 'Discovery' of Women in Peru", ponencia presentada en la 14th Annual Third World Conference, Chicago.

**Pifarré, Francisco**

1989 *Historia de un pueblo*, La Paz, Cuadernos de Investigación (CIPCA), vol. 31, núm. 1, *El Guaraní- Chiriguano*.

**Rocca, Manuel**

1986 "Facundina Miranda (una historia de vida)", en G. Magrassi y M. Rocca (comps.), *Historia de vida*, Buenos Aires, Centro de Editor de América Latina.

**Sieder, Rachel**

2004 "Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas", ponencia presentada en el IV Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Quito, Ecuador.

**Spadafora, Ana**

2005 "Antropología, desarrollo y poblaciones indígenas. Una perspectiva crítica desde el Cono Sur", en Óscar Calavia, J. C. Gimeno y Ma. E. Rodríguez (eds.), *Neoliberalismo, ONG's, pueblos indígenas en América Latina*, Málaga, SEPH, pp. 107-130.

**Valladares de la Cruz, Laura**

2004 "Mujeres ejemplares: indígenas en los espacios públicos", *Alteridades*, vol. 14, núm. 28, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 127-147.

**Valladares de la Cruz, Laura R. y Lizeth Pérez Cárdenas**

2010 "Las encrucijadas de la ciudadanización de las mujeres indígenas: Experiencias de las Nāhñu del municipio de Amealco, Querétaro", en Pablo Castro Domingo y Héctor Tejera Gaona (coords.), *Participación y ciudadanía en México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa (Biblioteca de Alteridades. Cultura y Política), pp.109-143.

CAPI

s/f

Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente y Banco Interamericano de Desarrollo, "El CAPI y las comunidades indígenas de Tartagal a Aguaray".

# De la gloria prehispánica al socialismo. Las políticas indigenistas del Cardenismo<sup>1</sup>

Haydeé López Hernández

Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM

**RESUMEN:** *Durante el sexenio cardenista la atención de los problemas de las poblaciones indígenas ganó un nuevo espacio en la administración federal: el Departamento de Asuntos Indígenas. En el discurso político, ello constituía el resultado del interés del general Cárdenas en la situación de marginación de estas poblaciones, y así fue publicitado. En la práctica, estas acciones significaron la redefinición de la imagen sobre lo indígena, en términos de pobreza, marginación, abandono y, sobre todo, estancamiento histórico. La recreación del sujeto indígena estuvo acompañada del proceso de sustitución del gremio educativo por el antropológico en las tareas concernientes al indígena.*

**PALABRAS CLAVE:** *indigenismo, historia prehispánica, Cardenismo, antropología, educación indigenista, indígena.*

**ABSTRACT:** *During the Cardenas administration, addressing the problems of the indigenous peoples gained new ground in the federal government, therefore the Department of Indigenous Affairs was created. In political discourse, this shift was the result of General Cárdenas' interest in the margination of these groups, which is the approach used for publicizing the subject. In practice, these actions meant that the image of what constituted indigeness was redefined and was viewed in terms of poverty, margination, abandonment and, above all, historical stagnation. The recreation of the indigenous peoples was accompanied by a process of replacing educators with anthropologists in tasks concerning these groups.*

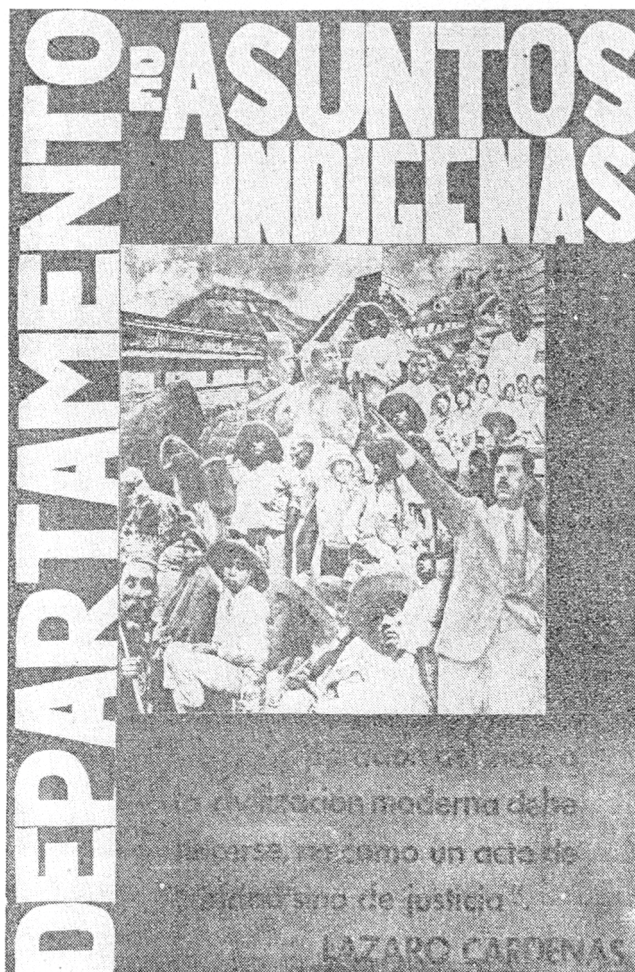
**KEYWORDS:** *Indigenism, Pre-Hispanic history, Cardenism, anthropology, indigenistic education, indigenous.*

---

<sup>1</sup> Este ensayo es el resultado de la estancia posdoctoral realizada en el Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM. Beca otorgada por el Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, periodo 2011-2012.



**Figura 1.**  
**Primer Cartel del Departamento de Asuntos Indígenas**



En el cartel se lee: "La integración del indio a la civilización moderna debe hacerse, no como un acto de piedad, sino de justicia", Lázaro Cárdenas.

|

Lázaro Cárdenas, erguido, de frente, con el rostro levantado. Su mirada se eleva, siguiendo el brazo que se extiende hacia el cielo, a la lejanía. En el fondo, una masa indígena, estructuras prehispánicas majestuosas y un cielo despejado. El general ocupa el primer plano en este saturado *collage*, la única imagen (central) del Primer Cartel del Departamento de Asuntos Indígenas (DAI), publicado en la primera *Memoria* de sus trabajos, en 1936, y ampliamente distribuido entre las poblaciones *aborígenes* [DAI, 1938].

El cartel era parte de la propaganda para difundir y promover las actividades programadas por el DAI. De acuerdo con las autoridades, la distribución de este cartel ayudaría a que las poblaciones indígenas dejaran de desconfiar de las acciones del gobierno y participaran activamente en los programas de aculturación.

Al menos desde los años veinte las autoridades gubernamentales tenían la plena certeza de que las poblaciones indígenas se ocultaban sistemáticamente para no ser objeto de los abusos del poder. Por eso construían sus casas en las serranías o en los lugares más agrestes del paisaje, para mantenerse alejados de los poblados céntricos, de los caminos principales, de los blancos y sus abusos, de los mestizos y sus históricos engaños. En realidad los asentamientos rurales se caracterizaban por esa estructura dispersa<sup>2</sup> pero las autoridades cardenistas creían que los indios desconfiaban del gobierno. El cartel era parte de la estrategia para vencer este obstáculo.

El *collage* seguramente fue impreso por el Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad (DAPP) para que las poblaciones conocieran el futuro promisorio que auguraba el gobierno de Cárdenas. Creado en diciembre de 1936, el DAPP fue el “laboratorio de comunicación social” de la Presidencia, el órgano directamente vinculado con el presidente para “centralizar la

<sup>2</sup> Este tipo de estructura, en efecto, parece ilógica en un mundo que pretende acortar las distancias para volver más eficiente la producción y las comunicaciones. No obstante, cabría analizar la funcionalidad y lógica del orden del espacio rural antes de que se impusiera el ideal del centralismo urbano. Enrique Navarrete [2010] ha descrito atinadamente que el patrón de estos poblados es una herencia de la reorganización y distribución de las tierras en el Virreinato. Asimismo, Fernando López Aguilar [2012] destaca que la lógica de comunicación y organización de los asentamientos que hoy parecen aislados es comprensible al observar el trazo de los caminos virreinales (diseñados sobre las rutas prehispánicas). En este sentido, cabría cuestionar la supuesta desconfianza de las poblaciones indígenas frente al gobierno, pues podría ser parte de la construcción que en estos años se elabora sobre las poblaciones indígenas y el espacio rural.

información proveniente de todas las Secretarías de Estado y departamentos autónomos, procesarla conforme a la política del régimen y difundirla siguiendo los mismos lineamientos” que, además, ejerció el control y la vigilancia de toda la información difundida en el país [Mejía, s/f].

El cartel del DAI resulta una fotografía de estudio, es la imagen diseñada, prefabricada por el DAPP, que muestra la cara más amigable —pero no por ello menos real— del sujeto retratado. El *collage* reúne, con perfecto orden y clara intención, el pasado, presente y futuro de la realidad construida alrededor del indígena durante el Cardenismo. No se trata de una imagen que capture la realidad indígena de la década de los años treinta, *es y representa* al Cardenismo, sus proyectos y parte de las realidades que construyó.

El Departamento de Asuntos Indígenas fue planteado por el general Cárdenas en su primer informe de gobierno.<sup>3</sup> Se pretendía que actuara como un organismo gestor y organizador del resto de las dependencias dedicadas a la resolución de las cuestiones indígenas. Fue creado por decreto presidencial el 30 de diciembre de 1935 como parte de las reestructuraciones vislumbradas en el Plan Sexenal y de la adopción de la doctrina socialista plasmada en la reforma del artículo 3° constitucional y como base del proceso educativo que pretendía el “mejoramiento de la clase laborante [mediante] prácticas de trabajo productivo y socialmente útil ejecutadas colectivamente, y [...] la aplicación de programas de actividades elaborados con definida orientación clasista [SEP, 1935, t. I: 13].

La reforma tenía sentido para la población indígena porque el General consideraba que aquella era parte fundamental de la *clase laborante*. A diferencia de varios de los intelectuales de la época, Cárdenas no pensaba que los indígenas fueran culturalmente diferentes del resto de las clases de la sociedad. Para el presidente los indígenas simplemente debían salir del atraso en el que se encontraban sumidos desde hacía siglos.

Por esta razón, además del aumento inicial del 16.6 % al presupuesto para la educación —pilar de la transformación cultural, social y económica de la población en general—, se proyectó la creación del DAI, un organismo que hasta su desaparición dependió directamente del Ejecutivo Federal y no de la Secretaría de Educación Pública (SEP), como había ocurrido antaño con las oficinas encargadas de la aculturación indígena.

La vinculación directa del organismo con la presidencia pretendía demostrar el gran interés de Cárdenas, el *presidente de los indios*, por mejorar

<sup>3</sup> Existen muy pocos trabajos que aborden el desarrollo de esta institución, siendo una excepción notable el interesante análisis de Alexander S. Dawson [2004].

las condiciones de pobreza y marginación de los indígenas.<sup>4</sup> Así, se enfatizaron como innovaciones las pretensiones del DAI: en primera instancia, definir a los indígenas como un *sector* de la población diferente del resto de los habitantes del país, con base en criterios culturales, históricos y biológicos. Al constituir un sector diferente, en segundo lugar, serían sujetos de *atención especial*, es decir, diferenciada del resto de la población. Finalmente, se realizarían estudios científicos, previos a la implementación de cualquier tipo de acciones de gobierno tendiente a la integración/aculturación y resolución de sus problemas.

El organismo se publicitará como aquél que observa las condiciones sociales de los indígenas y, por tanto, alcanza a reconocer su naturaleza cultural, dando el primer paso en el desarrollo de la visión antropológica. De esta forma, el DAI rescataría a la población indígena de la marginación económica y el olvido históricos en los que estaba sumida. Por ello el general ocupa el primer plano en la composición del cartel, conduciendo la atención de la mirada, primero, hacia el centro de la imagen y, luego, hacia el horizonte, un cielo despejado, luminoso, que indica el futuro de igualdad socialista. También era necesario mostrar eso en la propaganda del Departamento de Asuntos Indígenas.

La imagen, así, muestra a Cárdenas como el pionero y líder que ha de conducir a los indios por tierras ignotas. Oculta, a la vez, todos los esfuerzos realizados anteriormente en torno a la población indígena. Los objetivos del DAI en realidad, ya habían sido propuestos y aplicados por otros proyectos y gobiernos al menos desde la década de los años veinte, pero el cartel no muestra estos antecedentes.

Pese a la carga propagandística y, por tanto, ficticia del *collage*, la imagen resulta una atractiva invitación para reflexionar sobre el escenario que se construye como realidad y los elementos que oculta tras su montaje. El DAI y su propaganda representan tres cambios poco analizados por la historia de nuestras disciplinas y que son relevantes en la cuestión indígena, el sector educativo y la antropología: el Departamento deslindará la tarea de la integración de la población indígena del sector educativo; constituirá el preámbulo para que la antropología —como disciplina— asuma la dirección sobre el tema; y, finalmente, redefinirá la imagen sobre lo *indígena*.

<sup>4</sup> Fue llamado así gracias al discurso sobre la preeminencia del sector indígena en su gobierno, aunque, como mostraré abajo, el Cardenismo no propuso innovación alguna sobre el tema indígena. Esta sobrevaloración es parte del halo que ha envuelto a este personaje en la historia nacional. Un ejemplo al respecto lo constituye la obra de Tzvi Medin [2003].

## II

Si bien la historiografía sobre la antropología mexicana en general reconoce a Manuel Gamio Martínez como un pionero en el tema indígena [Loyo, 1996: 168-173], éste es un juicio que demerita los aportes del sector educativo. Este último, desde antaño, había mantenido el control de la educación indígena, como lo muestran los trabajos de Alexander Dawson [2004], Ernesto Meneses [1986], Concepción Jiménez [1986], Laura Giraudo [2008], Engracia Loyo [1985 y 1996], Victoria Lerner [1979], Susana Quintanilla [1996 y 1997] y Mary Kay Vaughan [2001], entre otros.

A la vez en este periodo, el sector educativo colaboró en el análisis y definición de lo indígena. Al menos desde principios del siglo xx la aculturación de este sector fue competencia exclusiva de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes (SIPBA) y, luego, de la Secretaría de Educación Pública.

Hasta la década de los años veinte la integración de los indígenas formó parte del programa de educación de las poblaciones rurales en general. La razón de esto era que, si bien se consideraba que los indios poseían características diferentes —raciales y sociales—, ello no los colocaba en una posición diferente al resto de los campesinos del país y, por tanto, eran sujetos de las mismas políticas educativas y alfabetizadoras, así como de las acciones sanitarias y civilizadoras emprendidas en el campo mexicano.<sup>5</sup>

Las políticas educativas en general eran parte del proyecto modernizador que tenía a la urbe y al ciudadano como uno de sus principales íconos. Con el ideal de la ciudad como meta, el campo resultaba el espacio indómito por conquistar y a través del cual la civilización debía tender sus propios caminos para extender su horizonte. En este esquema, los campesinos —indígenas— constituían ciudadanos en ciernes.

Moisés Sáenz, el subsecretario de Educación, consideraba que la escuela rural se desarrollaba en un medio “de pobreza espiritual, de incapacidad económica y de aislamiento, si bien, tratándose del indio, podría afirmarse que el primero de estos factores, el de pobreza espiritual, es más bien una deficiencia de expresión que de la cualidad espiritual de la misma” [Sáenz, 1928: 10]. Así pues, la educación rural debía solventar esa pobreza por medio del trabajo, la alfabetización y la higiene.

<sup>5</sup> De hecho, no se contemplaba la posibilidad de que existieran “indígenas” que no fueran “campesinos” y se omitía por completo la posibilidad de que existieran indígenas en las urbes.

Con la presidencia de Álvaro Obregón, se estableció el Departamento de Educación y Cultura Indígenas (DECI), y con ello se marcó una primera diferencia entre la educación rural y la indígena. En el siguiente mandato, Plutarco Elías Calles hizo aún más énfasis en esta distinción e hizo públicas sus propuestas educativas [Meneses, 1986: 454].

Uno de los primeros proyectos encaminados a la atención exclusiva de las poblaciones indígenas fue la Casa del Pueblo, propuesta del profesor Enrique Corona y puesta en práctica en 1925. Las bases del establecimiento eran sociales, económicas, morales, intelectuales, físicas y estéticas. Lo que se buscaba con esto era “constituir la escuela para la comunidad y la comunidad para la escuela”, de tal manera que la Casa sería un centro que integraría los intereses y las necesidades de la comunidad para procurar su civilización, a la vez que formaría “hombres libres, de iniciativa, prácticos pero con la vista hacia el ideal, con un sentimiento de responsabilidad bien definido para que lleguen a obtener el dominio de sí mismos y la firme voluntad de labrar una existencia placentera para sí propio y para los otros miembros de la sociedad”. La enseñanza de los conocimientos básicos, base para la vida diaria se complementarían con prácticas agrícolas, industriales o domésticas propias de la localidad y se desarrollarían hábitos de higiene para “formar hombres físicamente fuertes y vigorosos, dulcificando su carácter por medio de manifestaciones artísticas relacionadas con el medio ambiente” [Corona *apud* Fuentes, 1986: 32-33].

Aunque el proyecto estaba destinado a la población indígena y las Casas tenían que establecerse en poblados con al menos 60% de este tipo de población, no se excluía a los mestizos [Corona *apud* Fuentes, 1986: 55]. No obstante, las políticas educativas tendieron paulatinamente a separar la educación indígena del ámbito más general de la enseñanza rural, provocando una diferenciación real entre las poblaciones. En buena medida es posible que con ello se estuviera respondiendo al consenso que parecía permear el ambiente: la diferencia de idioma de las poblaciones indias era un elemento de capital importancia que impedía que este sector fuese tratado en igualdad de circunstancias al resto de la población rural.

Uno de los primeros proyectos en este sentido fue la Casa del Estudiante Indígena, la cual tenía el claro objetivo de brindar educación especial a la población indígena, aunque, como antaño, ésta fuera impartida en castellano. Fundada en 1926 como un internado en la Ciudad de México para la educación de los indígenas, la Casa del Estudiante Indígena pretendía albergar a individuos de diferentes etnias para enseñarles las herramientas básicas que les permitieran su ingreso a la civilización. Se esperaba que después de terminar sus estudios en la Casa, los egresados regresaran a sus

poblados de origen y diseminaran el germen de la civilización entre sus paisanos [Dawson, 2004: 67-95; Loyo, 1996: 99-131].

En sus primeros años este programa fue duramente criticado —al parecer por la facción conservadora— con el argumento de que buscaba privilegiar la atención de un solo sector de la población (el indígena), ensanchando con ello las brechas y las diferencias. Se exigía que no “valuemos el poder de adaptación en la cantidad de pigmento que cada uno posee, ni creamos que los chichimecas del señor Corona valen más que los mexicanos de todo el país. La educación igual para todos los mexicanos” [SEP, 1927: 17].

No se podía negar que la Casa privilegiaba a los indios, pero las autoridades insistían en que era del todo justo dar una esperanza de redención a este sector para remediar los cuatro siglos en que fue “postergado, humillado y olvidado” [SEP, 1927: 17-18].

Aun cuando la Casa proponía establecer una diferencia con la educación rural, en realidad no distaba de la enseñanza en general. Fuera de las actividades cotidianas del internado, los estudiantes asistían a clases en las escuelas de la capital como una medida para integrarse a la vida nacional. Por otro lado, y en la práctica —fuera del ámbito discursivo de las autoridades—, existía un límite difuso entre la población indígena y la rural y, sobre todo, cierta dificultad para establecer una clara diferencia. Para Moisés Sáenz, por ejemplo, la “frontera entre el indígena y el mexicano es tan sutil y tan variable que su paso queda determinado, tanto por ligeros cambios biológicos, como por mutaciones en el estado económico o cultural de los individuos” [Sáenz, 1928: 8]. Así pues, y por más esfuerzos que se hicieran en ese sentido, limitar el ingreso a las Casas de manera exclusiva a la población indígena no era factible por más que las autoridades insistieran en la urgencia de remediar las injusticias históricas acaecidas sobre este sector.

Aunque el presidente Calles reconoció que el proyecto fue un éxito porque permitió demostrar que los indígenas tenían las mismas capacidades de aprendizaje que los mestizos, en general fue sumamente criticado porque sus egresados preferían quedarse en la capital para continuar sus estudios o trabajar en vez de regresar a sus lugares de origen.<sup>6</sup> Debido a esto, y a otros aspectos negativos (la carencia de espacios agrícolas que permitiera una formación agraria, por ejemplo), el proyecto fue cancelado en 1932 y sustituido por internados indígenas distribuidos en diferentes

<sup>6</sup> Este fenómeno no fue exclusivo de la educación indígena, sino una problemática común a todo el ámbito rural. Véase el trabajo de Rafael Guevara [2002], en el que refiere la negativa de los egresados de la Escuela Nacional de Agricultura a retornar a sus lugares de origen.

lugares de la provincia mexicana. Éstos facilitarían la enseñanza agrícola de los educandos, por ejemplo, y eliminarían el problema, a la vez, de su reinserción en sus lugares de origen. El objetivo era el de formar maestros normalistas que pudieran continuar con la misión alfabetizadora de la SEP, de manera que tampoco resultaron radicalmente diferentes a la educación rural.

La separación definitiva de los proyectos de incorporación indígena del ámbito de la educación rural sólo se concretó cuando se creó el Departamento de Asuntos Indígenas en el Cardenismo. El DAI, ubicado administrativamente fuera del ámbito de acción de la SEP, se convirtió en una instancia superior y coordinadora de todas las dependencias que pudieran vincularse a la resolución de los problemas que afectaban a la población indígena. Estas últimas podrían ser tan numerosas como la misma administración pública. Por ejemplo, en el Congreso Regional Indígena de la raza otomí, celebrado por el DAI en Ixmiquilpan, Hidalgo, en septiembre de 1936, se acordó organizar una Comisión de Estudio y Planeación de los Problemas de los municipios de Actopan, Ixmiquilpan, Santa María Tepeji y Tasquillo en la que participarían los representantes de buena parte de la administración federal.<sup>7</sup>

Así, las funciones de la nueva dependencia no sólo quedaban fuera del ámbito educativo de la SEP, sino que modificaban fundamentalmente la manera en que hasta entonces se definían los proyectos de incorporación indígena: el rango de acción se ampliaba del ámbito de la educación a toda la administración pública federal. Este cambio en la jerarquía de las dependencias fue justificado con el argumento de que el problema real de los indígenas no era de índole educativa, sino de carácter social y, sobre todo, económico.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> La Comisión estaría integrada por miembros de la Secretaría de Hacienda, de Educación Pública, de Agricultura y Fomento (Comisión Nacional de Irrigación), de Comunicaciones y Obras Públicas, de la Economía Nacional, y de Guerra y Marina (Comandancia de la 18ª Zona Militar); del Departamento Agrario, del Trabajo, de Salubridad Pública, Forestal y de Caza y Pesca, de Asuntos Indígenas, de Educación Física; del gobierno del Estado y de la Universidad Nacional Autónoma de México en sus diversos institutos [véase DAIB, 1938: 15].

<sup>8</sup> Ésta es la explicación que, por ejemplo, retoma Engracia Loyo [1996] para explicar la tendencia que abrazará el indigenismo en los siguientes años. La autora considera que el reconocimiento de la diferencia constituye una tardía aceptación de la deficiencia del proyecto educativo y, a la vez, un acierto (al menos inicial) por parte del gobierno y los intelectuales.



No obstante, cabe destacar que en cada uno de los proyectos señalados arriba, desde principios de la década de los veinte, existió la tendencia de resolver las problemáticas económico-sociales de las poblaciones rurales. Los educadores de aquellos años no eran en absoluto ajenos a la consideración de que los problemas de las poblaciones indígenas, y aun las rurales, se encontraban enmarcados por condiciones históricas, sociales y geográficas. Como señala Meneses [1986: 454], el interés de Calles por la educación de las poblaciones indígenas en el fondo se debía a que estaba convencido de que la educación era parte de una nueva política económica. De hecho, las tendencias educativas en el mundo en general, ya fuese Estados Unidos o la URSS, apuntaban a generar proyectos educativos que mejoraran las condiciones económicas de las poblaciones, convirtiendo a los educandos no sólo en ciudadanos patrióticos, sino en sujetos útiles y productivos en la vida. En México, éste también fue el espíritu que animó a los siguientes gobiernos y proyectos en torno a los indígenas.<sup>9</sup>

Por lo tanto, el mejoramiento de las condiciones económicas de las poblaciones durante el Cardenismo, lejos de ser una innovación, constituyó una bandera ideológica para impulsar al régimen y concentrar la toma de decisiones en el poder Ejecutivo. Por otro lado, sacar al llamado *problema indígena* del espacio educativo para vincularlo con otras agencias gubernamentales significaba limitar el espacio de acción de la SEP, para permitir el surgimiento de nuevos actores y dependencias, como el DAI.

### III

Este viraje fue acompañado, en buena medida, por el paulatino y creciente acercamiento entre el naciente ambiente antropológico y los educadores, pero, sobre todo, por la concreción de la antropología institucionalizada. Como antes mencioné, los proyectos llevados a cabo en la década de los años veinte, con el fin de atender a las poblaciones indígenas tenían plena conciencia de que era necesario conocer sus condiciones físicas y culturales para mejorar su situación económica y social. De hecho, las autoridades de

---

<sup>9</sup> En no pocas ocasiones México retomó algunas de las propuestas generadas en Estados Unidos y la URSS. Es bien conocido, por ejemplo, que Moisés Sáenz siguió los postulados de John Dewey, quien, a la vez, estaba sumamente interesado en el exitoso desarrollo de los proyectos educativos mexicanos. Lombardo Toledano, desde otro punto de la arena política, también había colocado la mirada en la experiencia soviética sobre el problema de la diversidad étnica.

la SEP establecieron relaciones con la naciente comunidad antropológica en varias ocasiones para tratar de comprender las condiciones sociales de sus educandos. Con este fin Enrique Corona propuso, como parte de los trabajos de la Casa del Pueblo, que durante los primeros meses de su estancia en la región de trabajo, los misioneros realizaran un estudio sobre la zona y rindieran a la Secretaría un informe sobre las condiciones geográficas, sociales, económicas, de productividad, etc., tanto de la población mestiza como de la indígena. El trabajo, cuyos resultados no alcanzaron a publicarse, fue realizado en colaboración con la entonces Dirección de Antropología [Corona *apud* Fuentes, 1986: 57; ATA, t. CCXXVI, exp. 1582.8]. Asimismo, en 1925 se comisionó a Carlos Basauri para desarrollar investigaciones etnográficas y antropológicas con los tarahumaras de Chihuahua [Basauri, 1929], y se planeaba realizar un estudio similar con los otomíes en Hidalgo [ATA, exp. B023"30"/(02)/1, s/f]. Poco tiempo después el mismo Basauri participó en la John Geddins Gray Memorial Expedition y realizó estudios etnográficos en la zona maya [Basauri, 1998]. Miguel Othón de Mendizábal, profesor del Museo Nacional, también colaboró con las autoridades del Departamento de Escuelas Rurales aportando sus investigaciones sobre la región ístmica y peninsular. Ya en la década de los años treinta, Andrés Molina Enríquez, a petición del Departamento de Educación Indígena, propuso un extenso curso de etnología para los directores e inspectores generales de Educación Rural [AHMNA, vol. 86, núm. 2876, exp. 6, fs. 26-44].

En todos estos proyectos no se negaba la diferencia cultural de la población indígena, sino que la cabeza de los proyectos de aculturación era el sector educativo, el cual, cuando lo consideraba necesario, establecía vínculos con el saber y la comunidad antropológica. Sin embargo, a medida que la antropología se consolidaba como disciplina en México, fue ganando espacios de acción en torno a las políticas indígenas y se convirtió en la directriz de las acciones educativas, y relegando al ámbito educativo a un segundo plano. Este escenario en gran medida fue resultado de las dependencias creadas en el Cardenismo, y pese a que el presidente no consideraba que la población indígena fuese culturalmente diferente al resto del país.

Cabe recordar que, desde 1926, y prácticamente durante toda una década, existió un *impass* en el desarrollo de las instituciones dedicadas a la investigación antropológica en México. El Departamento de Antropología, que desde 1917 era la dependencia oficial encargada del estudio de las poblaciones indígenas del país (primero en la Secretaría de Agricultura y

Fomento, y luego en la SEP), fue cancelado en 1926.<sup>10</sup> El Museo Nacional, aun cuando contaba con un Departamento de Etnografía, no tenía como prioridad desarrollar trabajos etnográficos, y aunque en general atendía las solicitudes de los demás ámbitos de gobierno y colaboraba con éstos, en realidad, contaba con un magro presupuesto para este tipo de investigaciones.<sup>11</sup>

El Cardenismo, por lo tanto, fue determinante para la reaparición institucional de la antropología en la escena gubernamental, ya que fue en este periodo cuando se fundaron el Departamento de Antropología en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional (DA-IPN), el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el DAI. Este último, a diferencia del resto —dedicados plenamente a la investigación—, era un organismo eminentemente abocado a la acción política. No obstante, su primer objetivo era el de:

[...] estudiar los problemas fundamentales de las razas aborígenes, a fin de proponer al jefe del Poder Ejecutivo las medidas y disposiciones que deben tomarse por las diversas Dependencias para lograr que la acción coordinada del Poder público redunde en provecho de los indígenas [DAI, 1938: 8].

Su estructura parecía reafirmar la relevancia del saber antropológico. Contaba con un Consejo Consultivo encargado de revisar los programas, cuestionarios, instructivos y planes de trabajo, el cual estaba integrado por los directivos de cada área, un etnólogo “especializado en asuntos indígenas de México” y un economista. Asimismo, tenía una Oficina de Economía y Cultura Indígena encargada de investigar las condiciones de vida de los pueblos y de recopilar datos en las oficinas e instituciones científicas.

La intención de comprender culturalmente a los pobladores sin imponer las acciones de gobierno llevó al DAI a organizar congresos regionales para que las poblaciones pudieran comunicar sus necesidades a las autori-

<sup>10</sup> Carecemos de estudios detallados que ahonden sobre este abrupto cambio y sus repercusiones en el ámbito antropológico y la administración federal. Una excepción notable la constituye el interesante artículo de Beatriz Urías Horcasitas [2002].

<sup>11</sup> Hasta 1939 el Museo Nacional sólo realizó algunas investigaciones en la zona otomí y en Guerrero.

dades, de viva voz y en su propia lengua.<sup>12</sup> Se llevaron a cabo seis congresos, a los que asistieron numerosos delegados indígenas.<sup>13</sup>

No obstante, las acciones realizadas en cada uno de los poblados, éstas no parecen haber atendido a diferencias culturales y, en este sentido, no se observa ninguna influencia del saber antropológico. En general, el DAI aplicó medidas homogeneizantes en todos los poblados: implementó escuelas y cooperativas (de consumo y producción), así como medidas higiénicas, deportivas y cívicas. Las mismas conclusiones se recogieron de los congresos regionales antes mencionados, en los cuales, al parecer, los pobladores se quejaron de abusos similares y exigieron demandas casi idénticas: salud, escuela y tierra.<sup>14</sup>

Por otro lado, y pese al objetivo de ser un organismo coordinador del resto de las agencias, curiosamente durante el periodo Cardenista, el DAI no estableció vínculos con el resto de las dependencias surgidas para la atención de las poblaciones indígenas. De hecho, únicamente apoyó las acciones emprendidas por la SEP en materia de educación —sobre todo las vincu-

<sup>12</sup> Inicialmente Cárdenas había propuesto la celebración de un solo congreso regional, pero la multiplicidad lingüística obligó a la realización de congresos regionales (por familia lingüística).

<sup>13</sup> Los congresos realizados fueron: Congreso Regional Indígena, en Ixmiquilpan, Hidalgo, 1936; Segundo Congreso Regional Indígena (Tarasco), en Uruapan, Michoacán, 1938; Tercer Congreso Regional Indígena (Azteca), Tamazunchale, San Luis Potosí, 1937; Primer Congreso Regional de la Raza Chontal, en Villahermosa, Tabasco, 1939; Primer Congreso Regional de la Raza Huasteca, Tantoyuca, Veracruz, 1939; Primer Congreso de la Raza Mixteca, en Tlaxiaco, Oaxaca, 1939 [DAI, 1938b, 1938c, 1938d, 1939, 1939a y 1939b]. Se puede encontrar un interesante análisis sobre estos congresos en Dawson, 2004: 96-126.

Por otro lado, se pretendía que asistieran uno o dos delegados por comunidad que tuviesen más de 50 habitantes indígenas. En el caso del Congreso celebrado en Ixmiquilpan, por ejemplo, se contó con la presencia de 700 delegados. Desconozco de qué manera se seleccionó a los representantes, pero se habla de manera reiterada de su "pureza de raza".

<sup>14</sup> Los congresos recogieron las demandas hechas en los siguientes rubros: agrario, agricultura, educación, comunicaciones, trabajo, salubridad, guerra, forestal, deportes, economía, quejas y varios. En este último rubro se anotaron, por ejemplo, quejas sobre comerciantes o la solicitud de cambio de autoridades judiciales.

Si bien podría considerarse que las solicitudes de las comunidades estaban limitadas y teñidas por el discurso de las autoridades organizadoras y, en este sentido, podrían ser engañosas, también es posible que tales registros muestren parte de las aspiraciones de los poblados. Como menciona Giraudo [2008: 221-229] para el caso de la experiencia de las escuelas federales y locales, las localidades rurales (indígenas o no) se apropiaron del lenguaje de las autoridades para exigir la transformación de sus poblados de acuerdo con el ideal urbano y sus símbolos (como la escuela).

ladas a la construcción de las escuelas— y es posible que haya mantenido relaciones con el naciente Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, para implementar innovaciones tecnológicas en las producciones artesanales.<sup>15</sup>

Fuera de estos trabajos el DAI no se relacionó ni con el Departamento de Antropología del IPN (creado el mismo año que aquél), ni con el INAH, instancias de eminente carácter antropológico. Más aún, tampoco se vinculó con el Departamento de Educación Indígena. Al parecer estas dependencias mantuvieron sus programas de trabajo de manera independiente de las acciones de aquella instancia presidencial.<sup>16</sup>

El distanciamiento entre el DAI y estas dependencias quizá se deba, por un lado, a la negativa de Cárdenas de observar a los indígenas culturalmente diferentes al resto de la población y, por otro, a la distinta formación de las cabezas rectoras de cada una de las instancias.

Como refiere Dawson, el presidente rechazaba que los indígenas formaran una clase culturalmente distinta al resto de la población mexicana y, en este sentido, mantuvo serias diferencias con Moisés Sáenz, quien inicialmente propusiera la creación de un organismo como el DAI. Fue este enfrentamiento conceptual el que propició que Sáenz no fuera elegido para dirigir la dependencia, sino el profesor Graciano Sánchez, uno de los líderes más importantes de la Confederación Campesina Mexicana [Dawson, 2004: 73]. Es posible que con esta designación Cárdenas quisiera enfatizar que los indígenas eran tan sólo el sector económicamente menos favorecido del ámbito campesino, tal como los muestra el *collage* del DAI: una masa homogénea, rural y miserable, sin diferencias entre sí.

Por otro lado, es posible que la designación del profesor Sánchez haya contribuido a la falta de vínculos con las dependencias de investigación antropológica, ya que su ámbito de acción era la esfera política campesina y no la académica. Como señala Dawson [2004: 74], Sánchez era un aliado invaluable para concretar “the Cardenista dream of building a centralized national network of campesinos allied with the state. The choice thus signa-

<sup>15</sup> Las actividades desarrolladas y reportadas pueden verse en DAI, 1938, 1938a, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946. Por otro lado, al menos desde la creación de la Comisión de Estudio y Planeación (acuerdo del Congreso en Ixmiquilpan), la UNAM tuvo participación en las acciones emprendidas. Me parece posible que los estudios de Francisco Rojas, como comisionado del IIS en la zona otomí, sean parte de estos trabajos. Véase al respecto por ejemplo, el trabajo de Rojas [1939].

<sup>16</sup> Sobre el DA-IPN véase el trabajo de López Aguilar [2011]. Las primeras actividades del INAH se encuentran registradas en la *Memoria* de la SEP [SEP, 1939, t. I: 249-267] y en el archivo de Alfonso Caso [Correspondencia Caso-Bailey, 24 de abril de 1939, IIA-UNAM, FACA (Fondo Alfonso Caso), caja 3, exp. 50].

led a very specific direction for the DAI; social science would serve the state, but as a poor cousin to political mobilization". A diferencia del profesor Graciano, sus colegas, los directivos de las otras dependencias —paradójicamente también convocados por el presidente Cárdenas— habían fincado su trayectoria en el ambiente de la investigación, con fuertes vínculos con el Museo Nacional y sin aparente relación con las agrupaciones político-gremiales de la época.

Lo cierto es que, a finales del mandato presidencial de Cárdenas, Graciano Sánchez fue sustituido por Luis Chávez y Orozco, con lo que cambió la trayectoria del DAI, que empezó a dirigirse a las instancias de las que se había mantenido distanciado.<sup>17</sup> A finales de la década se observa una clara intención de establecer programas conjuntos con el Departamento de Antropología del IPN, a la vez que se rescatan las propuestas del Departamento de Educación Indígena. Con ello se impulsará, entre otros proyectos, la enseñanza bilingüe como estrategia de aculturación. Chávez recordaba que:

Estaba muy perplejo en relación con algunos aspectos de esa política [indigenista]. Por ejemplo, estaba yo perplejo respecto a la utilización o no utilización de las lenguas indígenas para educarlos. Yo no estaba en condiciones de resolver ese problema debido a mi escasa preparación [...] Además, había una circunstancia de tipo publicitario y torpe que tenía que tener en consideración. Quienquiera que en México preconizara el uso de las lenguas para la educación de los indígenas, automáticamente se le denunciaba como a alguien que estaba imitando los métodos soviéticos. / Entonces yo, para salvar el obstáculo natural que implica ataques de esta naturaleza, por poco inteligentes que sean, y sobre todo teniendo en consideración que no podía determinar un problema tan difícil motu proprio, reuní a los especialistas —a los filólogos mexicanos, y a los filólogos extranjeros que estaban haciendo una visita a México—, y les planteé con toda franqueza la cuestión [...] que les invitaba a que estudiaran la cuestión, a que la resolvieran; en el entendido de que yo estaba absolutamente seguro de que cualquiera que fuese la conclusión de ese congreso, sería tomada en consideración por el jefe del Estado, por el presidente Cárdenas [Chávez *apud* Wilkie y Monzón, 1995: 87].

<sup>17</sup> Luego de trabajar en el archivo de la Secretaría de Guerra y en la Secretaría de Relaciones, Chávez fue nombrado Jefe del Departamento de Bibliotecas de la SEP por su paisano y amigo Ignacio García Téllez (íntimo amigo de Cárdenas y su primer secretario de educación). Para 1936 fue designado secretario de Educación, a sugerencia de Gonzalo Vázquez Vela y sin conocer a Cárdenas personalmente.

En 1939, en colaboración con el Departamento de Antropología del IPN y bajo la coordinación académica de Miguel Othón de Mendizábal, el DAI impulsó la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas. La añeja discusión sobre si la enseñanza debía impartirse en las lenguas vernáculas o en la nacional, quedó zanjada —al menos en los siguientes años— y las voces que se hicieron escuchar con mayor fuerza fueron las de los antropólogos. Daniel Rubín de la Borbolla, rechazando abiertamente la posición del educador Torres Quintero que había prevalecido en la enseñanza desde el Congreso de Educación de 1911, consideraba que la educación indígena basada en español había sido una “estrategia poco afortunada”, y que era menester conocer las lenguas indígenas e impartir la enseñanza en éstas, para alcanzar, ya no la incorporación —término que se volvió prohibido—, sino la interculturalización. Esta última garantizaría la castellanización más rápida y exitosa [DAAI, 1940: VII].

Estas propuestas ya habían sido planteadas con anterioridad. Carlos Basauri, como director del Departamento de Educación Indígena, por ejemplo, aseguraba que era necesario respetar la cultura del indio y respetarlo en sus intereses económicos, personalidad, idioma y “autóctona sensibilidad artística” [SEP, 1937, t. I: 15]. Con este fin el Departamento había aplicado estudios psicopedagógicos y enseñanza bilingüe en las escuelas en donde asistían alumnos que hablaban un idioma indígena además del español.<sup>18</sup>

No obstante, fue la Asamblea de Lingüistas la que sin duda marcó un hito importante en la materia que, a la vez, se sumó a la creciente importancia de la antropología a nivel internacional y también a la creación del Instituto Indigenista Interamericano (III). Siguiendo este mismo impulso, el DAI y el DA-IPN también propusieron que se creara el Instituto Indigenista Mexicano como una filial del III en la que se pudieran estudiar los problemas de las poblaciones indígenas, aunque el proyecto no se concretó como tal [FACA-IIA-UNAM, caja 52, exp. 10, s/f].

A la postre el INAH se convertiría en el eje rector de las investigaciones arqueológicas y antropológicas, incluyendo en su seno al proyecto docente

<sup>18</sup> En este mismo sentido también se impulsaron trabajos técnicos para recopilar información monográfica que sirviera para orientar la “labor educacional indígena”. El material fue recopilado por medio de cuestionarios que fueron llenados por los directores de los centros y los maestros rurales. Los datos obtenidos posteriormente fueron sintetizados por “expertos” que, además, complementaron la información con estudios especializados [SEP, 1937, t. I: 411-412], lo que dio como resultado la obra *La población indígena de México* coordinada por Carlos Basauri.

y también, en buena medida, las tentativas de concentrar los “estudios de los problemas actuales de la población indígena”, tal como lo programaba el nonato Instituto Mexicano.<sup>19</sup>

De esta forma y en adelante, el conocimiento de la población ya no iría de la mano de las acciones educadoras, sino que éstas comenzaron a responder a los dictados de los estudios antropológicos. Durante este proceso, el DAI no logró mantenerse en pie más allá del sexenio de Manuel Ávila Camacho. Al parecer, sus altos ideales se acompañaron de una abigarrada estructura burocrática que entorpecía sus funciones y facilitaba la corrupción.<sup>20</sup> Sin embargo, en 1948 fue creado el Instituto Nacional Indigenista, bajo la dirección de Alfonso Caso Andrade. Fue concebido como una filial del III y quizás estaba recuperando el proyecto del Instituto Mexicano, con lo que se marcó la ruptura final de las acciones indigenistas guiadas por los educadores.

No es que el ámbito antropológico tuviera mayor empatía con las condiciones de miseria económica de las poblaciones. Lo que ocurrió fue el paulatino crecimiento y consolidación de un nuevo campo científico (la antropología), que encontró mayor oportunidad de crecimiento y arraigo en la acción política del Estado. Dicho en otras palabras, la consolidación de la antropología como ciencia en México se alcanzó, entre otros factores, con el desplazamiento de los educadores en el tema indígena, y gracias a la promesa de la utilidad pragmática (política) de la antropología, en un proceso que recibió un primer impulso —ambiguo— en el Cardenismo, y que sólo alcanzó a cristalizar en el siguiente sexenio.

<sup>19</sup> El DA-IPN se integró a la estructura del Instituto Nacional de Antropología e Historia como Escuela Nacional en 1942. Asimismo, se impulsó la investigación de las poblaciones indígenas de diversas instituciones de Estados Unidos, como el Instituto Lingüístico de Verano, entre otras, lo que seguramente imprimió cambios importantes en el desarrollo del indigenismo mexicano que aún no han sido analizados con detalle. Una excepción notable la constituye el trabajo de Kemper [2011] que, sin embargo, mantiene un profundo desprecio por la relevancia de los actores nacionales.

<sup>20</sup> Al parecer, Caso [“Bases para la organización del Departamento de Asuntos Indígenas”, ms, s/f, FACA-IIA-UNAM, c. 52, exp. 10] participa en la reorganización de este Departamento en vista de que no había podido cumplir cabalmente sus objetivos debido a la falta de comprensión de los gobiernos locales y secretarías de Estado.



## IV

Volvamos al cartel del DAI que fue publicado en su primera *Memoria*. El general Cárdenas extiende el brazo señalando el futuro promisorio a una masa de indígenas que se encuentran detrás de él, desbordando los márgenes del *collage*. Son hombres, mujeres, ancianos y niños que retan al espectador con su dura mirada, o lo enfrentan sin salida a la profunda tristeza de sus ojos. No hay sonrisas, sólo hay indiferencia. Son sombras lacónicas vestidas en ropajes de manta que muestran casi con descaro su pobreza. El brazo del general se extiende sobre ellos, los está guiando, es *tata Lázaro*.

Cárdenas los conduce hacia el futuro, a ese cielo despejado que ocupa el fondo de la imagen, al mañana mejor, el de igualdad económica que les ha prometido. A la vez, les muestra su pasado: la Pirámide del Sol de Teotihuacán y el Castillo de Chichén Itzá forman una línea pétreo que delimita el horizonte.

La elección de ambos edificios para enmarcar el espacio del *collage* en el cartel tampoco fue azaroso. Pese a que el lugar que el pasado prehispánico debía ocupar en la historia patria mexicana fue un tema polémico, desde finales del siglo XIX existió la tendencia de integrarlo orgullosamente como el inicio de la historia de México. Después de todo, se trataba de civilizaciones dignas de presidir el origen del mexicano, al ser a todas luces pueblos que habían alcanzado la cumbre del desarrollo social.

En particular, y desde el siglo XIX, Teotihuacán había llamado la atención de propios y extraños como la ciudad más importante de la época prehispánica. Las fuentes coloniales atestiguaban que este lugar había sido la gran *Tollan*, la ciudad fundada por Quetzalcóatl, y desde la cual se diseminó la civilización al resto del mundo prehispánico.<sup>21</sup> Para el siglo XX Chichén Itzá había comenzado a ganar popularidad, tanto por su tamaño y extensión, como por sus semejanzas con la arquitectura del centro de México. Al igual que Palenque, Chichén Itzá se llegó a considerar una de las urbes más importantes de la civilización maya, y junto con Teotihuacán se convirtió en un símbolo del abolengo mexicano.

<sup>21</sup> Desde el siglo XIX la mayor parte de los investigadores en México consideraba que Teotihuacán era la *Tollan* referida por Sahagún en la *Relación de las cosas de la Nueva España*. Fue en 1941 cuando, tras la celebración de la Primera Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, se acordó que ese título le correspondía a Tula, Hidalgo. Aun así el prestigio y el valor de Teotihuacán como símbolo de la mexicanidad no disminuyó en lo absoluto.

Tras los movimientos revolucionarios, sin embargo, la potestad de esta vieja herencia cambió de manos. Como señala Ricardo Pérez Montfort, los gobiernos revolucionarios basaron su discurso político en el *pueblo* como el protagonista y a la vez destinatario de la revolución.

En claro contraste con lo que durante el porfiriato se pretendió que fuera “el pueblo”, los revolucionarios reconocieron que éste se encontraba sobre todo entre los sectores marginados. El “pueblo” se concibió entonces como el territorio de los “humildes”, de “los pobres”, de las mayorías, mucho más ligadas a los espacios rurales que a los urbanos [Pérez Montfort, 2006].

Y, habría que agregar, el *pueblo* fue, por antonomasia, el territorio de los *indios*. Esta construcción requería de dos elementos: primero, justificar la atención del régimen hacia este sector como una deuda histórica, es decir, como un deber ser, un acto de justicia y no una elección; y, segundo, reafirmar la importancia histórica de los indígenas por medio de un rancio abolengo.

Para construir este discurso en particular, la revolución erradicó el hispanismo que prevalecía en la historia patria decimonónica y fundamentó el ideal de lo propio, de lo mexicano.<sup>22</sup> Durante esta reelaboración histórica, si bien nunca se dejaron de reconocer los beneficios obtenidos de la madre patria (la ciencia, por ejemplo), prevalecieron los reclamos y lamentos ante los atropellos cometidos por los conquistadores. En este escenario las víctimas por antonomasia fueron los indígenas, quienes, como descendientes directos de la población prehispánica, sufrieron toda clase de atropellos e injusticias. El siglo XIX no reparó los agravios de tres siglos de *dominación*, antes bien, mantuvo a los indígenas al margen del progreso social. Por ello los indígenas unieron sus brazos a la lucha armada revolucionaria cansados de la opresión de antaño. La revolución tenía una deuda histórica.

El Cardenismo, en particular, usó este discurso para justificar sus acciones. En el margen inferior del *collage* del cartel del DAI se lee la única frase: “La integración del indio a la civilización moderna debe hacerse, no como un acto de piedad, sino de justicia”. En este mismo tono, en su primer

<sup>22</sup> Sin duda el papel que desempeñó el hispanismo en la historia y la identidad ha cobrado diversos matices de acuerdo con la época y el espacio de construcción. Sobre la complejidad del proceso de construcción de la identidad véase, por ejemplo, el trabajo de Ricardo Pérez Montfort [1994], la compilación realizada por Roberto Blancarte [2008] y el trabajo al respecto que el Colegio de México publicó en fecha reciente [Blancarte, 2010].

año de trabajos, el Departamento reafirmaba estar actuando con justicia al llevar hasta ese “sector de la población las conquistas revolucionarias, en cuyo logro habían participado las razas autóctonas vertiendo su sangre profusamente” [DAI, 1936: 14].

La tónica de este discurso, de hecho, acompañaría al Departamento hasta sus últimos años y se complementaría con la reelaboración del pasado indígena. En 1942, Isidro Candia, el jefe del Departamento, afirmaba que:

Para esa raza mártir, que es un pasado de heroísmo y de gloria, y un futuro de triunfo y de grandeza; para esa raza soberbia que prefirió morir en el tormento o esconder su dolor en la montaña, antes que soportar yugos y cadenas; para esa raza prócer, abrimos hoy el ángulo de nuestros brazos fraternales, y le ratificamos nuestro afán de servirla, sean cuales fueren los escollos por vencer y los sacrificios por consumir [...] Así construiremos un poderoso frente de lucha para saldar una gran deuda de gratitud y de justicia. Así contribuiremos a la victoria de la democracia en peligro. Así fortaleceremos el brazo y el cerebro del indio para ponerlos al servicio de la patria y de la futura humanidad [DAI, 1942: 185].

La afirmación de Candia sobre la *gloria* del pasado indígena no era ninguna innovación. Al menos desde la década de los veinte, se observa una tendencia creciente a enaltecer elocuentemente el pasado prehispánico y, en paralelo, a fundamentar la idea de que dicho pasado es el antecedente directo de las poblaciones indígenas contemporáneas.

La necesidad de fincar un orgullo por este pasado, llevó a algunos autores a justificar aquellos rasgos que, a los ojos de siglo xx, eran totalmente inadmisibles. Enrique Corona, por ejemplo, argumentaba que si bien los aztecas habían practicado la esclavitud, también en Europa había existido este sistema. De igual manera, los sacrificios humanos eran explicables:

[...] si consideramos que ha existido en casi todas las naciones del mundo, y aun en culturas de grado evolucionado superior a la cultura nahua, y más aún si se considera que entre ellos privaba la idea de que para los dioses encierra más valor la sangre humana que la sangre meramente animal [Corona *apud* Fuentes, 1986: 8].

Este patriotismo desmesurado, abarcó casi toda la primera mitad del siglo xx, generando argumentos tan absurdos como irrisorios. En 1946 varios autores reunieron sus plumas para mostrar las aportaciones de México al

mundo. Alfonso Caso fue el encargado de llevar al lector a los más lejanos tiempos: los prehispánicos [Caso *et al.*, 1981]. Además de describir la gran importancia que tuvo para el mundo la introducción del chile, el maíz y el jitomate, entre otros cultivos provenientes de las tierras mesoamericanas, el autor menciona, en sólo unas cuantas líneas —quizás para no ahondar en el compromiso de una argumentación elaborada—, que estas tierras ¡aportaron al *hombre!* Sí, al *hombre prehispánico*: laborioso, creador, artístico, trabajador, etcétera.

Evidentemente esta defensa a ultranza de los tiempos pasados cumplía una función ideológica. En relación con el indigenismo, como mencioné, este chauvinismo se basó en la construcción de un fuerte vínculo que unió el pasado lejano con el presente indígena. Manuel Gamio, por ejemplo, en su trabajo sobre el valle de Teotihuacán, aseguraba que los habitantes del pueblo de San Juan eran los herederos directos de los antiguos pobladores de la “ciudad de los dioses” [Gamio, 1922: XIX].

Si bien esta reelaboración histórica no tenía fundamento académico, ni fue compartida por la mayor parte de los arqueólogos de la época (con excepción de Alfonso Caso), constituyó un recurso ideológico sumamente explotado en otros ámbitos, como el artístico y el educativo.<sup>23</sup> En este último espacio esta narrativa servía para fundamentar el éxito de los programas de educación indígena, ya que si los indios habían alcanzado un alto desarrollo en el pasado, podían tener un exitoso desempeño en la actualidad. Durante el Congreso Nacional de Maestros de 1929 el profesor Enrique Corona aseguraba que la cultura nahua era:

[...] tanto más admirable cuanto que había nacido y crecía con fuerzas propias, sin influencias procedentes de otras culturas contemporáneas que la auxiliasen en su desarrollo y sin nexos que la vincularan con otras para mayores facilidades de crecimiento. No es por demás, sino que por el contrario, estimamos pertinente para mayor comprensión del problema indio del presente presentar un esquema de la cultura nahua [Corona, 1929: 5].

Con este artilugio de unir el presente indígena con el pasado prehispánico se negaba la historia y el desarrollo de los pueblos, relegándolos al

<sup>23</sup> Estas propuestas pueden observarse en las obras de algunos de los artistas plásticos de la época, quienes también colaboraron en la recreación de la historia oficial (o en el cine). Véase por ejemplo el trabajo de Itzel Rodríguez [2004] sobre Diego Rivera y el análisis de Tuñón [2009] acerca de lo femenino e indígena en la obra fílmica del Indio Fernández.

limbo histórico. Es decir, se consideraba que la población indígena era incapaz de cambiar, pues el cambio se pensaba como una cualidad exclusiva y negativa del mestizo o del no-indio. Si bien ello no favorecía la revaloración de los pueblos indios, cumplía con una función ideológica sumamente oportuna que permitía justificar la pertinencia de los proyectos de aculturación, integración o interculturalización.

Es así como lo indígena comienza a caracterizarse a partir de la imagen idílica del pasado prehispánico. En esta reelaboración se destacan sobre todo dos elementos: la capacidad artística de los pueblos y su organización social. En una entrevista que el periódico *El Nacional* le hizo en abril de 1937, el presidente Cárdenas aseguraba que los indios tenían:

[...] cualidades constructivas y artísticas tan apreciables como las de los núcleos de otros países: su inteligencia es despierta y ya hemos visto cómo muchos indígenas se han colocado en la vanguardia, entre los hombres de ciencia, estadística y literatos. Tienen un alto sentido de la dignidad humana y son singularmente respetuosos y corteses, no con criterio de sumisión como se interpreta, sino entre ellos mismos [Cárdenas, 1940: 7].

Ésas fueron las premisas para impulsar las industrias artesanales de los pueblos como un sustituto o complemento de las labores agrícolas, y la política que el DAI utilizó ampliamente. De hecho, el impulso a las artesanías se venía desarrollando desde principios de la década de los años veinte con gran éxito: se apoyaba el perfeccionamiento de las industrias ya existentes por medio de la enseñanza de maestros especializados, o bien, se introducían artesanías en las poblaciones en las que éstas no existían o que su producción era poco atractiva.<sup>24</sup> Si el siglo XIX se empeñó en defender la idea de que los pueblos prehispánicos habían alcanzado el grado máximo de desarrollo (la civilización), la etapa posrevolucionaria fincó los argumentos necesarios (aunque no siempre suficientes) para inscribir las manifestaciones plásticas prehispánicas e indígenas en el estrecho y selecto término del *arte* con el fin de acercarlas aún más a los ideales modernos.

Las políticas encaminadas en este sentido fueron un éxito. Aunque no resolvieron el problema económico de las poblaciones, lograron revalorizar

<sup>24</sup> En los años veinte ésta fue una estrategia aplicada por Manuel Gamio en el valle de Teotihuacán, en donde introdujo la elaboración de tejidos de lana (de Chiconcuac), talavera poblana y la talla de navajillas prehispánicas (para emular el pasado de la "ciudad de los dioses"). Véase el análisis que Roberto Gallegos hizo al respecto [1999].

las llamadas *artes populares* hasta convertirlas en un símbolo de las poblaciones indígenas.

El otro aspecto del pasado prehispánico idílico que se retomó para valorar a los indígenas fue la organización social. De acuerdo con Cárdenas, gracias a la tradicional organización indígena:

[...] ellos entienden el sentido revolucionario del Régimen y realizan fácilmente su vida en un plan de cooperación en favor de su comunidad; sus mismas costumbres los hacen no tener miras egoístas. / Hay un sentido cívico en la masa indígena, en muchos puntos de calidad superior al que se ha observado en otros pueblos: no es gente que se oponga a la obra renovadora, no son conservadores; es la miseria y la ignorancia lo que les impide evolucionar [Cárdenas, 1940: 7].

En no pocas ocasiones se reiteraba el espíritu *comunal* de las poblaciones indígenas, aunque con ello en realidad se contradecía su estatuto civilizado.<sup>25</sup> No obstante, el sistema comunal resultaba sumamente útil para justificar la implementación de los programas económicos propuestos desde los años veinte. La Escuela de la Acción promovió el trabajo comunitario, el cual fue ampliamente aplicado durante el sexenio cardenista. La finalidad era establecer cooperativas de trabajo y de consumo como unidades básicas para el desarrollo productivo y económico de las poblaciones. En el DAI una de las primeras acciones fue establecer este tipo de organizaciones en las comunidades otomíes: como se consideraba que las actividades de este grupo giraban en torno a la industria del agave, se propuso mejorar la producción y calidad de este producto por medio del establecimiento de una cooperativa de productores indígenas de la industria cordelera y de la fibra. El objetivo principal de estas acciones era elevar el estándar de vida de la población.

Aunque en no pocas ocasiones las autoridades se quejaron de la renuencia de los indígenas para colaborar en las cooperativas debido a las diferencias y problemas internos de las poblaciones, en el discurso se promovió la imagen del espíritu comunitario de los pueblos. Después de todo, eran esas cualidades las que podían garantizar el futuro socialista para las poblaciones indígenas. Por eso, en el *collage* del cartel del DAI el General se-

<sup>25</sup> Por definición, y de acuerdo con el esquema evolucionista que dominaba en esa época, el sistema comunal de organización no correspondía con el desarrollo de los pueblos civilizados.

ñala el horizonte del futuro que encuentra su base en el majestuoso pasado prehispánico.

Desde esta perspectiva, el cartel no es solamente una imagen diseñada para impulsar la propaganda de las acciones del régimen, por lo que sería un error concluir que el escenario que lo enmarca es el Cardenismo y sus políticas. El *collage* es, a la vez que propaganda, la síntesis de la construcción que se impulsa en torno al sujeto indígena; la narrativa de la historia india que arranca en un pasado majestuoso y civilizado, mantiene un presente comunitario a la vez que miserable y homogéneo, y promete un futuro socialista: parte del proyecto que pretende construir la identidad nacional.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Basauri, Carlos**

- 1929 *Monografía de los tarahumaras*, México, Talleres Gráficos de la Nación.  
 1990 *La población indígena de México*, México, INI, 3 tt.  
 1998 *Tojolabales, tzetzales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*, edición facsimilar de la de 1931, México, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (Colección Facsímil).

##### **Blancarte, Roberto (comp.)**

- 2008 *Cultura e identidad nacional*, México, Fondo de Cultura Económica.

##### **Blancarte, Roberto (coord.)**

- 2010 *Los grandes problemas de México*, vol. XVI: *Culturas e identidades*, México, El Colegio de México.

##### **Cárdenas, Lázaro**

- 1940 *El problema indígena de México*, México, DAI.

##### **Caso, Alfonso et al.**

- 1981 *México y la cultura*, edición facsimilar de la de 1946, México, Gobierno del Estado de México (Colección Letras, Serie Juana de Asbaje).

##### **Corona, Enrique**

- 1929 *Medios prácticos para la educación e incorporación del indio*, México, s/e.

##### **Chávez Orozco, Luis**

- 1995 "Entrevista de historia oral con Luis Chávez Orozco", en James W. Wilkie y Edna Monzón Wilkie, *Entrevistas de historia oral, Frente a la Revolución Mexicana 17 protagonistas de la etapa constructivista*, 4 vols., México, Universidad Autónoma de México.

##### **Departamento de Asuntos Indígenas (DAI)**

- 1938 *Memorias correspondientes a los periodos del 1° de enero al 31 de agosto de 1936 y del 1° de septiembre de 1936 al 31 de agosto de 1937*, México, DAI.

- 1938a *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas, septiembre de 1937-agosto de 1938, presentada al H. Congreso de la Unión por el jefe del Departamento, México, Departamento Autónomo de Publicidad y Propaganda (DAPP).*
- 1938b *Memoria del Primer Congreso Regional Indígena celebrado en Ixmiquilpan, Hgo. el 25 y 26 de septiembre de 1936, México, DAPP.*
- 1938c *Memoria del Tercer Congreso Regional Indígena (Azteca) efectuado los días 16, 17 y 18 de marzo en la ciudad de Tamazunchale, S. L. P., organizado por el Departamento de Asuntos Indígenas, México, DAPP.*
- 1938d *Segundo Congreso Regional Indígena, Memoria, México, DAPP.*
- 1939 *Primer Congreso Indígena de la Raza Chontal, del 20 al 22 de diciembre de 1939, México, DAPP.*
- 1939a *Primer Congreso Indígena de la Raza Mixteca, del 15 al 17 de diciembre de 1939, en Tlaxiaco, Oax., México, DAPP.*
- 1939b *Primer Congreso Regional Indígena de la Raza Huasteca, del 26 al 30 de octubre de 1939, México, DAPP.*
- 1942 *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas, 1941-1942, México, DAPP.*
- 1943 *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas, 1942-1943, México, DAPP.*
- 1944 *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas, 1943-1944, México, DAPP.*
- 1945 *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas, 1944-1945, México, DAPP.*
- 1946 *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas, en el periodo de 1945 a 1946 y síntesis de su labor en el sexenio, México, DAPP.*

#### **Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI)**

- 1940 *Memoria de la Primera asamblea de filólogos y lingüistas, México, Antigua Imprenta de Murguía, DAAI.*

#### **Dawson, Alexander S.**

- 2004 *Indian and Nation in Revolutionary Mexico, Tucson, The University of Arizona Press.*

#### **Fuentes, Benjamín (comp.)**

- 1986 *Enrique Corona Morfín y la educación rural, México, Ediciones El Caballito-SEP-Cultura.*

#### **Gallegos Téllez Rojo, José Roberto**

- 1999 "La artesanía, un modelo social y tecnológico para los indígenas", *Política y Cultura*, núm. 12, México, pp. 223-241.

- s/f "Consideraciones sobre los Cuadros etnográficos indígenas de la Dirección de Antropología (1925) y Cuadros etnográficos indígenas", 42 pp. [Mecanoescrito].

#### **Gamio, Manuel**

- 1922 *La población del valle de Teotihuacán. El medio en que se ha desarrollado. Su evolución étnica y social. Iniciativas para procurar su mejoramiento, México, Dirección de Talleres Gráficos dependiente de la SEP, 3 tt.*

#### **Guevara Fefer, Rafael**

- 2002 *Los últimos años de la historia natural y los primeros días de la biología mexicana. La práctica científica de Alfonso Herrera, Manuel María Villada y Mariano Bárcena, México, Instituto de Biología-UNAM.*

#### **Giraud, Laura**

- 2008 *Anular las distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos, pról. de Marcello Carmagnani y*



trad. de Jaime Riera Rehren, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

**Jiménez Alarcón, Concepción** (ed.)

1986 *Rafael Ramírez y la Escuela Rural Mexicana*, México, SEP-Cultura.

**Kemper, Robert**

2011 "Estado y antropología en México y Estados Unidos: reflexiones sobre los proyectos tarascos", *Relaciones*, vol. XXXII, núm. 128, otoño, pp. 209-241.

**Lerner, Victoria**

1979 *Historia de la Revolución mexicana, 1934-1940*, vol. 17: *La educación socialista*, México, El Colegio de México.

**López Aguilar, Fernando**

2011 "Los inicios de la ENAH: 1937-1942", en Alejandro Villalobos Pérez (coord.), *Escuela Nacional de Antropología e Historia 70 años*, México, ENAH-INAH-CNCA, pp. 21-44.

2012 "Caminos reales", conferencia dictada en el marco del *Festival Chapitel, Huichapan 200 años*, en el Consejo Consultivo Ciudadano del Municipio de Huichapan, Huichapan, Hidalgo, 31 de agosto.

**Loyo, Engracia**

1996 "La empresa redentora. La casa del estudiante indígena", *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 1, julio-septiembre, pp. 99-131, México.

1999 *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*, México, El Colegio de México.

**Loyo, Engracia** (ed.)

1985 *La Casa del Pueblo y el maestro rural mexicano*, México, SEP-Cultura.

**Medín, Tzvi**

2003 *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, México, Siglo XXI Editores.

**Mejía Barquera, Fernando**

s/f "Departamento autónomo de prensa y publicidad (1937-1939)", en <[http://wikicomunicacion.org/index.php?title=Departamento\\_aut%C3%B3nomo\\_de\\_prensa\\_y\\_publicidad\\_\(1937-1939\)](http://wikicomunicacion.org/index.php?title=Departamento_aut%C3%B3nomo_de_prensa_y_publicidad_(1937-1939))>, consultado el 9 de febrero de 2012.

**Meneses Morales, Ernesto**

1986 *Tendencias educativas en México, 1911-1934*, t. III, México, Centro de Estudios Educativos/Universidad Iberoamericana.

**Navarrete, Enrique**

2010 "1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana", en Josefina Mac Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, libro 1: *Discursos históricos, identidad e imaginarios nacionales*, México, UNAM (Col. Macroproyecto de Ciencias Sociales), pp. 125-175.

**Pérez Montfort, Ricardo**

1994 *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS (Colección Miguel Othón de Mendizábal).

2006 "Las invenciones del México indio. Nacionalismo y cultura en México, 1920-1940", en *Prodiversitas*, <<http://www.prodiversitas.bioetica.org/nota86.htm>>, consultado el 11 de enero de 2011.

**Quintanilla, Susana**

- 1996 “Los principios de la reforma educativa socialista: imposición, consenso y negociación”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 1, núm. 1, enero-junio, pp. 137-152.

**Quintanilla, Susana y Mary Kay Vaughan**

- 1997 *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Rodríguez Mortellaro, Itzel Alejandra**

- 2004 *El pasado indígena en el nacionalismo revolucionario. El mural “México antiguo” (1929) de Diego Rivera en el Palacio Nacional*, México, tesis de maestría, FFYL-Universidad Nacional Autónoma de México.

**Rojas González, Francisco**

- 1939 “Las industrias otomíes del valle del Mezquital”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 1, núm. 1, marzo-abril, pp. 88-96.

**Sáenz, Moisés**

- 1928 *La educación rural en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación.

**Secretaría de Educación Pública (SEP)**

- 1927 *La Casa del Estudiante Indígena. 16 meses de labor en un experimento psicológico colectivo con indios. Febrero de 1926-junio de 1927*, México, Talleres Gráficos de la Nación (Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública).
- 1935 *Memoria relativa al estado que guarda el Ramo de Educación Pública el 31 de agosto de 1935*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 2 tt.
- 1937 *Memoria de la Secretaría de Educación Pública de septiembre de 1936 a agosto de 1937. Presentada al H. Congreso de la Unión por el licenciado González Vázquez Vela, Secretario del Ramo*, México, DAPP, 2 tt.
- 1939 *Memoria de la Secretaría de Educación Pública. Septiembre de 1938-agosto de 1939. Presentada al H. Congreso de la Unión por el C. Secretario del Ramo Lic. Gonzalo Vázquez Vela*, México, DAPP, 2 tt.

**Tuñón, Julia**

- 2009 “Feminidad, indigenismo y nación. La representación fílmica de Emilio el Indio Fernández”, en Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyn Olcott (comps.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 127-149.

**Urías Horcasitas, Beatriz**

- 2000 *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana.
- 2002 “Las ciencias sociales en la encrucijada del poder: Manuel Gamio (1920-1940)”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, núm. 3, julio-septiembre, pp. 93-121.

**Vaughan, Mary Kay**

- 2001 *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, 2a ed., trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica.

*Archivos*

- ATA (Archivo Técnico de Arqueología-Coordinación Nacional de Arqueología-  
INAH).
- AHMNA (Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología).
- FACA (Fondo Alfonso Caso, "Fondos Documentales Alfonso Caso"-IIA-UNAM).

“No maltratéis a los heterodoxos, que ellos serán los que salvarán la doctrina cuando los ortodoxos claudiquen”.<sup>1</sup>

## Intelectuales cubanos al servicio de la Revolución

Alexia Massholder

Coordinación del Centro de Estudios  
y Formación Marxista Héctor P. Agosti  
Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas

**RESUMEN:** *Muchas han sido las reflexiones que desde las ciencias sociales se han hecho acerca de la función del intelectual en la lucha por la transformación radical de la sociedad. Pero, ¿qué es lo que pasa cuando se produce esa transformación? ¿Cuál es el papel que desempeñan los intelectuales una vez que llega la revolución socialista?*

*En el presente trabajo recorreremos los testimonios de cuatro importantes intelectuales cubanos: Aurelio Alonso, Juan Valdés Paz, Roberto Fernández Retamar, Sergio Guerra Vilaboy y Fernando Martínez Heredia. El objetivo del trabajo es plantear algunas líneas de reflexión sobre algunas de las formas en que se puede concebir la relación entre el intelectual y la revolución. Si bien en cada caso las trayectorias individuales previas a la revolución difieren, se puede observar que para todos fueron más importantes las necesidades propias del proceso revolucionario que el bagaje intelectual que cada uno de ellos ya traía. Ello posibilitó la emergencia de nichos de pensamiento heterodoxo cuya suerte estaría, una vez más, atada a las necesidades propias de la revolución. La relación entre ortodoxia y heterodoxia, lejos de ser excluyente, en el caso cubano se convirtió en un vínculo dialéctico que permitió que toda la intelectualidad revolucionaria, ortodoxa y heterodoxa, acompañara el proceso revolucionario en su larga, contradictoria y apasionante vida.*

**PALABRAS CLAVE:** *intelectuales, revolución, Cuba, ortodoxia, heterodoxia.*

**ABSTRACT:** *There have been many reflections in the social sciences about the function of intellectuals in the struggle for the radical transformation of society. But, what happens to intellectuals when this transformation actually takes place? What is the role of intellectuals once the socialist revolution has arrived?*

---

<sup>1</sup> La frase fue evocada en una de las entrevistas realizadas a Aurelio Alonso en La Habana, el 8 de noviembre de 2010.

*This article examines the testimonies of four important Cuban intellectuals: Aurelio Alonso, Juan Valdés Paz, Roberto Fernández Retamar, Sergio Guerra Vilaboy and Fernando Martínez Heredia. The objective is to propose lines of thought on some of the ways the relationship between intellectuals and the Revolution can be conceived. Although each of these men's individual career paths differed prior to the revolution, it is evident that the needs proper to the revolutionary process were more important than the intellectual baggage each one was already carrying. This made it possible for the emergence of heterodox niches of thought, the outcome of which would once again be tied to the needs proper to the revolution. The relationship between orthodoxy and heterodoxy, far from being exclusive, in the case of Cuba became a dialectical link that allowed all the revolutionary, orthodox and heterodox intellectuality to accompany the revolutionary process over its long, contradictory and gripping life.*

**KEYWORDS:** *intellectuals, revolution, Cuba, orthodoxy, heterodoxy.*

## INTRODUCCIÓN

Dentro de los muchos enfoques respecto del papel que desempeña el intelectual en el proceso revolucionario, se ha prestado poca atención al caso específico de la intelectualidad una vez que triunfa la revolución. En el marco de una investigación más amplia acerca de la intelectualidad comunista latinoamericana, realizamos una serie de entrevistas a intelectuales cubanos para abordar puntualmente el tema de este trabajo. Así, los testimonios aquí utilizados permiten realizar un recorrido por diferentes vías de inserción revolucionaria de una serie de intelectuales cubanos, hoy ya consagrados, a partir del triunfo de la Revolución cubana en 1959.

Según Claudia Gilman [2003: 150], la problemática sobre la noción de compromiso y el papel del intelectual revolucionario inspiró el surgimiento del mito de la transición. Dicho mito, escribe la autora, puede considerarse una ficción contenedora de la brecha simbólica entre la realidad y las expectativas puestas en ella. Las indefiniciones propias de este momento de transición en lo referente a los programas concretos, el lugar del intelectual en el proceso revolucionario, entre tantas otras indefiniciones, generaron un clima cultural particularmente complejo en el que la especificidad del rol del intelectual en la construcción del socialismo no encontró patrones previos en los cuales asentarse.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Gilman [2003] explica que el mito de la transición resultó avalado por la autoridad del Che Guevara en su célebre texto "El socialismo y el hombre en Cuba", en el cual se planteaba que la apuesta al futuro en la que la sociedad se embarcaba implicaba una metamorfosis que llevaba a un objetivo definido. En su trabajo Guevara se refiere al proceso de transición cubano como una fase no prevista por Marx en el primer periodo de transición del comunismo o de la construcción del socialismo. La Revolución condu-

En el presente trabajo recorreremos los testimonios de algunos intelectuales cubanos con el objetivo de plantear algunas líneas de reflexión sobre formas posibles de concebir la relación entre el intelectual y la revolución. El periodo abordado contempla desde los años de formación de los intelectuales, previos al triunfo de la Revolución cubana, hasta el inicio de la década de 1970, en la que, como veremos, comienza un proceso con características diferentes a las de la década anterior.

La hipótesis que recorre este trabajo es que la relación entre ortodoxia y heterodoxia, lejos de ser una relación excluyente, en el caso cubano se convirtió en un vínculo dialéctico que permitió que la intelectualidad revolucionaria toda, ortodoxa y heterodoxa, acompañara el proceso revolucionario en su larga, contradictoria y apasionante vida.

#### LAS TRAYECTORIAS PREVIAS

La formación de los personajes entrevistados revela recorridos marcadamente diferentes determinados por la clase social de origen y el contexto familiar. Aurelio Alonso, nacido en 1939, provenía de una familia burguesa, acomodada, que le permitió dedicarse casi con exclusividad a su formación.

Primero colegio de curas, Hermanos Maristas, una formación católica, después por voluntad propia pasé a estudiar en el instituto público el bachillerato, el Instituto de la Víbora, que tenía muy buena fama. Además era en el barrio donde vivía. Tenía buena fama porque tenía un claustro muy bueno, la enseñanza pública en Cuba tenía calidad, y nosotros teníamos un claustro muy bueno en el Instituto de la Víbora, muchos de ellos han sido profesores después del triunfo de la Revolución muy importantes de historia, de distintas materias. Y bueno, quedaron en Cuba muchos de ellos. [Entrevista a Aurelio Alonso, 71 años, subdirector de la revista *Casa de las Américas*, La Habana, 1 de noviembre de 2010.]

Por su parte, Juan Valdés Paz provenía de una familia mucho más modesta en la que hubo que priorizar el trabajo:

---

ciña a una sociedad ideal y ésa era la premisa del futuro. Para casi todos los hombres, exceptuando a los más ejemplares, el problema residía en el difícil entretanto.

[...] no me dejaban ni siquiera estudiar el bachillerato, no me podía dar el lujo de estar cinco años, terminaba a los 20 años el bachillerato, no tenía ninguna calificación para nada, no podía trabajar [...] tú estudias el bachillerato para seguir una carrera universitaria [...] empecé a estudiar en un tecnológico y a hacer una especie de bachillerato autodidacta. [Entrevista a Juan Valdés Paz, 72 años, sociólogo y miembro de la Unión de Escritores de Cuba, La Habana, 12 de noviembre de 2010.]

Roberto Fernández Retamar, al igual que Alonso, provenía de una familia cuya posición económica le permitió realizar estudios universitarios, durante los cuales se vinculó a algunas agrupaciones de izquierda. Un primer ejemplo de lo determinante del origen de clase en la formación de estos intelectuales es que, tanto Retamar como Alonso, que pertenecían a familias sin urgencias económicas, pasaron por instituciones estadounidenses, ya sea como alumnos o como docentes. Al respecto Alonso recuerda: “mis padres deciden mandarme a Estados Unidos a estudiar. A estudiar lo que a mi padre le interesaba que estudiara, que era *bussines administration*”.

Retamar, por su parte, recuerda:

Había sido profesor entre 1957 y 1958 en la Universidad de Yale en Estados Unidos, tenía una invitación de la Universidad de Columbia en Nueva York para ir a ser profesor allí, cuando Nueva York es una ciudad que a mí me gusta mucho desde que la visité cuando tenía 17 años. [Entrevista a Roberto Fernández Retamar, 81 años, presidente de la Casa de las Américas, La Habana, 10 de noviembre de 2010.]

Este vínculo con Estados Unidos expresa claramente cuál era la situación en Cuba antes de la revolución. La penetración material y cultural de Estados Unidos en la isla hacía de las instituciones educativas del norte una referencia para las clases medias cubanas. Sin embargo, la creciente represión de la dictadura de Fulgencio Batista “empujó” a muchos de ellos, como estudiantes, a comenzar a participar políticamente en la “resistencia”, sobre todo después del asalto al cuartel Moncada, en donde la dictadura mostró su perfil más sanguinario. Como consecuencia de estar estudiando bajo la dictadura, tanto Alonso como Retamar ingresaron a la política desde las casas de estudio. El primero ingresó al movimiento estudiantil contra Batista desde el bachillerato, en el momento en que la universidad ya estaba cerrada por la cada vez más evidente situación “prerevolucionaria”.

Retamar, que había nacido en 1930 y en esa época ya estaba en la universidad, comenta al respecto lo siguiente:

Me vinculé a los grupos de izquierda que había en la universidad. La Federación Estudiantil Universitaria tenía una serie de comités además, para distintas cosas positivas, contra la discriminación racial, a favor de la República Española, etcétera. Yo pertencí a esta última, y cuando en diciembre, creo que de 1949, nos visitaron huestes franquistas en misión política, yo participé como otros compañeros en un boicot que se le hizo a una conferencia que iban a dar y eso terminó cómo tenía que terminar y algunos de nosotros fuimos presos [...] era difícil para quienes nos formamos, digamos en la década de 1940, a raíz de la terminación de la llamada Segunda Guerra Mundial, que la política no entrara de alguna manera en nuestra vida. [Entrevista a Roberto Fernández Retamar.]

Valdés Paz, por su parte, ingresó en su condición de trabajador y, según sus propias palabras, su experiencia fue la siguiente:

Salí a la calle, adolescente pobre, y tenía dos opciones, estudiar o trabajar, y decidí trabajar y después estudiar [...] como resultado de haber caído preso me habían [...] muchos patrones aprovechaban la circunstancia de que había caído preso [...] para deshacerte de ti. En este caso más porque yo estaba involucrado en una lucha sindical. Había una legislación batistiana que favorecía eso [...] te podían separar del trabajo por motivos políticos. [Entrevista a Juan Valdés Paz.]

Fue en esas circunstancias en las que conoció a Retamar:

El trabajo alternativo que me apareció fue de maestro en una academia del padre de Roberto Fernández Retamar [...] el padre de Retamar era profesor en una escuela de comercio y tenía una academia privada que preparaba alumnos para el ingreso [...] y ahí paré yo de profesor, profesor improvisado porque yo tenía 19 años. Oportunidad en que conocí a Retamar, a Roberto [...] apareció un tipo de actividad que no había pensado, ser un docente. [Entrevista a Juan Valdés Paz.]



## EL TRIUNFO DE LA REVOLUCIÓN

Una vez que triunfó la revolución, la coyuntura política obligó a pasar por alto las diferencias iniciales en la formación y los colocó a todos en la misma situación: a pesar de la de ponerse al servicio de las necesidades del proceso naciente. Las dimensiones de lo que se estaba viviendo tendieron a trastocar lo que venían siendo trayectorias más o menos orientadas hacia ciertos objetivos, con un cierto nivel de planificación. Así, las individualidades quedaron subordinadas a contribuir en el proceso colectivo de edificación del socialismo.

Retamar, por ejemplo, había recibido en aquel momento una invitación para ser docente en una casa de estudios estadounidense. Pero, según comenta, al triunfo de la revolución: “Decidí declinar esa honrosa invitación y quedarme en Cuba a servir a la revolución. De manera que a partir de ese momento en forma fuerte la política entró en mí. Y aunque soy esencialmente un escritor, no soy indiferente a las cuestiones políticas como es natural”. [Entrevista a Roberto Fernández Retamar.]

Alonso, que se encontraba estudiando en Estados Unidos, permaneció unos meses más fuera del país, pero al final, relata: “Tenía la posibilidad de, apresurando alguna carrera, tener un título básico [...] no el de licenciado, pero sacando las asignaturas básicas que me faltaban, un semestre, para volver con algo, un papel por lo menos [...] que me sirviera para buscar trabajo. Entonces vine en julio del 59. Pero yo ya, la primera mitad del 59, fue casi como si la viviera aquí, porque mi padre me mandaba incluso la prensa diaria, el *Hoy*”. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

Si bien todos los entrevistados habían coincidido en su repudio hacia la dictadura de Batista, y en ese sentido celebraban el triunfo de la revolución, no es menos cierto que durante los primeros meses no tenían un claro panorama de cuáles serían los primeros pasos que daría el nuevo gobierno. En el caso de Alonso, incluso aunque ya había escuchado a Fidel Castro y también había seguido los acontecimientos en las páginas de *Bohemia*, al respecto recuerda:

Lo seguí todo, cuidadosamente, lo que pasaba. Y me motivaba mucho. Pero incluso, yo vine en el 59, ya había visto a Fidel. En Estados Unidos estuvo en la Universidad de Princeton, yo estaba muy cerca de Princeton y me desplazé hasta ahí, no pude llegar a él porque era demasiada gente y eso, en fin. Y lo vi hablar, entonces ya me hizo cierto impacto. Y de regreso a Cuba, tampoco venía muy convencido de todo, yo venía a ver qué cosa era lo que se estaba [...] yo siempre dije que fue la atmósfera de libertad, una libertad egoísta en el

sentido que me dé la gana, no, no, yo sentí que yo estaba en un país en el cual, había una dignidad distinta, y había una posibilidad distinta, y había, no sé, algo, que le permitía a uno enorgullecerse. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

Pero la nueva situación afectaba también a aquellos que, por su posición económica, debían reacomodarse a las nuevas exigencias del país. Muchos cubanos de clase media y del sector profesional abandonaron el país por no estar dispuestos a ceder ciertos beneficios o por estar en desacuerdo con los planteamientos del nuevo gobierno revolucionario.

En palabras de Alonso: “Yo soy alguien que regresa. Yo no soy alguien que se jugó la vida en el país. Soy un burgués, yo soy de la clase perdedora, aunque no sea del pensamiento, pero soy de la clase perdedora. Ya mi padre es afectado económicamente y tengo que empezar a trabajar en cuanto regreso”. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

El triunfo de la revolución implicaba, entre tantas otras cosas, un desafío para la subjetividad construida en el capitalismo. En palabras de Valdés Paz: “En ese espíritu, todo lo personal queda absolutamente pospuesto [...] yo estaba involucrado en una historia y en una tarea trascendental, no tenía sentido ahí la individualidad, se disolvía totalmente”.

Muchos cubanos experimentaban este sentimiento, además de cierta sensación de estar en “deuda” con aquellos que se habían jugado la vida en la lucha revolucionaria. Nicolás Guillén [1971] plasmaría ese sentimiento en una frase contundente: “¿Quién que no oiga silbar el plomo ni huela el humo de los fusiles estará en situación de castigar o perdonar, es decir, de juzgar?”

Así lo recuerda también Valdés Paz:

Con el triunfo de la Revolución y la heroicidad, y los barbudos y todo lo que tú sabes, se crea un clima para la juventud de que... una especie de deuda moral, que no habíamos hecho lo suficiente, frente a la heroicidad, los barbudos, los muertos, los mártires, etcétera, había una parte de la población que sentíamos que no nos habíamos involucrado lo suficiente, no éramos lo suficientemente heroicos. Y entonces existía un espíritu de compromiso muy alto que estaba reforzado por ese sentimiento de que no habíamos hecho lo suficiente [...] por supuesto Fidel que importa, la Revolución comienza ahora, todos podemos hacer, tendremos tareas revolucionarias que asumir.

O como comentara Retamar en una entrevista que le hizo una revista argentina: “Discutimos entre nosotros. Pero nuestra gran pelea está más allá de esas saludables discusiones. Lo que más importa es que los brazos

de esos artistas y escritores también estén presentes cuando hay que levantar caña o cuando hay que empuñar el fusil para defender nuestra isla”<sup>3</sup> [*Hoy en la cultura*, 1962].

Al triunfo de la revolución el problema de fondo para quienes se quedaron a participar en la construcción revolucionaria era cómo seguir operando con la crítica sin atentar contra el propio proceso que se estaba defendiendo.

Como señalábamos, las transformaciones revolucionarias generaron nuevos espacios a los que se incorporaron muchos cubanos masivamente. Aquel sentimiento de estar en “deuda” con los héroes revolucionarios que impulsó a muchos cubanos a ponerse al servicio de la revolución se sumó a la falta de profesionales producida por la migración de muchos de ellos, de clases más pudientes, los cuales dejaron espacios que poco a poco se fueron cubriendo con los que decidieron quedarse en Cuba. Muchos no contaban con experiencia en las tareas que se les asignaban, por lo cual tuvieron que aprender sobre la marcha todos los conocimientos que requerían para realizar el nuevo trabajo. La experiencia de Alonso es bien ilustrativa en este sentido:

En Cuba había una escasez completa de *know how*, no había médicos, porque se fueron muchos, los médicos, la mayoría de los contadores, los que podían tener un dominio de *management*, de gestión empresarial, habían empezado a salir de las empresas en donde trabajaban, buscando otras vías [...] obtengo empleo en una compañía de seguros norteamericana, empiezo a trabajar en septiembre, octubre, por ahí, comienzo a trabajar en una empresa de seguros norteamericana. Y por la noche me matriculo en derecho, que era la carrera que me gustaba [...] A mí se me entorpece la carrera porque cuando se crea el Ministerio de Industria, y las nacionalizaciones, la presión del trabajo es descomunal, para los que estábamos ahí. Yo hubo un momento en el que administraba seis o siete empresas, pequeñas, casi todas. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

No sólo en el sector empresarial se presentó la necesidad de responder a las nuevas realidades revolucionarias, también fue necesario hacerlo en el de la educación. En 1962, luego de que Fidel proclamara el carácter socialista de la revolución, comenzó a enseñarse marxismo en la universidad. Sergio Guerra Vilaboy, hoy director del Departamento de Historia de la

<sup>3</sup> El reportaje fue realizado un año antes, en 1961, durante una visita de Retamar a Buenos Aires en 1961.

## Universidad de la Habana, recuerda así los inicios de la formación marxista en Cuba:

Mi formación marxista se debe a la Escuela de Historia. La Escuela de Historia nace en el año 62, yo entro en el año 68, como te dije, pero la Escuela de Historia [...] la funda la Revolución [...] no había Escuela de Historia. El director fundador fue un profesor que también admiré mucho, que era militante del Partido Comunista, que se llamaba Sergio Aguirre, cuya hermana era una gran poetisa, era más conocida que él, se llamaba Mirta Aguirre. Y Sergio Aguirre dio a la Escuela de Historia una orientación marxista clara porque él era un historiador marxista. Según la historia cubana, él se considera el primer historiador marxista de Cuba [...] recibíamos en esa época todo lo que era lo más avanzado de la historiografía marxista de entonces, que era la historiografía inglesa y francesa. Hobsbawm, Thompson, todos esos [...] que se publicaban en Cuba y nos lo regalaban a los alumnos. El primer día de clase, en esa época cuando yo era estudiante, me daban una pila de libros de este tamaño [...] años tras año, regalados, y en esa cantidad. [Entrevista a Sergio Guerra Vilaboy, 61 años, profesor y director del departamento de Historia de la Universidad de la Habana y presidente de la Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe (ADHILAC), La Habana, 19 de noviembre de 2010.]

Al igual que en los sectores empresariales, no había, por razones lógicas, especialistas en la materia que contaran con trayectoria de enseñanza marxista en Cuba. Para hacer frente a esta nueva demanda, entonces, se convocó a una serie de personas que contaran con algunas herramientas básicas para comenzar a organizar esta tarea universitaria. Así es convocado Alonso, quien dice:

Ya yo era un estudiante comprometido, militante, con más *background* que la media de los estudiantes que estaban en la universidad, porque ya yo tenía estudios en Estados Unidos, había leído a Trosky. Había empezado a hacer lecturas marxistas, tenía un *background*. Y además tenía un *background* también sociológico norteamericano, había estudiado mucha sociología, psicología, etcétera. Y además tenía buena parte de la carrera de derecho hecha, entonces estaba en curso de ciencias políticas pero estaba en derecho también. Entonces bueno, cuando hacen la selección, pues enseguida nos hicieron la propuesta y yo la acepté, porque estaba la idea de dedicarme a la vida intelectual, y ahí pues me decidí. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

Guerra Vilaboy recuerda también que, desde inicios de la revolución, Fidel aspiró a alcanzar la “universalización” de la educación, es decir, la apertura de la enseñanza a todos los trabajadores, lo cual dio lugar a que se produjera una creciente demanda de profesores que, al igual que en los sectores empresariales, tuvo que ser cubierta por aquellos que, si bien no contaban con una formación acabada, superaban la media de los cubanos y estaban en condiciones de impartir la enseñanza. En esos momentos

[...] no bastaba con los profesores existentes, y había que hacer entonces un llamado a que muchos estudiantes dieran clases en esos cursos, y que aprendieran una cosa por la mañana y la enseñaran por la noche. Y yo era el que tenía que hacer ese llamado, y tuve que dar el ejemplo [...] y me vi obligado a dar clases, lo que nunca estaba en mi diseño de vida. [Entrevista a Sergio Guerra Vilaboy.]

De la misma forma, Guerra Vilaboy recuerda que Manuel Galich, el guatemalteco a quien considera como uno de sus maestros y que llegó a ser subdirector de la Casa de las Américas, se trasladó a Cuba luego del triunfo de la revolución y, sin ser historiador, terminó enseñando historia de América en la Escuela de Historia. Así lo recuerda nuestro entrevistado:

Yo no estaba en la universidad, estaba en la secundaria, y le pide la dirección de la Escuela de Historia que se ponga a dar historia de América, y se pone a dar historia de América, casi como un aficionado [...] y cuando lo conocí a él quedé encantado, era el padre de la historia. Sabíamos los defectos que tenía, el no era marxista, o sea, el suyo era un marxismo un poquito improvisado, él era nacionalista, un revolucionario latinoamericano nacionalista, que luego la Revolución cubana lo llevó al marxismo. [Entrevista a Sergio Guerra Vilaboy.]

El sector universitario no era el único que debía incorporar nuevos docentes. Recordemos que al momento del triunfo de la revolución los niveles de analfabetismo en Cuba afectaban a cerca de un millón de cubanos, llegando a implicar a cerca de 45 % de la población rural. Además de la conocida Campaña Nacional de Alfabetización en 1961, hubo en 1960 un llamado de Fidel a estudiantes secundarios para desempeñarse como maestros en la montaña. El movimiento se conoció con el nombre de “Maestros Voluntarios” y operó principalmente en la zona de la Sierra Maestra. Allí, como comenta enseguida, Valdés Paz decide incorporarse: “Tuve el privilegio de estar en el primer contingente, de inaugurar [...] Antes de la campaña de alfabetización, la campaña de alfabetización co-

menzó en el año 61 y esto es febrero o marzo del 60 [...] imagínate para un habanero adaptarte a la montaña". [Entrevista a Juan Valdés Paz.]

Pero en los primeros años de la revolución, la planificación de estas iniciativas estuvo muchas veces condicionada por las tareas que se volvía necesario realizar sobre la marcha, las cuales en muchos casos determinaron trayectorias complejas como la de Valdés Paz. La cita es extensa, pero el relato permite ver la complejidad de aquellos años y la forma en que algunas trayectorias intelectuales fueron atravesadas por contingencias menos vinculadas a lo estrictamente intelectual.

Estoy esperando mi ubicación en las aulas de la montaña y me informan de que ya no me voy para la montaña sino que voy a ser destinado al servicio exterior. Porque no había un solo día en que alguno de los viejos embajadores no se declarara opositor, parte de la diplomacia de nuestras misiones en el exterior nos traicionaba, todo eso ocurría permanentemente. Y se toma la decisión de ir a formación emergente de diplomáticos para cubrir [...] ése es el nuevo destino que me dan. Tú te puedes imaginar, yo me había preparado para ser un maestro en la montaña y de pronto iba a ser diplomático. Y tenía que esperar una semana que se iba a abrir una academia para formación de diplomáticos y se me llamaría para que me incorporara ahí [...] Ahí se produce el suceso que te acabo de decir de nacionalización, entonces el tema que se impone al país es de dónde va a sacar a los interventores. Y se decide tomar a todo un grupo de maestros voluntarios que estaban ubicados en aulas, en las fuerzas armadas, y otros que estaban en este destino diplomático, de interventores. Con lo cual mi vida volvió a cambiar, agarré otro curso de vida porque me dieron la tarea de intervenir un central azucarero en la provincia de Las Villas [...] luego, me dan a mí una región con 12 centrales azucareros [...] ése parecía ser mi derrotero, y así hago la segunda zafra [...] entonces estoy convertido [...] en un administrador de la economía, dirigente económico, del sector económico más importante del país [...] sorpresivamente, al terminar la segunda zafra del pueblo, en el 62, me dicen que se me ha destinado a la agricultura. Lo cual quiso decir que tuve que salir del sector de la industria, ya se había creado el Ministerio de Industria, los centrales azucareros eran parte del Ministerio de Industria, etcétera, y me pasaban a otra institución, al Instituto Nacional de Reforma Agraria. Y allí me dieron la responsabilidad de unas que se conocían como cooperativas cañeras [...] allí inicié una vida agropecuaria inacabable, que me llevó 20 años. [...] Y lo que quedaba era una tenue vocación por aquel mundo de la cultura intelectual [...] yo fui siempre un lector de todo, pero tenía una gran vocación por el pensamiento teórico, por la filosofía [...] pero no me causaba ningún trauma, era lo más natural de vivir, hacía mi tarea y aprendía de ese otro mun-

do, y con un mundo más personal que se consumía en la lectura. [Entrevista a Juan Valdés Paz.]

#### EL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LA EXPERIENCIA DE *PENSAMIENTO CRÍTICO*

Luego de la proclamación del carácter socialista de la revolución se crea un sistema de escuelas de partido de clara orientación prosoviética, en las cuales se enseña el marxismo leninismo según los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS. Pero la universidad, explica Alonso,

[...] necesitaba algo que tuviera un tono cultural más amplio. Entonces trajeron dos profesores que [...] eran los niños aquellos que salieron de la Guerra Civil española, los hijos de los comunistas que fueron llevados a Moscú, los educaron ahí y eso, no perdieron la lengua, ganaron la otra, y entonces se trajo un [...] muy bueno, que se llamaba Anastasio García [...] se trajo un psicólogo que manejaba también la filosofía, se llamaba Luis Arana Larrea. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

Inmediatamente se decide hacer una selección de aquellos estudiantes que por sus promedios y trayectoria política pudieran incorporarse como profesores de filosofía en la universidad. Se fue formando un Departamento de Filosofía, que funcionó entre 1963 y 1971, y en el cual confluyeron tanto Alonso como Valdés Paz y Fernando Martínez Heredia.

Los desafíos culturales hicieron que el Departamento de Filosofía realizara diversas tareas además de la docencia. Las búsquedas, los debates, y el propio proceso formativo de sus integrantes dieron como resultado la creación de la revista *Pensamiento Crítico*, dirigida por Martínez Heredia.

La revista expresa uno de los puntos más visibles de esa compleja relación entre heterodoxia y ortodoxia que mencionamos al inicio de este trabajo. Su director, Martínez Heredia, da cuenta de los motivos que impulsaron el nacimiento de aquella revista:

¿Cómo hacer que el pensamiento de Cuba fuera idóneo para empujar a la Revolución hacia adelante, para forzarla a revisarse ella misma, autocriticarse, renovarse, cambiarse, ser superior? Y a la vez, ¿cómo multiplicar las fuerzas con que contaba, que eran tan pequeñas comparadas con las fuerzas del imperialismo, o con las del capitalismo mundial y las capacidades que ejerce sobre cada persona? De esas necesidades y desafíos nació *Pensamiento Crítico*. [En *Crítica y Emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2008: 241.]

El propio Fidel alentó el trabajo del departamento y encomendó a sus integrantes la tarea de lograr ediciones cubanas de los clásicos del pensamiento y la literatura universal. A partir de allí, el departamento trabajó extra en el armado de lo que luego sería *Edición Revolucionaria*, que a inicios de septiembre de 1966 se convertiría en el Instituto del Libro de Cuba.

Como apunta el mismo Martínez Heredia, en una entrevista realizada por Julio César Guanache, la Revolución Cubana misma era una herejía si se tenían en cuenta las “vías” que el comunismo soviético predominante planteaba para la revolución [Guanache, s/f]. Pero durante un tiempo fue precisamente esa herejía la que posibilitó el crecimiento cultural de la revolución. Y en ese marco:

La dicotomía entre ‘oficial’ y ‘disidente’ es muy incierta. La revista no fue ni una cosa ni la otra. Fue un gran avance de la Revolución dejar de tener una publicación teórico-política oficial en 1966. La que existía desde 1962 era una copia de las existentes en los llamados países socialistas [...] No quiero hacer un juego de palabras, pero para nosotros el único sentido que tenía *Pensamiento Crítico* era expresar un pensamiento propio, y éste está obligado a ser crítico [apud Torres, 2007: 634].

Guerra Vilaboy nos relató también que Martínez Heredia, director de la revista *Pensamiento Crítico*, y una de las figuras de la universidad a fines de la década de los sesenta, debió salir del ámbito académico luego de que comenzara el proceso de “sovietización”, como lo llama Vilaboy.

[...] es una época lamentable, triste, también tiene sus alegrías y sus cosas, no todo es blanco y negro, pero esa época [...] en el 60, es un ambiente intelectual, en el 70 es otro, en los 80 es otro, en los 90 es otro y hoy día es otro. Cada época tiene sus aspectos [...] llegó un momento en el que no había debate, se llegó a un marxismo esclerotizado, dogmático [...] Acercarnos a la política de la Unión Soviética, y eso tuvo un costo, de dogmatismo, de pérdida de esa etapa tan rica de esa formación nuestra y del debate en Cuba. Era la época en la que el Che debatía con Carlos Rafael Rodríguez sobre cuál era el modelo económico que se debía aplicar [...] el “Stalin” de Deutscher, se convertiría en un libro prohibido. Ibas a la Biblioteca Central y no te lo prestaban, porque estaba prohibido, porque era un libro troskista, y Trotsky era casi hablar del diablo. [Entrevista a Sergio Guerra Vilaboy.]

Alonso, otro de los integrantes de *Pensamiento Crítico*, aclara: “Nosotros nunca nos engañamos, nunca nos creímos que éramos profesores univer-



sitarios [...] nosotros sabíamos que éramos los resultados precarios de una urgencia. Y que queríamos, a la vez que teníamos que enseñar, teníamos que formarnos”. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

Y agrega: “Nos habíamos empezado a dar cuenta que los manuales de filosofía no eran la forma de estudiar la filosofía, que generaban el dogmatismo, que el dogmatismo era algo reproducible”. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

#### EL “QUINQUENIO GRIS”

El fracaso de la zafra de los 10 millones dejó al país exhausto y con una situación económica complicada. Recuerda Fernández Retamar:

Entre el 67 y el 70 se vivieron situaciones muy difíciles en Cuba. Y finalmente en los setenta Cuba ingresa en el CAME, Consejo de Ayuda Mutua Económica, etcétera, y es un momento en el que la presencia, la sombra soviética cayó sobre Cuba. Y eso tiene que ver con el “quinquenio gris”, con las medidas que se tomaron con las discriminaciones, con los intelectuales originales, como se dice, que eran heréticos. [Entrevista a Roberto Fernández Retamar.]

Aquel “quinquenio gris”, que incluye el periodo entre 1971 y 1975, marcó fuertemente a la intelectualidad cubana. Todos los entrevistados recordaron los efectos negativos de las políticas culturales desarrolladas en ese momento, las cuales, según nos cuenta Fernández Retamar, se prolongaron hasta que, cuando se realizó el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, en 1976:

[...] se crea el Ministerio de Cultura y se pone al frente a Armando Hart, una figura muy importante que ya había sido ministro de Educación cuando la campaña de alfabetización, que había encabezado aquella gigantesca, maravillosa campaña de alfabetización. Llegó al Ministerio de Cultura y empezó a poner las cosas en su lugar. Y cesaron estos criterios primitivos con respecto a la vida intelectual del país. Por eso Ambrosio Fonet dice que es un quinquenio que va de 1971 a 1976.<sup>4</sup> [Entrevista a Roberto Fernández Retamar.]

<sup>4</sup> Ambrosio Fonet fue quien hizo célebre el nombre de “quinquenio gris” que se le dio al periodo de 1971 a 1976. Para una visión sobre el tema es fundamental la lectura de la conferencia que el propio Fonet brindó en la Casa de las Américas el 30 de enero de 2007 [véase Fonet, 2007].

La necesidad de incrementar la ayuda soviética llevó a un desmantelamiento de aquellas iniciativas que, como *Pensamiento Crítico*, no siguieran las líneas del marxismo impuestas por la Unión Soviética. Así, publicar a Herbert Marcuse, Paul Baran, Ernest Mandel y Sweezy, o a Jean Paul Sartre, se volvió una herejía demasiado pronunciada, lo que provocó que en 1971 la revista se cerrara. En palabras de Alonso:

*Pensamiento Crítico* se cierra en un momento en que la economía del país está muy deteriorada, está muy en bancarrota, incluso se ha tomado la decisión de la zafra de los 10 millones, la zafra de los 10 millones fracasa [...] entonces ahí ya lo que va a haber es un giro de posición, es decir, Cuba se ve en la necesidad de renunciar a mantener la búsqueda de un socialismo autóctono y optar por la propuesta soviética. Eso le permite entrar en el sistema complejo del CAME. [Entrevista a Aurelio Alonso.]

Valdés Paz, que se había incorporado más tardíamente a la experiencia, comenta que después de años de trabajo en agricultura: “se crea la circunstancia, vamos a decirle así, de salirme de la agricultura [interrupción] y paso a la universidad como profesor del Departamento de Filosofía en la universidad, que era un departamento emblemático por la historia cultural del país, el Departamento de Filosofía fue el centro de la heterodoxia cultural en aquel periodo, etcétera”. [Entrevista a Juan Valdés Paz.]

La experiencia del Departamento de Filosofía cierra al finalizar un ciclo en la revolución, cuando se produce un mayor acercamiento con la Unión Soviética. La “heterodoxia” imperante en la experiencia del grupo, con posiciones que se alejaban de las directivas soviéticas, determinó el cese del apoyo de la dirección política cubana al proyecto y la adopción de posiciones prosoviéticas, lo que marcó el inicio del periodo que, como antes se expuso, se conoce como “quinquenio gris”.

#### COMENTARIOS FINALES

El proceso revolucionario, en cierta forma, planteaba antes que nada una revolución subjetiva, en tanto que las nuevas circunstancias imponían la redefinición de las vivencias adquiridas y las proyecciones sobre el futuro individual.

En las búsquedas desatadas por esa revolución subjetiva y por las nuevas preguntas planteadas por la naciente revolución surgieron también nichos de pensamiento heterodoxo cuya suerte estará, una vez más, atada a

las necesidades propias de la revolución. En este sentido, los testimonios recogidos en este trabajo apuntan a una misma dirección: durante la revolución las expectativas personales (o los “egos” tan particularmente desarrollados en los intelectuales) no fueron dejadas de lado, pero quedaron subordinadas a las necesidades planteadas por un proceso colectivo. Más aún, el “origen pequeño burgués” de algunos intelectuales no impidió que se insertaran en el proyecto revolucionario.

La relación entre la revolución y el intelectual (tantas veces definida de antemano por la teoría) se redefinió una vez que la revolución ideal se trasladó al plano de lo concreto. De la misma forma, la relación entre la heterodoxia y la ortodoxia no siguió un sólo cauce lineal, sino que se combinó en diferentes momentos de la revolución para responder a las necesidades propias del proceso. En otras palabras, cuando el pensamiento heterodoxo se volvió fundamental para la elaboración de nuevas interpretaciones, adquirió un lugar central en la “orientación” del proceso.

Desde esta perspectiva, el hecho de que *Pensamiento Crítico* no haya sido una revista “oficial”, fue beneficioso para el proceso cubano, porque le permitió ampliar los márgenes de la polémica en la búsqueda para la constitución de un pensamiento diferente.

La relación ente heterodoxia y ortodoxia vuelve a redefinirse entrada la década de los setenta, en el marco de lo que Ambrosio Fernet bautizó como “quinquenio gris”. Pero tal como indicara uno de los entrevistados en este trabajo, ese momento cierra un ciclo en la Revolución cubana, con características marcadamente distintas a las del periodo anterior, el cual sería material para otro trabajo.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Fernet, Ambrosio**

2007 “‘El quinquenio gris’: revisitando el término”, conferencia en Casa de las Américas, 30 de enero, <<http://www.criterios.es/pdf/fornetquinqueniogris.pdf>>.

**Gilman, Claudia**

2003 *Entre la pluma y el fusil*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

**Guillén, Nicolás**

1971 “Sobre el Congreso y algo más”, *Verde Olivo*, núm. 22, 30 de mayo.

**Guanche, Julio César**

s/f Entrevista a Martínez Heredia, *Cubaliteraria. Portal de Literatura Cubana*, <[http://www.cubaliteraria.cu/autor/fernando\\_martinez\\_heredia/works/interviews/guanche.htm](http://www.cubaliteraria.cu/autor/fernando_martinez_heredia/works/interviews/guanche.htm)>.

**Hurtado, Carlos**

1962 Reportaje al poeta Fernández Retamar, *Hoy en la Cultura*, vol. 2, núm. 2, enero-febrero, Buenos Aires.

**Martínez Heredia, Fernando**

2008 "A cuarenta años de *Pensamiento Crítico*", *Crítica y Emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, vol. 1, núm. 1, junio, pp. 241, Buenos Aires, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye6S5.pdf>>.

**Retamar Fernández, Roberto**

1967 "Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba", *Casa de las Américas*, núm. 40, enero-febrero, pp. 4-18, La Habana.

**Torres, Carlos**

2007 "*Pensamiento Crítico*, trinchera de ideas", *Punto Final*, núm. 634, 9 de marzo, <<http://www.puntofinal.cl/634/pensamientocritico.htm>>.



# Familia, campesinado y fotografía en Cuba. Un acercamiento a la historia de la familia Naite<sup>1</sup>

Jaddiel Díaz Frene  
El Colegio de México

**RESUMEN:** *En este trabajo se intenta explorar los usos sociales de la fotografía por parte de una familia residente durante más de un siglo en la Sierra del Rosario: los Naite. En un primer apartado se exponen los recorridos y estrategias aplicadas por estos campesinos para arribar a los pueblos en busca de fotógrafos. En la segunda parte del trabajo se analiza el discurso visual a partir de las imágenes y los testimonios de fotógrafos populares, campesinos retratados y sus familiares.*

**PALABRAS CLAVE:** *fotografía, familia, Cuba, campesinado, memoria.*

**ABSTRACT:** *This study endeavors to explore how photography is capable of revealing the memory of rural life based on race, politics and gender, using small sample of testimonies and photos kept by a family, that lived in Sierra del Rosario for over a century: the Naites. The first section is an exposition of these peasants' journeys and strategies in going to villages in search of photographers. The second part analyzes the visual language as shown in the images and testimonies of photographers of the common people, the peasants and their families who were photographed.*

**KEYWORDS:** *photography, family, Cuba, peasants, memory.*

---

<sup>1</sup> Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de la Comunidad de Las Terrazas, y especialmente de la familia Naite. Agradezco la ayuda imprescindible de Osmany Cienfuegos, Marcia Leiseca y María del Carmen Barcia Zequeira. También a Analia Piña, directora del museo de la comunidad, quien siempre ofreció su mano amiga ante cada obstáculo.

## INTRODUCCIÓN

Durante los últimos dos siglos las élites cubanas, tanto coloniales como republicanas, crearon y en ocasiones exportaron hacia los sectores rurales —mediante la caricatura, los cancioneros, las fotografías de viajeros y los libros de costumbres— una representación del campesino insular que respondía a sus intereses de género, raza y clase. Sin embargo, en la primera mitad del siglo xx, las fotografías tomadas en los estudios fotográficos instalados en los pueblos, o las que los fotógrafos “minuteros” captaban al aire libre,<sup>2</sup> abrieron nuevos espacios de confrontación y deseo, donde los guajiros cubanos podían negociar con mayor libertad su representación visual.<sup>3</sup>

Los Naite,<sup>4</sup> miembros de una familia campesina cubana, residente en la Sierra del Rosario durante más de dos siglos, fueron actores sociales que,

<sup>2</sup> Los fotógrafos minuteros solían recorrer varios pueblos cargando con su andamiaje técnico. Ofrecían su servicio fotográfico de “un minuto” en los parques o a domicilio. Muchos fotógrafos que llegaron a tener sus estudios se desempeñaron en un comienzo como minuteros.

<sup>3</sup> Un concepto central en la investigación es el de “fotógrafo de pueblo”. Lo tomo del historiador mexicano Luis Ramírez Sevilla, quien, mediante el archivo de Martiniano Mendoza, fotógrafo del pueblo rural michoacano Villa Jiménez, logró realizar una investigación microhistórica en torno al fenómeno visual. Según Ramírez Sevilla, la caracterización del fotógrafo pueblerino debe atender a elementos como la selección del objeto a retratar, la circulación y conservación de las fotos, así como sus aspiraciones artísticas [Suárez, 2008: 94-97]. En esta investigación entiendo por fotógrafos de pueblo tanto a los fotógrafos propietarios de estudio como a los “minuteros”. En una pesquisa futura se deberá indagar en las historias de vida de estos fotógrafos y establecer las características del oficio en otros pueblos cubanos. Hasta el momento he podido entrevistar a dos fotógrafos de la zona, Raimundo Castro e Israel Bello, quienes contaban con una avanzada edad en el momento de las entrevistas

<sup>4</sup> Los Naite son una familia extensa, compuesta por disímiles grupos domésticos, los cuales se han formado a partir del “matrimonio” entre primos o con miembros de otras familias residentes en la zona, como las apellidadas Mezquía y Mendive. Estos entrelazamientos se muestran en los testimonios y las fotografías analizadas. En este texto sólo analizo fotografías pertenecientes a dos grupos domésticos. Al primero corresponden Cusungo Naite, su esposa Nieves Mezquía y sus hijas Eugenia, Juana, Silvia y Rita. Antolín Mezquía es el hijo que tuvo Nieves con un inmigrante jamaicano, quien los abandonó. Antolín recibió los apellidos de su madre y fue criado desde temprana edad por su padrastro Cusungo. En la misma casa residió también Alberto Naite, hermano de Cusungo, quien nunca se casó. El otro núcleo familiar que estudio es liderado por Dionisia y Esteban Naite, primos que contrajeron “nupcias”. Ellos tuvieron seis hijos, entre ellos Lando y Crescencia, siendo esta última la única de sexo femenino.

Selección estos grupos domésticos atendiendo a varios elementos, entre los que sobresalen la tenencia de fotografías, la presencia de miembros vivos y la disposición

a pesar de su pobreza y lejanía geográfica, aprovecharon esta cobertura tecnológica. La posibilidad de retratarse en los pueblos más cercanos a sus bohíos les permitió pasar de destinatarios de la retórica iconológica elitista a ser actores representados, propietarios de sus imágenes. Un archivo familiar con decenas de fotos que lograron sobrevivir a la humedad de las montañas y el constante manoseo de amigos y vecinos invita a pensar, mediante la fotografía, en una historia inexplorada del campesinado cubano.

¿Cómo se desafiaban los caminos de las montañas para arribar a los estudios fotográficos? ¿De qué manera las imágenes ayudaban a construir una memoria familiar basada en el género, la raza y la política? El propósito de este trabajo, como paso inicial de una investigación más amplia, es responder estas preguntas a partir del análisis de un reducido número de fotos y los testimonios de los retratados, familiares y algunos fotógrafos.

Lejos de ser imágenes inmovilizadas bajo las clasificaciones de los archivos y colecciones oficiales, las fotografías resguardadas por los Naite se presentan como documentos dotados de prácticas y sentidos que sobrepasan los límites del discurso visual.<sup>5</sup> Durante más de medio siglo los íconos

---

de las mujeres a contar sus historias. En algunos núcleos familiares éstas fueron sometidas al silencio en los debates hogareños y nunca visitaron los pueblos para retratarse. No obstante, en los casos que pretendo estudiar, las féminas tuvieron, al igual que los hombres, acceso a los pueblos y los estudios fotográficos. Un ejemplo de estas mujeres es Cresencia Naite, quien acompañó en varias ocasiones a su padre para visitar Candelaria. Como era la única “hembra” de seis hijos, según cuenta Cresencia, Esteban, su padre, se comportaba muy comprensivo con ella. A Eugenia Naite, por su parte, a los 12 años le fue concedido el deseo de retratarse. Muestra de ello es la foto que analizo en este trabajo.

Las mujeres desempeñaron un papel decisivo en el resguardo y la explicación de las fotografías. En el primer núcleo doméstico las fotografías familiares estaban dispersas en las casas de Silvia y Eugenia, las hermanas mayores. Ellas se encargaron de preservarlas después de que falleció su madre, Nieves Mezquía. En el segundo, las imágenes del patrimonio familiar quedaron bajo la custodia de Cresencia Naite, la única hija de Esteban y Dionisia. Era común, según pude apreciar en varias entrevistas, que las mujeres no sólo mostraran las imágenes a sus hijos, sino también a los visitantes.

En la familia existía una clara división del trabajo marcada por el género, lo cual pude observar en fotos que no analizo en este texto. Los hombres trabajaban en el campo haciendo carbón y cosechando, mientras las mujeres se encargaban de las labores domésticas. Los hijos se integraban desde temprana edad al trabajo familiar siguiendo esta división sexual.

<sup>5</sup> La escasa bibliografía sobre el tema de la fotografía en Cuba consta de las fuentes atesoradas en archivos estatales y producidas por el lente de la cultura dominante, por ejemplo de antropólogos y fotógrafos de la prensa [Vera, 2003a; La Rosa, 2003; Pérez, 2003]. Sobre la problemática del archivo fotográfico véase Troya [2011] y Kingman [2011].



en blanco y negro no sólo fueron explicados en las tertulias familiares, a través de los comentarios de vecinos y familiares, sino que al dorso de las escenas fotográficas se pueden leer dedicatorias y comentarios.

Las fotos rara vez se colgaban en las paredes debido a la humedad y los insectos que atacaban la madera. Mientras las roídas tablas de palma eran cubiertas por las imágenes de periódicos y almanaques, las fotografías se conservaban cuidadosamente en cajas y baúles. El orden en el que se exhibían, el tiempo que se dedicaba a las explicaciones, el énfasis que se ponía al mostrar las fotografías a los visitantes, así como la retórica de las dedicatorias para alabar a los retratados y privilegiar a los destinatarios, muestran un complejo mundo de relaciones sociales estructurado en torno a la organización y catalogación de los documentos del archivo familiar. Supuestos de forma general como sectores desterrados a una cultura oral, los campesinos iletrados que aquí se estudian desarrollaron estrategias para resguardar, construir y reelaborar continuamente una documentación familiar que se enfrenta al ordenamiento de los archivos estatales.

Tanto el fotógrafo de pueblo como el archivo familiar desempeñan un papel trascendental para explicar un proceso cultural donde, a pesar de existir relaciones de poder —por ejemplo entre los fotógrafos y los campesinos, los patriarcas familiares y el resto de los integrantes de los núcleos familiares—, los actores sociales rurales no aparecen como representados anónimos y participan en los procesos de producción, circulación y consumo de las imágenes.<sup>6</sup>

DEL BOHÍO AL ESTUDIO FOTOGRÁFICO. UNA TRAVESÍA DE LA MEMORIA, LOS PASOS Y LA SUPERVIVENCIA

La experiencia fotográfica para los Naite, a mediados del siglo xx, trascendió las fronteras de las imágenes. Sus memorias, al observar las fotos, conectan con historias familiares acerca de los lugares y los parientes retratados y re-

<sup>6</sup> La elección de los límites temporales del trabajo responde a cambios determinantes en el devenir político, social y económico del país. En 1940 se aprueba una nueva constitución y da inicio un período de prosperidad que aumenta la capacidad económica de los sectores populares y la presencia de estudios fotográficos en los pueblos. En 1959, con el comienzo de la Revolución cubana, se toman medidas como la Ley de Reforma Agraria y la Campaña de Alfabetización, las cuales transforman la vida campesina. Durante el proceso cambian también las formas de retratarse y conservar las fotografías.

memoran las prácticas de un ritual fotográfico que comenzaba con el recorrido hacia los pueblos de Artemisa y Candelaria.<sup>7</sup> El propósito de este apartado es, precisamente, el de analizar estos traslados y su significación con base en los testimonios de los actores sociales.

Sin duda fue la ausencia de fotógrafos ambulantes en la zona la que obligó a los Naite a trasladarse. ¿Qué implicaba para los miembros de esta familia salir de las solitarias montañas de la Sierra del Rosario a mediados del siglo xx? Visitar los pueblos más cercanos suponía cruzar una frontera social y cultural, arribar a un mundo complejo de relaciones sociales, donde los Naite se convertían, y tenían conciencia de ello, en un “otro” marginal. Esto traía consigo la realización de un ritual que consistía en ponerse un disfraz, utilizar tácticas de *performance* social en las que los zapatos, la ropa, los peinados y el andar por las ciudades desempeñaban, como veremos en los testimonios, un papel central.

Para las mujeres la posibilidad de retratarse, y por ello de visitar los pueblos, representaba una expectativa mayor. La exploración del mundo social de Candelaria y Artemisa era generalmente una actividad de dominio masculino, sustentado en la necesidad de vender productos agrícolas y conseguir insumos, como tela, hilo, zapatos, entre otros, a mejores precios que los ofrecidos por las bodegas rurales y los vendedores ambulantes. Los padres de familia llevaban a su regreso pequeños regalos, como folletos con décimas, cancioneros, almanaques, periódicos y en ocasiones una foto que atestiguaba su visita al cercano poblado.<sup>8</sup>

De esta forma, esta aventura no sólo les permitía legitimar su papel de proveedores, sino mediar el consumo cultural gráfico de los integrantes de su núcleo doméstico y tener acceso a un sinnúmero de informaciones del acontecer local y mundial. Mediante prácticas como la narración de sus experiencias en el ritual de la tertulia familiar, los hombres reafirmaban cotidianamente una hegemonía en el ámbito doméstico, construida mediante el conocimiento, tanto personal como empírico, de un mundo externo.

<sup>7</sup> En 1943 la población de Candelaria ascendía a 15 885 habitantes y la de Artemisa a 31 574. Para el caso de Artemisa véase: El municipio de Artemisa. Ciudades, pueblos y lugares de Cuba, <<http://www.guije.com/pueblo/municipios/partemisa/index.htm>>, consultado el 3 de agosto de 2012. Con respecto al municipio de Candelaria véase <<http://www.ecured.cu/index.php/Candelaria>>, consultado el 3 de agosto de 2012.

<sup>8</sup> Analizaré estos procedimientos familiares cuando haga referencia a la foto de Esteban Naite.

Crescencia Naite, quien guardaba una veintena de fotos y un almanaque de 1936 que le había obsequiado su abuela, recordó a sus 80 años las múltiples experiencias de su traslado hacia los pueblos cercanos con el fin de retratarse: “Para ir a Candelaria había que ir a pie y pa Artemisa había un carrito de línea [...] que llegaba hasta el central y luego del central cogía la guagua hasta Artemisa”. Crescencia también recuerda, de las pocas veces que se retrató, que “el estudio siempre estaba vacío y llegaba y na má y decir quiere retratarse [...] siempre estaba vacío, ahí no hacían cola para retratarse”.<sup>9</sup>

Por su parte, Lando Naite, el hermano menor de Crescencia, quien sólo se retrató en Artemisa en el estudio Lulú, recuerda que él salía a pie hasta Mango Dulce, donde tomaba una guagua. También podía arribar a Cuatro Caminos para acceder al transporte público de la época. De acuerdo con Lando, en ese entonces existían dos opciones de guagua para Artemisa, la que llegaba hasta el Jobo o la de Cabaña. Lando ignoraba los horarios de los transportes, pero al parecer esto no representaba un problema debido a que fluían sistemáticamente.<sup>10</sup>

Por otra parte, en las memorias de Rita Naite, su prima, pueden presenciarse la nostalgia de la infancia, las dificultades del viaje y la emoción que le provocaba retratarse:

Alabao mijo, eso sí es duro de contar, cuando íbamos pa Candelaria teníamos que levantarnos a las 5, aquí coger por ahí pa abajo y una guaguita que iba vía estrecha le decían por la línea del tren, cogerla pa Artemisa. Y la otra teníamos que ir hasta Mango Dulce caminando pa coger una pa ir pa Candelaria, que tú salíamos y el día que salía, esa noche nosotros no dormíamos (se ríe). Éramos jovencitas y estábamos locas por salir, alabao sea Dios, ay chico.<sup>11</sup>

A medida que la lista de testimonios se hace más extensa los itinerarios narrados por cada miembro de la familia, muestran particularidades y puntos de contacto. Para evitar una sucesión innecesaria de recuerdos propongo detenerme en determinados aspectos después de haber estudiado todos los posibles recorridos.

Para los Naite existieron dos destinos comunes que se contemplan en cada testimonio: Artemisa y Candelaria. La elección de éstos pudo ser de-

<sup>9</sup> Entrevista con Crescencia Naite, Las Terrazas, 4 de mayo de 2009.

<sup>10</sup> Entrevista con Lando Naite, Las Terrazas, 4 de mayo de 2009.

<sup>11</sup> Entrevista con Rita Naite, Las Terrazas, 2 de mayo de 2011.

terminada por la existencia de parientes,<sup>12</sup> la distancia, la inversión de tiempo, las posibilidades de transporte, entre otros. Mientras Artemisa poseía una mayor cantidad de establecimientos y, por lo tanto, variados productos y mejores precios, así como un constante flujo de transporte; Candelaria se encontraba a menor distancia, por lo que se podía pensar en ir a caballo o a pie. Existen dos puntos centrales que definen los destinos: Cowley y El Establo. ¿Por qué estos lugares se reiteraron constantemente en la cartografía imaginaria de los Naite? Ambos sitios no sólo eran asentamientos comunitarios ubicados estratégicamente en los abruptos senderos, el primero hacia Candelaria y el segundo hacia Artemisa; también fungían como la sede de tiendas rurales donde compraban las familias de la zona. De esta forma, y debido al esfuerzo que suponían, los viajes a los pueblos se aprovechaban al máximo, además de para reactivar y mantener el vínculo entre redes de amigos y parientes, para comprar en las tiendas rurales aledañas.<sup>13</sup>

Asimismo, contar con caballos para realizar el viaje, así como la existencia de redes en algunos puntos del camino, implicaba elegir diferentes estrategias para decidir en qué pueblo retratarse. Si se elegía Candelaria, se podía realizar la travesía ecuestre sin interrupción, pero si se elegía Artemisa, se tenían que dejar los equinos en las casas de amigos o parientes en El Establo para después tomar “la guagua” de El Jobo o Cabaña.

Las maneras en que los Naite trazaron estrategias para arribar a los pueblos nos muestran prácticas ocultas de la supervivencia económica del mundo campesino. El antropólogo francés Michel de Certeau, en su magistral texto, *La invención de lo cotidiano*, explica cómo los transeúntes ciudadanos son capaces de articular con sus pasos un orden espacial propio, una manera de reinventar y darle sentido a la ciudad mediante las tácticas de circulación [1996: 109-122].

El texto de Michel de Certeau me hace reflexionar sobre dos cuestiones esenciales en torno al estudio de los Naite. La primera es que el espacio rural es también un mundo donde los actores sociales, aparentemente estáticos en un radio doméstico y productivo, trazaban y rearticulaban una “re-

<sup>12</sup> Por ejemplo, Nieves Mezquía, madre de Antolín Mezquía y Eugenia Naite, iba a Candelaria a visitar a su padre.

<sup>13</sup> A pesar de que las ofertas en los pueblos eran mejores, el consumo en los establecimientos mencionados era obligatorio por el tipo de relaciones económicas en que las familias de la zona estaban insertas o eran explotadas. Los pagos de los hacendados de la Sierra del Rosario, a los cuales los Naite estaban vinculados como peones o arrendatarios, se establecían a través de bonos que tenían crédito en las bodegas de Cowley y El Establo.

tórica del andar". Lo segundo responde a la necesidad de analizar la complejidad del cambio espacial sufrido por los campesinos al adentrarse en los pueblos. En este tránsito los Naité accedían a un lugar donde funcionaban otras lógicas del control sobre el espacio, determinado por las prohibiciones y una mayor estructuración de la propiedad privada. Resulta válido pensar entonces que las fotos en los parques, las visitas de los niños a los pueblos y las historias de los padres sobre sus viajes servían también como un entrenamiento para enfrentarse a un mundo diferente.



Estudio Bello, Candelaria (foto producida y conservada por el fotógrafo Israel Bello).

## EUGENIA NAITE Y CRISTINA MENDIVE. ENTRE EL ESTUDIO Y LA MEMORIA

Una mañana de 1956 Eugenia Naite, de 12 años de edad, partió junto con su madre hacia el pueblo de Artemisa para lograr uno de los sueños más preciados de los campesinos de la Sierra del Rosario: tomarse una fotografía. Eugenia recordó que la decisión de emprender la travesía se debió a su insistencia: “Ahí yo tenía 12 años y me tiraron la foto porque yo estaba loca porque me tiraran una foto, porque las primas mías se tiraban fotos; y como se llama, le daban fotos a mi mamá, pero nosotros no teníamos ninguna porque nunca nos retratábamos. Entonces yo estaba loca por tener una foto aunque sea. Entonces ella me llevó a Artemisa y me tiró la fotico esa.”<sup>14</sup>

Asimismo, la protagonista aludió a que sus primas, Julia, Violeta y Dora, iban “a cada rato” al pueblo y “les gustaba retratarse pa tener recuerdo”. Esto me lleva a plantearme, para futuros trabajos, la posibilidad de

**Foto 2**

Eugenia Naite (foto conservada por la misma Eugenia).

<sup>14</sup> Entrevista con Eugenia Naite, Las Terrazas, 1 de mayo de 2011.

realizar un estudio comparativo sobre la sistematicidad fotográfica entre los diferentes núcleos domésticos de la familia Naite.

Para Eugenia el recuerdo de su foto no está constreñido a la congelación de la pose, sino a un conjunto de prácticas que, como ya he señalado, comenzaban con el viaje hacia el pueblo:

De aquí salimos a caballo hasta acá abajo, hasta Cowley, que el autopista ahí había una bodega [...] De ahí cogíamos una guagua, como se llama, pa Andorra, le decían vía estrecha, eso era por línea. Cogíamos esa guaguüita o si no cogíamos una que salía pa Mango Dulce pa Candelaria y de ahí pa Mango Dulce pa Candelaria y ahí en Mango Dulce cogíamos otra pa Artemisa.<sup>15</sup>

Uno de los elementos que matizó la fatiga de aquel viaje fue, según la entrevistada, la hora de la partida: “uno salía de aquí más o menos a las 5:30 de la mañana”, además de haber tenido que hacer el viaje a Cowley a pie, el cual otras veces se hacía a caballo.

Emprender el recorrido por un camino oscuro, lleno de piedras, desniveles y bañado por el rocío implicaba un número de prácticas que quedan fuera de la imagen. Una de ellas era salir con un par de zapatos viejos que luego podían cambiarse en la casa de un pariente o conocido cuando estuvieran cerca de la carretera.

La posibilidad de retratarse significó para Eugenia un acto de trasgresión hacia el paisaje y la cámara. El enfrentarse a la lente, la excesiva iluminación y la extravagante escenografía del estudio eran símbolos de una modernidad invasora para una niña campesina, proveniente de un mundo sin electricidad, fotógrafos y lujo. Ante la pregunta sobre el miedo a retratarse, la anciana respondió que aún guardaba la expectación que sintió 60 años atrás: “imagínate tú, los aparatos aquellos delante de uno no era fácil, sin saber qué te iban a hacer.”<sup>16</sup>

Ella no tuvo oportunidad de participar en la negociación sobre su foto. El pacto inicial fue entre su madre y el fotógrafo, pero el contrato final de las poses sólo se produjo entre ella y la cámara: “Llegamos y mi mamá dijo que pa tirarse una foto. Él me llevó y me sentó como si fuera un banco así largo, me sentó ahí”.<sup>17</sup>

Un elemento interesante en la fotografía es la expresión de su rostro. Un análisis comparativo de más de 50 fotografías conservadas por los Naite

<sup>15</sup> Entrevista con Eugenia Naite, Las Terrazas, 1 de mayo de 2011.

<sup>16</sup> Entrevista con Eugenia Naite, Las Terrazas, 1 de mayo de 2011.

<sup>17</sup> Entrevista con Eugenia Naite, Las Terrazas, 1 de mayo de 2011.

evidenció que la sonrisa de los retratados muchas veces era determinada por la edad.

Asimismo, el costo de la fotografía para la familia no se limitaba al pago del fotógrafo y el viaje. La inmortalización de una imagen, que debía ser repartida entre los parientes y mostrada a los vecinos, requería utilizar un atuendo correcto.<sup>18</sup>

Detrás de la apacible imagen de una niña de 12 años existe un trasfondo de esfuerzo, sacrificio y miseria. Por ejemplo, su padre era carbonero. Por un carretón de carbón de 28 sacos sólo recibía 28 pesos, de lo que debía restar el pago del arriero y del pie de monte, es decir, del terreno donde había talado. Su tío Alberto Naite, quien era el otro proveedor del núcleo doméstico, laboraba como desmochador y fue quien más le ayudó en la compra de su vestido y los zapatos. Los zapatos de la foto costaron “un peso y pico”, recuerda Eugenia, quien sólo a esa edad comenzó a utilizarlos por recomendación médica, ya que padecía intensos dolores de cabeza. Por su parte, el vestido exhibido en la foto fue obra de su tía Ignacia Naite, quien poseía una máquina Singer.<sup>19</sup>

El hecho de que Eugenia no fuera retratada junto a su madre Nieves Mezquía, como se muestra en una foto producida 10 años antes, le ofrece a la imagen cierta particularidad. Por razones que abordaré posteriormente era común en la época que las madres se expusieran junto a sus hijas.

En esta lógica se inserta una foto conservada por Cristina Mendive, quien en 1944, cuando contaba con 15 años de edad, se retrató junto a su madre en Artemisa.<sup>20</sup>

El recorrido de Cristina fue mucho más cómodo que el de Eugenia, pues viajó a caballo desde su casa hasta El Establo, donde tomaron la “gagua” de Cabaña que pasaba “a las ocho por ahí”.<sup>21</sup> El apoyo de la familia Camejo, que vivía en El Establo, le permitió a Cristina y su mamá poner a resguardo los caballos y cambiarse los pantalones por vestidos femeninos

<sup>18</sup> Era muy común que las fotos fueran repartidas entre familiares y vecinos. Generalmente se sacaban seis copias de cada fotografía, a las que posteriormente se les escribía la dedicatoria al dorso. También se acostumbra colgarlas en la sala de la casa para que las vean las visitas.

<sup>19</sup> Al parecer era común que las familias contaran con máquinas de coser, las cuales eran indispensables debido al alto precio de la ropa y la gran cantidad de miembros en la familia.

<sup>20</sup> Años más tarde Cristina Mendive se casó con Rafael Naite. Por su parte, su hermano Juan Mendive contrajo matrimonio con Eugenia Naite.

<sup>21</sup> Entrevista con Cristina Mendive, Las Terrazas, 28 de mayo de 2011.



y, tras “enjuagarse los pies”, colocarse otro tipo de calzado. En el caso de la quinceañera, la foto muestra que cambió el calzado por sandalias.

Al llegar a Artemisa la ubicación del estudio no significó una dificultad. Como recuerda Cristina, “mamá sí sabía y mi hermana también [...] todo el mundo iba ahí a retratarse.”<sup>22</sup>

A diferencia de los Naite, que seleccionaban el pueblo y el fotógrafo dependiendo de las técnicas empleadas y su costo, las Mendive, al parecer, siempre acudían al estudio Lulú, que era propiedad de los hermanos San Jorge. Éste se ubicaba en la calle República y competía con otros establecimientos, como “Grant”, “Tin” y “Bello”, entre otros.

En las memorias de Cristina Mendive pueden advertirse las mismas artimañas del fotógrafo para normar las poses: “Él nos dijo que se sentara ella y me parara yo”, pero a diferencia de Eugenia Naite, Cristina se sintió segura, tal vez por la compañía de su madre: “Nos pusieron así y nos retratamos y nos sentimos bien.”<sup>23</sup>

Debe advertirse que una lectura estructuralista y descontextualizada de la foto puede tomar como motivo decisivo la edad que tenía la joven cuando se retrató junto a su madre. Sin embargo, vale aclarar que, a diferencia de las quinceañeras de pueblos y ciudades, las mujeres más pobres de la Sierra del Rosario generalmente no celebraban la fecha.

Un análisis comparativo entre las fotos de Cristina Mendive y su cuñada Eugenia Naite también debe comprender el número de personas incluidas en la imagen. En este sentido, la última obra examinada es la que reúne los patrones establecidos en la mayor parte de las fotografías. ¿Cuáles pueden ser las posibles razones para que madres e hijas se retrataran juntas? Una descripción densa de esta práctica cultural a mediados del siglo xx debe basarse en varias lógicas insertas tanto en los procesos de producción como en los de circulación y representación de las obras.

Un primer factor puede ser el elemento económico. En una imagen conjunta se pagaba un mismo precio por un soporte que incluía la reproducción visual de dos personas. También deben señalarse las lecturas simbólicas de la foto de Cristina Mendive en las representaciones de la maternidad rural. El cuidado de las madres en las familias campesinas se desarrollaba en un proceso de larga duración que permitía la transmisión y vigilancia de una “buena” feminidad. En esta enseñanza cotidiana familiar se evidenciaba el aprendizaje del trabajo doméstico, el respeto a los hombres, sobre

<sup>22</sup>Entrevista con Cristina Mendive, Las Terrazas, 28 de mayo de 2011.

<sup>23</sup>Entrevista con Cristina Mendive, Las Terrazas, 28 de mayo de 2011.

todo al primogénito y al padre, la complicidad en el rapto y la vigilancia de la virginidad.

En esta época los campesinos de la Sierra del Rosario no acostumbraban realizar un matrimonio legal, sino que se raptaban. A partir de que se acordaba el noviazgo el pretendiente comenzaba a visitar a la novia los domingos y, en ocasiones, los jueves. Mientras tanto construía una vivienda para la futura “esposa”. En el Archivo Provincial de Pinar del Río he encontrado expedientes sobre denuncias de los padres, pero en realidad no era común que hubiera desacuerdos, siempre que se respetara el protocolo. Debe señalarse que las noticias sobre los acuerdos nupciales se socializaban en espacios festivos, como las serenatas y los velorios de santos, donde se reunían varias familias de la zona para bailar, degustar ofertas gastronómicas y realizar controversias en décimas al compás del punto cubano.

### Foto 3

Nieves Mezquía con su hija Eugenia Naite (foto conservada por Cresencia Naite).

## Foto 4

Cristina Mendive junto a su madre (foto conservada por la misma Cristina).

ESTEBAN NAIITE. LA IMPORTANCIA DE SER SERIO EN LA VIDA Y EN LAS FOTOS

Entre las decenas de fotografías que guardaba Cresencia Naite a los 80 años, en una envoltura de *nylon*, había una imagen de su padre que sobresalía por tres razones: la mirada seria y la pose de poder del retratado, el lugar en el que se retrató y finalmente el respeto de Cresencia por el objeto familiar.

### Foto 5

Esteban Naite (foto conservada por Cresencia Naite).

La foto conduce a un cuestionamiento central: ¿cuáles son las características físicas y emocionales de la imagen de Esteban Naite que posibilitan, mediante la congelación de su figura, una legitimación efectiva de su poder patriarcal en la familia?

Un cierto día de 1940, en uno de sus acostumbrados viajes a Candelaria, Esteban Naite decidió retratarse en el parque del pueblo. A diferencia de las mujeres de la familia que generalmente acudían a los estudios pueblerinos cada dos o tres años, los hombres se retrataban más en los parques debido a la rapidez de la foto y también al precio. Sin embargo, en el ámbito simbólico esta escenografía implicaba la enunciación de un espacio de poder, al que sólo los padres de familia podían acceder cotidianamente y del cual el parque era el centro más visible y representativo. Crescencia me contó por ejemplo, que en su familia sólo su papá y uno de sus hermanos, presumiblemente el primogénito, se habían retratado en el parque: “El hermano mío se retrató una vez en el parque y el difunto papá también con fotógrafos de esos ambulantes que habían”.<sup>24</sup>

Que la fotografía haya perdurado por más de medio siglo demuestra cuánto la ha cuidado la familia. Debido a la mala calidad del material utilizado por los “minutereros” o “fotógrafos al minuto”, y a la alta humedad de la zona, la foto de Esteban es la única de su tipo en el patrimonio de los Naite. En los casos en que las fotos no perduraron, lo que sobrevive a la cartulina es el recuerdo de los retratados.

El tabaco encendido, las botas y el sombrero son símbolos cotidianos de una masculinidad rural, de la cual Esteban no aceptó despojarse. Paralelamente, la imperturbable seriedad apunta a una retórica facial de la adultez campesina, que he podido comprobar en decenas de fotos.<sup>25</sup>

La fotografía de Esteban conduce a pensar en las múltiples negociaciones entre los fotógrafos y los clientes, cuestión que muchas veces se esconde tras las imágenes y puede ser erróneamente supuesta por los investigadores.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Entrevista con Crescencia Naite, Las Terrazas, 4 de mayo de 2009.

<sup>25</sup> Para constatar esto se pueden observar las fotos de Nieves Mezquía y de Cristóbal Naite.

<sup>26</sup> Las entrevistas con los fotógrafos Raimundo Castro, dueño del estudio Grant en Artemisa y Bahía Honda, e Ismael Bello, propietario del estudio más importante de Candelaria, arrojaron valiosa información sobre las técnicas para normar las poses e incluso la forma de mirar de los retratados. Si bien ambos efectos se podían lograr en los niños, resultaba más difícil manipular el estado anímico que debían mostrar los adultos.

Los testimonios de Antolín y Cresencia, hermano y tía de Eugenia Naite, respectivamente, pueden ser reveladores al respecto. Según recuerda Antolín, en una ocasión que se retrató junto a su madre en el parque de San Cristóbal, en la década de 1940, el fotógrafo ambulante le indicó lo siguiente: “Él nos decía, nos decía póngase así, vírate un poquito y sonría y haz esto, y que esto y lo otro... él nos decía para que saliera bien la foto, nosotros hacíamos lo que él decía, ponte de lao, álzame la cabeza”.<sup>27</sup> Las memorias de Antolín no sólo evidencian el respeto a la autoridad profesional del fotógrafo, sino que la mayoría de las indicaciones estuvieron dirigidas a la posición del cuerpo y no a la expresión facial. Es una pena que esta imagen no haya perdurado, ya que nos hubiera permitido determinar hasta qué punto se siguieron las indicaciones del fotógrafo. Sin embargo, una revisión de otras fotos de los mismos implicados, donde recibían la acostumbrada indicación de sonreír, muestra una conducta contradictoria.

## Foto 6

Nieves Mezquía, madre de Eugenia Naite (foto conservada por Cresencia Naite).

De acuerdo con la valoración de Cresencia acerca de una foto de Nieves Mezquía, madre de Tono y Eugenia, los Naite exageraban su seriedad en las fotografías: “Ella no era seria, se ponía seria para retratarse”. El fotógrafo Raimundo Castro también menciona la reticencia de los campesinos

<sup>27</sup> Entrevista con Antolín Mezquía Interiana, Las Terrazas, 23 de agosto de 2010.

a obedecer su solicitud de sonreír: “Había algunos que no se reían, había gente seria que no se reía”.<sup>28</sup>

De esta forma los efectos de la seriedad de Esteban Naite y de otros adultos, de forma consciente o no, pueden ser entendidos en dos sentidos: como un acto de resistencia ante los dispositivos de control del fotógrafo y como una actitud de legitimación de un poder establecido por el género y la edad.

#### CRISTÓBAL NAITE. UN RETRATADO ENTRE LA HISTORIA NACIONAL Y LA MEMORIA FAMILIAR

Tradicionalmente los álbumes de las familias subalternas, a diferencia de los pertenecientes a las élites políticas, parecen conmemorar sólo discursos visuales, mediados por el género y la clase, en la vida cotidiana. Una fotografía de Cristóbal Naite, quizás la más vieja que conserva la familia, conecta la memoria de los campesinos de la Sierra del Rosario con uno de los procesos históricos más importantes del nacionalismo cubano: la guerra independentista de 1895.

A inicios de 1896 la Sierra del Rosario, ubicada al occidente de la isla, se convirtió en una importante zona de operaciones de la guerra anticolonial a partir de la “Campaña de Pinar del Río”, liderada por el general Antonio Maceo. Cristóbal Naite, junto a miles de campesinos, se unió a las fuerzas libertadoras, en las cuales ascendió, de acuerdo con las memorias familiares, hasta el grado de capitán.<sup>29</sup>

Al finalizar la contienda con la intervención estadounidense se produjo el proceso de licenciamiento del Ejército Libertador. Por lo general, y debido a su condición de analfabetos, era muy difícil para los combatientes de la zona acceder al reconocimiento de un certificado de veterano y una pensión. Para lograr estos bienes ellos debían hacer trámites burocráticos y encontrar jefes que reconocieran su participación en la guerra. De esta forma, miles de campesinos descendientes de esclavos, como Cristóbal, fueron excluidos de las páginas de la historia nacional en un contexto de profundo racismo.<sup>30</sup>

Su fotografía se inserta en una lógica de prácticas y discursos, donde la familia ha reconocido y reivindicado una participación histórica borrada de los registros oficiales. A través de la foto, en las múltiples tertulias fami-

<sup>28</sup> Entrevista con Raimundo Castro, Las Terrazas, 13 de diciembre de 2010.

<sup>29</sup> Véase García [2007].

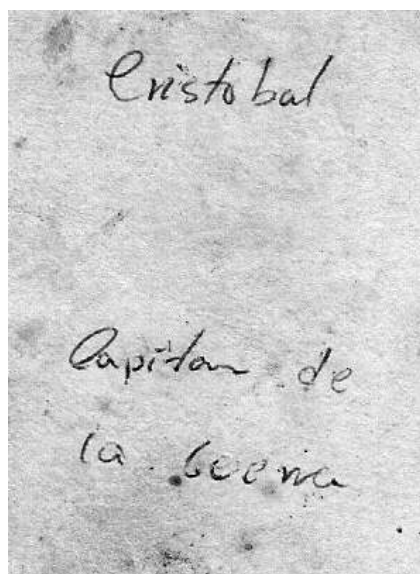
<sup>30</sup> Véase Helg [1995].

liares, los Naite han transmitido durante más de un siglo las memorias cotidianas del proceso beligerante. En los testimonios de Eugenia Naite, Rita Naite, Antolín Mezquía, Aleido Naite, entre otros, sobre la trayectoria del abuelo héroe, se pueden reconocer los usos sociales de la fotografía como memoria política.

Esta memoria política alcanza mayores dimensiones en los hombres de la familia. De aquí que, al parecer, los testimonios más detallados sobre la guerra no los ofrecían las mujeres al explicar las fotos, sino los padres de familia en las tertulias nocturnas. El esclarecimiento de las historias familiares durante el proceso bélico no se circunscribe al ritual de explicar las fotografías, como tampoco la foto es el único soporte que justifica los testimonios políticos. Por ejemplo, Alberto Naite, según algunos testigos, conservó las estrellas de capitán obtenidas por su abuelo durante la gesta. Y varios hombres, como Pedro y Aleido Naite, me cantaron décimas que Cristóbal entonaba en los campamentos libertadores, las cuales en esa época funcionaron como propaganda independentista y, en la memoria familiar, dieron prueba de su participación militar.

En la fotografía no sólo las lecturas familiares de la imagen enuncian la vida heroica de Cristóbal. Al dorso de la foto se puede leer un mensaje que expone el estatus militar del retratado como un rasgo vital de su identidad: "Cristóbal Naite, capitán de la guerra". Utilizar la escritura para marcar la fecha, el lugar, la identidad del retratado y escribir dedicatorias fue una práctica común en la familia Naite, que permite observar la circulación de las fotografías y los protocolos discursivos entre parientes y vecinos. Esta característica también está vinculada con las formas en que los familiares decodifican la imagen, pues al existir una duda daban vuelta a la fotografía en busca de las señales escritas. Es en estas prácticas, imágenes manoseadas, dedicatorias borrosas y testimonios centenarios donde la memoria política de los iletrados sobrevive interrogando a la historia oficial por sus silencios.



**Foto 7**

Cristóbal Naite (foto conservada por su bisnieta Silvia Naite).

## BIBLIOGRAFÍA

**Barcia, María del Carmen**

2003 *La otra familia, parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*, La Habana, Casa de Las Américas.

**Berger, John**

1999 *Modos de ver*, Río de Janeiro, Editora Rocco.

**Bourdieu, Pierre**

2003 *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

**Burke, Peter**

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

**De Certeau, Michel**

1996 *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

**Flandrin, Jean Louis**

1979 *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Crítica.

**García del Pino, César**

2007 *Antonio Maceo: la campaña de Pinar del Río y su diario político*, La Habana, Ediciones Unión.

**Geertz, Clifford**

2005 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial.

**Gonzalbo Aizpuru, Pilar** (coord.)

2003 *Familia y educación en Iberoamérica*, México, El Colegio de México.

**Helg, Aline**

1995 *Our Rightful Share: the Afrocuban Struggle for Equality, 1886-1912*, Chapel Hill, University of North Carolina.

**Kingman, Eduardo**

2012 "Los usos ambiguos del archivo, la historia y la memoria", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 42, pp.123-133.

**La Rosa Corzo, Gabino**

2003 "Henri Dumont y la imagen antropológica del esclavo africano en Cuba", *Historia y memoria: sociedad, cultura y vida cotidiana Cuba, 1878-1917*, La Habana y Michigan, Instituto de Investigación y Desarrollo Juan Marinello/ Universidad de Michigan, pp. 175-182.

**Perera, Aisnara, y María de los Ángeles Meriño Fuentes**

2006 *Esclavitud, familia y parroquia en Cuba: otra mirada desde la microhistoria*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

**Pérez Guzmán, Francisco**

2003 "La imagen como historia. La fotografía como fuente de información en la Guerra de Independencia", en *Historia y memoria: sociedad, cultura y vida cotidiana en Cuba, 1878-1917*, La Habana y Michigan, Instituto de Investigación y Desarrollo Juan Marinello/ Universidad de Michigan, pp. 153-160.

**Ramírez Sevilla, Luis**

2002 *Villa Jiménez en la lente de Martiniano Mendoza*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

**Suárez, Hugo José**

2008 *La fotografía como fuente de sentidos*, Costa Rica, FLACSO.

**Troya, María Fernanda**

2012 Un segundo encuentro: la fotografía etnográfica dentro y fuera del archivo, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 42, pp. 17-31.

**Vera de Estrada, Ana**

2003a "La fotografía y el trabajo a principios del siglo xx", *Historia y memoria: sociedad, cultura y vida cotidiana en Cuba, 1878-1917*, La Habana y Michigan, Instituto de Investigación y Desarrollo Juan Marinello/Universidad de Michigan, pp. 183-203.

**Vera de Estrada, Ana (comp.)**

2003b *La familia y las ciencias sociales*, La Habana, Instituto de la Cultura Cubana Juan Marinello.

*Entrevistas*

Eugenia Naite, Las Terrazas, 1 de mayo de 2011.

Cristina Mendive, Las Terrazas, 28 de mayo de 2011.

Crescencia Naite, Las Terrazas, 4 de mayo de 2009,

Antolín Mezquía Interiana, Las Terrazas, 23 de agosto de 2010.

Raimundo Castro, Bahía Honda, 13 de diciembre de 2010.

Lando Naite, Las Terrazas, 4 de mayo de 2009.

Rita Naite, Las Terrazas, 2 de mayo de 2011.

Israel Bello, Caimitos, 20 de mayo de 2011.

# Guillermo Bonfil Batalla.

## Aportaciones al pensamiento social contemporáneo

Maya Lorena Pérez Ruiz

Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH

**RESUMEN:** *La vigencia del pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) se demuestra en la intensidad con la que en América Latina circulan hoy sus propuestas. Recuperar sus aportaciones, a 20 años de su muerte, significa repensar los debates en torno a la construcción del Estado nacional mexicano; a la especificidad de la subalternidad colonial y a cómo enfocar las demandas por el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad culturales. Problemas que ya se discutían ampliamente en América Latina desde la segunda mitad del siglo xx debido a la influencia de los movimientos descolonizadores y de liberación nacional, y bajo la luz de las demandas del movimiento indígena continental americano, y no, como muchos suponen, por influencia del multiculturalismo anglosajón, la interculturalidad europea y los debates posmodernos y poscoloniales que nos llegan como aportes novedosos.<sup>1</sup>*

**PALABRAS CLAVE:** *Guillermo Bonfil, clases subalternas, pueblo colonizado y subalternidad colonial.*

**ABSTRACT:** *The currency of the thought of Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) is shown by the intensity with which his concepts are circulating in Latin America today. Reexamining his contributions, 20 years after his death, means rethinking the debates about building the Mexican national state, the specificity of colonial subordination and how to focus the demands for recognizing cultural plurality and diversity. These problems have already been widely under discussion in Latin America, since the second half of the 20th century, as a result of the influence of the decolonialization and national liberation movements, and in the light of the demands of the indigenous movement in the Americas and not, as many assume, due to the influence of Anglo-Saxon multi-culturalism, European inter-culturality and post-modern and post-colonial debates, which come to us as new contributions.*

**KEYWORDS:** *Guillermo Bonfil, subordinate classes, colonized people and colonial subordination.*

---

<sup>1</sup> Como etnógrafo, Bonfil escribió *Cholula. Ciudad sagrada en la era industrial*, UNAM, 1973, y *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán*, INAH, 1962, obras que no se tratarán en este trabajo, el cual se enfoca en sus aportaciones generales al conjunto de las ciencias sociales.

## CREADOR DE POLÍTICAS E INSTITUCIONES PLURICULTURALES

Guillermo Bonfil fue un antropólogo inteligente y creativo, capaz de combinar el trabajo académico con el político, al tiempo que departía intensamente con los amigos y disfrutaba la vida.

Como académico fue presidente del 41° Congreso Internacional de Americanistas realizado en México en 1974, y fungió como presidente y miembro fundador de la Asociación Latinoamericana de Antropología en 1990. Desde sus primeros trabajos denunció los discursos, las políticas y las instituciones nacionales dirigidas a construir en México una única y homogénea cultura nacional; un proyecto nacional en el que identificó el conflicto y la exclusión de los indígenas y los grupos con culturas populares. Desde esa trinchera contribuyó, junto con intelectuales como Rodolfo Stavenhagen, Lourdes Arizpe, Néstor García Canclini y Carlos Monsiváis, entre otros, a impulsar en el gobierno mexicano una política cultural pluriétnica, pluricultural y popular.<sup>2</sup>

En ese contexto Bonfil propuso la creación, o la renovación, de instituciones nacionales para que respondieran, en algún grado, a las demandas sociales que buscaban que existiera en México mayor pluralidad cultural y más democracia; tarea en la que demostró gran capacidad de innovación y proyección. Baste señalar que como director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (1971-1976) impulsó la renovación del sistema de museos y apoyó experiencias que condujeron a trabajar directamente y de forma participativa con comunidades populares rurales y urbanas. Además, en 1972 creó el Centro de Investigaciones Superiores del INAH, que en 1980, cuando Bonfil era su director (cargo que desempeñó de 1976 a 1980), se transformó en el actual Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS). Desde su cargo al frente del CIS-INAH, en 1979, impulsó, con apoyo del Instituto Nacional Indigenista, la formación del Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas. Posteriormente (1982-1985) creó el Museo Nacional de Culturas Populares (1982). En sus dos últimos años de vida fue coordinador del Seminario de Estudios sobre Cultura y asumió la dirección de la Dirección General de Culturas Populares. En una ocasión, ante la pregunta de por qué aceptaba trabajar para el gobierno mexicano, dijo: "Porque lo que hice en el Museo de Culturas Populares no lo habría podido hacer fuera del Estado. Digo, si *Televisa* me

<sup>2</sup> El principio de que México es un país pluricultural se expuso inicialmente en 1977 en la sección de educación del plan de gobierno de José López Portillo (1976-1982).

financia otro proyecto igual, yo le entro, pero no me lo va a financiar... La única crítica que no admito es la de los intelectuales que cobran en el Estado y que no hacen nada" [Pérez Ruiz, 2004: 17].

La situación de los antropólogos en sus relaciones con el Estado era compleja, y Bonfil la analizó en el artículo "¿Problemas conyugales? Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México" [1988b]. En su trabajo institucional predomina el realizado en el Museo Nacional de Culturas Populares, del que fue director entre 1982 y 1985. Desde este museo, cuyos contenidos, prácticas y formas de expresión él consideraba antihegemónicos, impulsó formas de producción cultural y de relación con los sectores populares que revolucionaron el trabajo en los museos y en las instituciones culturales de México. En su concepción no sólo influyó la crisis generalizada de los museos como centros elitistas, cosificadores y reproductores de los poderes hegemónicos, sino también las movilizaciones populares, que lo llevaron a buscar mejores formas de conceptualización y de acción política [Pérez Ruiz, 1999].

Bonfil concibió el Museo Nacional de Culturas Populares como un espacio cultural de y para los grupos populares, y propuso redefinir el papel de los intelectuales con el fin de apoyar al desarrollo propio de los grupos con culturas subalternas y sortear los límites de las instituciones creadas y operadas con recursos gubernamentales. Con este proyecto, y dentro del marco general de inquietudes generadas en torno a la nueva museología mexicana, Bonfil fue más allá de esa corriente, de por sí innovadora, al asignarle un papel fundamental a la participación social en la producción cultural de los museos. De modo que alentó la construcción de un paradigma que llegó a diferenciar a este museo de los otros museos de México y del mundo al incorporar la participación directa de los creadores de la cultura popular en la investigación, la definición de contenidos, el montaje museográfico, la promoción y la difusión y el consumo; siempre en el marco de un compromiso político en favor de los sectores subalternos [Pérez Ruiz, 2008]. Su propuesta contemplaba impulsar en el país políticas culturales propicias para desarrollar las capacidades de decisión, autonomía y control de la sociedad, en oposición a las que normalmente alientan la imposición, la enajenación, la dependencia y la sujeción de los grupos sociales subalternos a los sectores hegemónicos y sus culturas. A lo largo de su vida Bonfil fundamentó su labor institucional en interacción con el desarrollo de su pensamiento crítico; primero en su caracterización del indio como categoría colonial y luego en su adaptación del concepto de lo popular a la realidad latinoamericana; aportaciones que lo condujeron a formular su teoría del control cultural.

## LA DE INDIO, UNA CATEGORÍA COLONIAL

Como parte del grupo de los antropólogos críticos, en 1970 Bonfil publicó, al lado de Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, el libro *De eso que llaman la antropología mexicana*, una obra que significó un parteaguas en el pensamiento social mexicano al cuestionar el quehacer antropológico, entonces ligado al pensamiento nacionalista que llevó a cabo la reforma agraria, la educación rural y las políticas indigenistas. En su artículo “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, contenido en ese libro, cuestiona el modelo nacional mexicano y su propuesta etnocéntrica de integración de los indígenas, a quienes se les niega el derecho de mantener sus culturas propias. Considera que el indigenismo es un recurso para perpetuar el sistema de poder establecido y en esa medida se opone al Estado mexicano, a su sistema de clases y a los canales de explotación implicados en las concepciones de desarrollo que guían sus políticas e instituciones como vía para imponer un modelo de cultura, de desarrollo y de sociedad emanado de los países hegemónicos y colonialistas. De forma significativa, llama a discutir las relaciones entre cultura de clase y conciencia de clase, y a desentrañar las especificidades de la asimetría y el tipo de dominación que sufren los indígenas, las cuales determinan que las formas de opresión y explotación que ellos sufren sean diferentes a las que padecen las demás clases sociales, ya que en el caso de estas últimas son producto del sistema capitalista. Llama “vicariales” a las formas de explotación de origen colonial, sustentadas en las diferencias culturales entre indígenas y no indígenas, y que fueron adecuadas históricamente para ejercer la dominación y la explotación de los indígenas. Al identificar desde entonces esta peculiaridad y el papel que desempeña la cultura en la dominación, puso las bases para establecer las diferencias entre la dominación que se ejerce sobre las clases sociales y las que se ejercen sobre un pueblo colonizado. Además vislumbró el sentido de los movimientos de liberación étnicos, como los que sucedieron durante los decenios posteriores, que no se agotan en la lucha de clases debido al carácter colonial de la dominación que padecen los indígenas. Bajo esa óptica Bonfil considera que su liberación “resulta ser una condición previa para la estructuración de un estado pluricultural” [Bonfil, 1986: 57].

A este autor se le debe también una aportación fundamental, diluida actualmente bajo el sesgo culturalista del multiculturalismo anglosajón que agobia al mundo intelectual y político de México, cuando precisa el carácter estructural de la subordinación de los pueblos originarios, es decir, cuando considera que el concepto de indio es una categoría social de origen colonial

que no remite a contenidos culturales específicos y que en cambio denota el tipo de relación social (asimétrica y de dominación) que se establece entre los indios y los demás sectores sociales del sistema del que forman parte. Es, por lo tanto, una categoría social transétnica que expresa la condición estructural de la dominación del indio colonizado [Bonfil, 1972].

Los planteamientos de Bonfil estuvieron presentes en la Primera Reunión de Barbados de 1971, así como en las reuniones posteriores. La “Declaración de Barbados: por la liberación del indígena” [Grupo de Barbados: 1979], dio forma a las inquietudes y propuestas de dirigentes indios, antropólogos, misioneros y algunos indigenistas, y sirvió de fundamento para la formación de diversas organizaciones indígenas, así como para la creación, en América Latina, de movimientos indígenas locales, nacionales y continentales. El debate para imaginar nuevos Estados quedó abierto al reivindicarse el derecho de los pueblos indígenas para experimentar sus propios esquemas de autogobierno y desarrollo, y para formular modelos alternativos de sociedad. En su trabajo “Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina” [1981], Bonfil analizó la creciente apropiación de las nociones de indio e indígena por parte de los movimientos indígenas americanos, transformándolas en categorías políticas, positivas, de carácter transétnico, capaces de unificar y movilizar pueblos diversos en su oposición a los Estados nacionales monoétnicos y autoritarios. En su lucha en favor de los pueblos indígenas formó parte del IV Tribunal Russel, en 1980, dedicado a defender los derechos de los pueblos indígenas del mundo, fue, además, un activo colaborador de la Academia Mexicana de Derechos Humanos.

#### APORTACIONES AL CONCEPTO DE LO POPULAR

En México el estudio de las culturas populares emergió como campo autónomo en los albores del decenio de 1970. Antes los principales temas de trabajo de la antropología mexicana se habían encontrado en el indigenismo y en las poblaciones indígenas y campesinas, sin que se reconocieran éstos como estudios de cultura popular. El interés por las culturas populares se relacionó con las profundas transformaciones que en lo social, lo político y lo cultural provocaron las políticas de modernización impulsadas después de los años cuarenta: la industrialización, la urbanización acelerada, los nuevos vínculos entre el campo y la ciudad, y las migraciones y la emergencia de nuevos sujetos sociales que demandaban participar en la vida política nacional [García Canclini, 1987a, 1987b y 1988; Bonfil, 1991;



Krotz, 1993; Martín Barbero, 1987]. Debido a la crisis de legitimidad que el sistema enfrentó después de 1968, era necesario conocer los movimientos sociales para intentar renovar el consenso en torno al Estado mexicano; mientras que dentro de las ciencias sociales se requería comprender el papel que desempeña la cultura en la reproducción y el cambio social. Con los postulados gramscianos que acompañaron el concepto de cultura popular en su arribo a México se buscó, entonces, complementar los modelos analíticos que antes se empleaban y atender ámbitos descuidados, como el de lo simbólico. El éxito que tuvo ese concepto en las ciencias sociales, principalmente en la antropología, se debió en gran medida a que permitía conectar los estudios microsociológicos, relacionados con los nuevos sujetos y movimientos sociales, con el marco de análisis global de carácter marxista, hegemónico en el decenio anterior. Con esto, además, se superaban las perspectivas atomizadas de los estudios culturalistas al integrarlas a un esquema analítico más amplio que permitía incluir las inquietudes sociales y políticas presentes en la antropología mexicana. Esta conjunción de intereses y perspectivas permitió el regreso de la antropología mexicana a los estudios de la cultura, los que antes habían sido rechazados por su asociación con la antropología cultural estadounidense [García Canclini, 1987a, 1987b y 1988; Krotz, 1993]. El auge del concepto de lo popular, sin embargo, condujo a su uso indiscriminado, lo que generó entre otras cosas la sobrevaloración o de la resistencia o de la dominación, la oposición mecánica entre lo tradicional y lo moderno, la idealización de los sectores subalternos, la oposición radical entre lo popular y lo hegemónico, el auge de descripciones empíricas, y una gran arbitrariedad en las formas de emplearlo y de asignarle sus significados.

Bonfil manifestó su interés por las culturas subalternas en la mesa redonda sobre marxismo y antropología realizada en 1979.<sup>3</sup> Inquieto por esa amplia e irreflexiva aplicación de lo popular, Bonfil discute la necesidad de trabajar críticamente el concepto para adaptarlo a las condiciones peculiares de composición étnica de México. En su participación, si bien reconoce los importantes aportes del marxismo, señala que:

<sup>3</sup> Se efectuó el 28 de julio de 1978 en El Colegio de México. Se discutieron: la crisis de la antropología (Marcela Lagarde), las perspectivas de una antropología marxista (Silvia Gómez Tagle), el marxismo como antropología (Andrés Fábregas), cómo era que se había llegado al “engendro” de la “antropología marxista” (Díaz Polanco), así como las aportaciones de la antropología al marxismo y la crisis tanto del marxismo como de la antropología (Ángel Palerm); las discusiones se publicaron en *Nueva Antropología*, vol. 3, núm. 11 [1979].

[...] cuando se trata de sociedades coloniales la expansión del capitalismo no implica necesariamente la homogeneización del mercado, es decir, la creación del mercado y la homogeneización completa, o la tendencia a la homogeneización dentro de todos los sectores de la sociedad; sino que, al contrario, implica el establecimiento de la diferencia, la diferencia fundamental entre el colonizador y los colonizados. Ésta es una diferencia que no es formal, sino que es una diferencia estructural, ‘es una diferencia necesaria para el funcionamiento del sistema colonial [...] la forma concreta en que se realiza la expansión del capitalismo, a través de un proceso colonial, de alguna manera contradice el postulado de que la expansión del capitalismo conducirá necesariamente a la homogeneización’ [Bonfil, 1979: 24].

Bonfil piensa que la antropología mexicana debe asomarse a otras corrientes de pensamiento, como las de la escuela italiana que trabaja sobre las clases y las culturas subalternas; y en particular propone acercarse a Gramsci y De Martino para comprender a las culturas subalternas, cuya persistencia “implica también la persistencia de formas de articulación y formas de acción distintas que se combinan naturalmente con la otra dimensión de diferencia, que sería la diferencia clasista” [Bonfil, 1979: 24]. Bajo lo popular, incluye tanto a los indígenas como a los sectores urbanos.

Según Bonfil, la rapidez con que el uso del concepto de cultura popular (o de culturas populares) se generalizó entre los antropólogos mexicanos tuvo relación con el surgimiento, entre 1976 y 1977, de la Dirección General de Culturas Populares; la institución que sustituyó a la Dirección General de Arte Popular de la SEP, la cual fue propuesta por Rodolfo Stavenhagen, quien fungió durante dos años como su director. Sin embargo, reconoce Bonfil, el interés por las culturas populares no puede atribuirse sólo a un nuevo proyecto gubernamental, ya que la antropología mexicana tuvo que enfrentarse al reto de explicar los nuevos actores urbanos y movimientos sociales. Uno de los caminos que se exploraron fue el de la cultura de la pobreza, propuesto por Oscar Lewis, el cual pronto fue abandonado, según Bonfil, porque las unidades sociales de análisis que empleaba este antropólogo (la familia y la vecindad) no sólo no compaginaban con la noción antropológica de cultura, sino que “la empobrecían hasta el grado de que en vez de una cultura de la pobreza teníamos una pobreza de la cultura, al menos una pobreza del concepto de cultura” [Bonfil, 1991: 59-60].

En efecto, el sector social al que pertenecían “Los hijos de Sánchez” no podía definirse como indio o campesino, términos que tenían ciertos significados

previos para el antropólogo de entonces. Pero tampoco eran obreros en el sentido estricto del término, por lo tanto, no podía abordarse su cultura desde la perspectiva, digamos, de una posible cultura proletaria. La noción de cultura urbana nos llegaba por fragmentos y como chisme desde la sociología norteamericana y uno que otro antropólogo que se metía en el terreno por aquellos rumbos; pero en todo caso parecía difícil entender a las “Cinco familias” en el marco conceptual elaborado a partir de la vida en un barrio de Indianápolis [...] Cuando se institucionaliza el término cultura popular y se define a partir de ciertos grupos sociales y no de tales o cuales características de la propia cultura, se abre una posibilidad diferente y más promisoría para salir del laberinto en el que se metió la antropología urbana [Bonfil, 1991: 59-60].

La incursión personal de Bonfil en la problemática de la cultura popular surge de su interés por analizar la dinámica cultural y el fenómeno de la identidad étnica en contextos interculturales, por ende, de conocer también lo que sucedía con los mestizos. En su artículo “De culturas populares y políticas culturales” presenta su definición caracterizando a las culturas populares “como las que corresponden al mundo subalterno en una sociedad clasista y multiétnica de origen colonial” (Bonfil, 1982: 14-15). Aquí señala nuevamente el origen colonial de nuestro país, y la necesidad de comprender la relación no mecánica entre etnias y clases sociales. Insiste en que el problema indígena no se agota en el análisis de clase debido al carácter colonial de la explotación del indígena, y propone la construcción multiétnica y pluricultural del país. Se advierte, por un lado, la influencia de Gramsci y Cirese,<sup>4</sup> al tiempo que se deslinda de las concepciones esencialistas y culturalistas que definían el carácter de lo popular a partir de la existencia de ciertos rasgos culturales; mientras que, por el otro lado, comparte la perspectiva de investigadores como Pierre Jaulin, Stefano Varese, Darcy Ribeiro y Miguel A. Bartolomé, entre otros, que insisten en el sentido estructural y clasista de la dominación étnica y denuncian el etnocidio indígena provocado por el expansionismo colonial del capitalismo.

Las culturas populares definidas como subalternas —por su posición estructural en relación con las hegemónicas— le permitieron a Bonfil in-

<sup>4</sup> No abundan los estudios sobre la influencia de las concepciones de Gramsci, De Martino, Cirese y Satriani en autores particulares, a pesar de su importancia en los estudios de las culturas y los movimientos populares en Latinoamérica hasta finales de la década de 1980; antes de que el interés de las ciencias sociales se desplazara hacia los movimientos indígenas y sus reivindicaciones para obtener derechos como pueblos.

corporar a la discusión en torno a la pluralidad de la cultura nacional no sólo a los indígenas, sino también a los sectores emergentes en el panorama social (colonos, vendedores ambulantes, campesinos migrantes, inquilinos, etc.), cuya presencia era manifiesta en movilizaciones y protestas sociales, y que en general habían sido excluidos de los estudios antropológicos y de la discusión sobre la democratización del país. En este texto el autor menciona dos características relevantes: la pluralidad de las culturas populares y su organización básica en el ámbito local. Considera que si bien la diversidad cultural es anterior a la Colonia, la atomización de la organización social y su reducción a la comunidad local fue parte de la política de la dominación colonial impuesta a partir del siglo xvi. Bonfil toma el referente indígena como característica de los grupos subalternos, aun de aquellos que ya no se consideran indígenas; concepción que años más tarde sustentará su hipótesis sobre el México profundo.

La fragmentación y el carácter local de la mayoría de las expresiones de las culturas populares en el país se convierten, para Bonfil, en uno de los principales retos a vencer por la política cultural alternativa que busca desarrollar desde el Museo Nacional de Culturas Populares. En este texto de 1982 la aportación de Bonfil al problema de las culturas populares estriba en reconocer a los indígenas como parte de las clases subalternas, al tiempo que señala que eso no basta para explicar su condición subordinada, ya que eso también es producto de una sociedad colonizada.

Bonfil sustenta esta propuesta, que diferencia la dominación que se ejerce sobre una clase social de la que se impone sobre un pueblo colonizado, en el principio de que una clase subordinada comparte el mismo esquema cultural del dominador, mientras que un pueblo colonizado posee características culturales, e incluso civilizatorias, diferentes de las del dominador. Este planteamiento lo conduce a unir la problemática de las culturas populares con la derivada de las relaciones interétnicas, lo que da como resultado su Teoría del control cultural.

#### LA TEORÍA DEL CONTROL CULTURAL

En sus ejercicios de creación teórica Bonfil buscó identificar los elementos comunes entre las poblaciones indígenas que conforman (o que podrían conformar) un sustento civilizatorio alternativo al impuesto por Occidente, y en esa búsqueda necesitó explicar tanto la persistencia como el cambio cultural entre los indígenas. Consideró que las nociones de mestizaje y sincretismo eran insuficientes y desarrolló su teoría del control cultural [Bonfil,

1987a] para explicar la dinámica de grupos con culturas diferentes en situaciones de contacto interétnico de asimetría y dominación. Con ella explicó la dimensión política de las relaciones entre los pueblos en contacto asimétrico y desarrolló conceptos para dar cuenta de los procesos que se ponen en marcha cuando grupos con culturas distintas se interrelacionan dentro de estructuras de dominación-subordinación: imposición, enajenación, resistencia, innovación y apropiación.

Bonfil define el control cultural como la capacidad social de decisión que tiene un grupo sobre los elementos culturales (vistos como recursos) que son necesarios para formular y realizar un propósito social, la cual tiene implícita una dimensión política relacionada con la mayor o la menor capacidad que tiene ese grupo subalterno para el ejercicio del poder. De la capacidad de decisión, y de las relaciones que establecen los grupos dominantes y subordinados, se derivan diferentes procesos culturales que se expresan en el ámbito de la cultura autónoma (el grupo no sólo mantiene la capacidad de uso sino también el control de reproducción de sus elementos y procesos culturales), en el de la cultura apropiada (ámbito en el que el grupo mantiene sólo el control de uso, pero no el de la producción cultural), en el de la cultura enajenada (ámbitos de la cultura sobre los cuales han perdido el control, aunque por origen le sean propios) y en el de la cultura impuesta (ámbito cultural sobre el cual no tienen ninguna capacidad de control, pues éste es ejercido por el grupo cultural dominante). El contenido de tales ámbitos culturales —insiste Bonfil— no está predeterminado y varía de acuerdo con procesos sociales específicos como producto de las relaciones totales que mantiene un grupo social con otros, incluyendo a los dominantes. De ahí que el contenido particular de cada ámbito dependerá de una multiplicidad de factores, entre los que destacan los procesos de resistencia de la cultura autónoma, la fuerza de la imposición de la cultura ajena, la capacidad de apropiación de los elementos ajenos (los cuales pueden llegar a ser parte de la cultura propia o autónoma si se apropia no sólo del control sobre su uso sino también del control de su producción) y la pérdida, o enajenación, de la capacidad de decisión de un grupo sobre elementos culturales propios. En ese contexto Bonfil propone el control de la toma de decisiones sobre la permanencia o el cambio cultural como vía política para que los grupos subalternos luchen por conservar su autonomía y su identidad propia [Bonfil, 1982, 1984 y 1987a].

Si las poblaciones indígenas de México, por su herencia colonial, han vivido procesos de imposición y de enajenación, pero también de resistencia, apropiación e innovación, es lógica la propuesta de Bonfil acerca de que existe un ámbito de cultura autónoma que actúa como eje organi-

zador en cualquier cultura subalterna. Propuesta que en algunos de sus trabajos hace extensiva a todas las culturas populares de México, ya que, según él, tuvieron como origen culturas indígenas subordinadas.

La articulación que hace entre el carácter subalterno de lo popular y su teoría del control cultural para explicar el cambio y la permanencia cultural es el fondo conceptual que lo lleva a proponer políticas públicas destinadas a fomentar en México los ámbitos de cultura propia y autónoma entre los grupos populares; así como a desarrollar la capacidad de decisión de la sociedad nacional sobre los procesos de innovación y de apropiación de lo ajeno. De esta manera, plantea Bonfil, es posible evaluar las políticas culturales nacionales de acuerdo con sus objetivos y según propongan “reforzar o ampliar el campo de la cultura autónoma o ensanchar el ámbito de la cultura impuesta” [Bonfil, 1982: 20].

A pesar de la importancia que Bonfil le otorga a los ámbitos de la cultura propia y autónoma, así como a las luchas de los grupos populares en contra de la dominación, no deja de reconocer las transformaciones que la imposición y la enajenación, producidas por la dominación, provocan en las identidades y culturas de los grupos populares. Al reconocer esto se aleja de las posiciones románticas según las cuales el pueblo y las clases subalternas tienen en esencia el carácter revolucionario, y con ello matiza las propuestas teóricas de la escuela italiana, principalmente las de Satriani [1987], respecto de las relaciones entre lo hegemónico y lo subalterno;<sup>5</sup> al tiempo que se distancia de la concepción de Cirese [1987], quien plantea la existencia de niveles y desniveles culturales entre las clases dominantes y las subalternas. Los conceptos de enajenación e imposición, pero también los de apropiación e innovación, propuestos por Bonfil, tienden puentes para comprender las complejas interrelaciones y mutuas influencias entre las culturas hegemónicas y las subalternas, y entre las sociedades occidentales y las de origen no occidental, o “etnológicas o primitivas” como las llama Cirese. De forma tal que es posible que los grupos subalternos incorporen elementos culturales “ajenos” a su ámbito de “cultura propia” (conformada por los ámbitos de cultura autónoma y apropiada) dependiendo de su capacidad de control y de decisión sobre los procesos culturales; y de acuerdo con las formas de articulación que se establecen entre los grupos dominantes y subordinados implicados en la sociedad colonial. Por lo tanto, para Bonfil no tiene sentido caracterizar a las culturas populares como

<sup>5</sup> En Lombardi Satriani prevalece una oposición tajante entre lo hegemónico y lo subalterno y, por lo tanto, entre la dominación y la resistencia cultural, que identifica como dos bloques homogéneos y recíprocamente hostiles, enfrascados en una lucha permanente.

“puras”, “auténticamente indígenas”, “híbridas” o “esurias” como hacen otros autores [Bonfil, 1987a].

#### DIFERENCIAS ENTRE CLASES SUBORDINADAS Y PUEBLOS COLONIZADOS

En la versión ampliada del artículo de 1984 “Lo propio y lo ajeno...”, que Bonfil publicó en 1987 como *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, el autor se enfoca en los procesos culturales que enfrentan los grupos indígenas que se encuentran en contacto asimétrico y subordinado con grupos culturales dominantes no indígenas. En ese modelo de interacción étnica las categorías de grupo, cultura e identidad se relacionan internamente, por lo que Bonfil propone la existencia de una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que considera pertinente para entender la especificidad de un grupo étnico. Propone atender las dimensiones diversas del fenómeno étnico, los grupos, las identidades, las culturas como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema determinado de relaciones, de modo que cuando se trata de grupos son relaciones sociales, cuando se trata de individuos con identidades étnicas diferentes son relaciones interpersonales e intersubjetivas y cuando se trata de sistemas policulturales son relaciones interculturales [Bonfil, 1986].

Al delimitar como campo de su interés entender los procesos de interrelación y de dominación-subordinación entre grupos con culturas diferentes, Bonfil recupera el sentido de atender las diferencias que existen entre grupos sociales, no sólo por su posición relacional —como hegemónicas o como subalternas— sino por las cualidades del proceso histórico que los condujeron a establecer un tipo particular de relaciones sociales de dominación-subordinación. Esto le permite identificar el carácter específico de la dominación que se impone entre grupos hegemónicos y subalternos, según su origen cultural y civilizatorio; el cual variará de acuerdo con el grupo de que se trate, ya sean grupos subordinados que provienen de la constitución de las clases sociales (un mismo horizonte cultural y civilizatorio, diferente posición social), o de grupos subordinados que provienen de un proceso colonial (distintos horizontes culturales y civilizatorios, y diferente posición social). Los grupos que comparten el mismo origen sociocultural del grupo dominante y tienen una posición de clase subordinada formarán “clases subalternas”; en tanto que aquellos que están subordinados a los hegemónicos, pero por su origen se diferencian de ellos cultural y civilizatoriamente, y han padecido un proceso de colonización, se considerarán en conjunto “pueblo colonizado”, lo que deriva en sociedades de origen colo-

nial y multiétnicas que enfrentan interacciones complejas entre sociedad colonizadora, clase dominante, clases subalternas y pueblos colonizados [Bonfil, 1984].

La necesidad de diferenciar a las clases subalternas —nacidas de la lógica propia del sistema capitalista colonizador—, de lo que son los pueblos colonizados —cuyos orígenes y lógicas culturales son diferentes a los de la sociedad colonizadora— se extiende a la lucha política, ya que para Bonfil una clase subalterna como la proletaria comparte con la clase dominante, la burguesía, un mismo sistema sociocultural a pesar de que se desarrollen procesos de explotación de la clase subalterna en beneficio de la clase dominante, y de que se generen conflictos por la distribución de los bienes sociales. La lucha se desarrolla dentro de un mismo horizonte civilizatorio a pesar de que sus intereses difieran; de modo que los recursos sociales y culturales cuyo control se disputan finalmente son los mismos. Una clase subalterna lucha, entonces, por el poder dentro de la sociedad. En cambio considera que la naturaleza del conflicto es diferente cuando se desarrolla entre un pueblo colonizado y el grupo colonizador. El pueblo colonizado —subordinado también por los Estados nacionales surgidos de los procesos de independencia— lucha por la preservación de su cultura y su identidad distintiva; por lo que su proyecto de liberación no sólo persigue transformar las relaciones asimétricas de clase, sino descolonizar las relaciones sociales, lo cual incluye lograr su autonomía y el derecho de desarrollar una cultura propia, opuesta a la del colonizador y a la de los Estados nacionales [Bonfil, 1984]. El pueblo colonizado comparte con las clases sociales subalternas el interés por transformar el orden social que permite la dominación, pero se diferencia de ellas porque el proyecto de liberación de los indios contempla la descolonización. Esta distinción entre clases subalternas y pueblo colonizado, ampliamente difundida hasta volverse anónima es asumida en la actualidad por varios movimientos indígenas latinoamericanos, así como por la intelectualidad orgánica que los apoya, y ha cimentado proyectos de reforma y refundación de Estados nacionales, como los de Bolivia y Ecuador.

Para Bonfil la persistencia de un ámbito de cultura propia es lo que permite la continuidad cultural de los pueblos colonizados, ya que sin ella no existirían como sociedades diferenciadas. Así que su continuidad histórica es posible en la medida en que poseen un núcleo de cultura propia (construida a través del tiempo también mediante la innovación y la apropiación de elementos culturales ajenos), y es en torno a ella que se organiza y se reinterpreta permanentemente el universo de la cultura ajena e impuesta. La identidad contrastante, inherente a toda sociedad culturalmente diferencia-



da, descansa también en ese reducto de cultura propia. Por ello, habrá una relación directa entre la profundidad y la intensidad de la identidad social (étnica), y la amplitud y solidez de su cultura propia. De allí que la presencia de una identidad social diferenciada dependa de que el pueblo colonizado mantenga esa cultura propia que le otorga especificidad [Bonfil, 1984].

Para el caso de las clases subalternas, si bien Bonfil considera que no poseen una cultura diferente a la dominante, sí admite que poseen un ámbito de cultura propia en la medida en que existen desigualdades en el acceso a la cultura y como resultado de “que las sociedades clasistas y estratificadas presentan desniveles culturales correspondientes a posiciones sociales jerarquizadas” [Bonfil, 1984: 85]. En consecuencia, estas culturas de clase, o subculturas de la dominante, a pesar de que comparten la misma matriz cultural, pueden poseer un ámbito de cultura propia, en tanto mantienen y ejercen capacidad de decisión sobre un cierto conjunto de elementos culturales que han hecho suyos, y con los cuales se identifican. Igual a lo que sucede entre las culturas de los pueblos colonizados, estos núcleos de cultura propia constituyen el lugar desde donde se lucha contra la dominación y se brindan alternativas para la sociedad total [Bonfil, 1984]. En la batalla contra la dominación las diferencias entre clases dominadas y pueblo colonizado radican, en suma, en que estos últimos luchan por su autonomía cultural y política, en tanto que las clases subalternas luchan por el poder dentro de la misma sociedad, la misma cultura y la misma civilización de la que forman parte. Y si bien Bonfil reconoce que, debido a su condición de subalternos, ambos sectores (tanto la clase subordinada como el pueblo colonizado) coinciden en su interés por transformar el orden de dominación existente, que los sojuzga a ambos, considera que la lucha de clases es insuficiente para liquidar la dominación colonial [Bonfil, 1984].

Entre las dos opciones que desarrolló para caracterizar a quienes integran el mundo de lo subalterno o lo popular, Bonfil se inclina por la versión que incorpora la noción de diferencia cultural junto a la posición estructural, y renuncia, aunque no se autocritica explícitamente, a sus formulaciones iniciales sobre lo popular en las que para definirlo sólo consideraba la posición de los subalternos en contraste con la posición superior de los grupos hegemónicos. Cabe decir, por ejemplo, que en un texto presentado por primera vez en 1987, y posteriormente reeditado en 1991, llamado “Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas

populares”,<sup>6</sup> Bonfil [1987] reflexiona sobre los inconvenientes de emplear la propuesta de Cirese acerca de los niveles y subniveles para explicar en México a las culturas populares, cuando en un texto anterior [1982] propone cierta equivalencia entre su noción de “clase subalterna” y la de “desniveles internos” de Cirese, así como entre su noción de “pueblo colonizado” y lo que Cirese denomina “sociedades etnológicas o primitivas”. Bonfil pasa por alto lo que planteó en su texto de 1982 y en el de 1987 critica a los investigadores que “por aplicar mecánicamente ciertas construcciones teóricas conciben la cultura de los grupos subalternos exclusivamente como un resultado de la dominación. Se entienden entonces como subculturas o como expresión de los desniveles culturales en el interior de una sociedad estratificada” [Bonfil, 1991b: 61].

Con esto deja de lado, sin explicitarlo, su propia concepción de lo subalterno, el cual incluía a las “clases subalternas” como subculturas de las dominantes. Una vez deslindado de Cirese, Bonfil tiene la audacia de incluir dentro de los pueblos colonizados a ciertos sectores no indígenas de los países que han sido colonizados; y para ejemplificar la persistencia de la matriz cultural india en ellos, menciona a las comunidades campesinas, a los inmigrantes rurales de las urbes y a los barrios tradicionales en las ciudades. Y, si bien ese texto deja abierto el camino a cambios en sus concepciones al reconocer que no tiene suficiente información sobre otros sectores populares urbanos, más adelante reitera su posición respecto de la riqueza que implica ver a las culturas populares no sólo como subalternas sino también como diferentes culturalmente de las hegemónicas. La razón, argumenta, estriba en que esa perspectiva es más acorde a la realidad histórica nacional y, por ende, significa un cambio respecto de los enfoques anteriormente trabajados que no daban cuenta de la complejidad de situaciones presentes entre los grupos populares.

Las dos posiciones de Guillermo Bonfil sobre lo popular y lo subalterno ilustran la evolución de su pensamiento, en tanto que la propuesta por la que finalmente se decide, la cual considera que en la mayoría de los sectores populares mexicanos subsiste una matriz cultural y civilizatoria de origen indio, lo conduce a proponer el proyecto político e ideológico que expresa en su libro *México profundo: una civilización negada* [Bonfil, 1987].

<sup>6</sup> Fue presentado como ponencia en 1987 en el Simposio sobre Teoría e Investigación en la Antropología Social Mexicana, organizado por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos en el Colmex, el cual fue publicado en el libro *Pensar nuestra cultura* [1991b].

## EL MÉXICO PROFUNDO COMO PROYECTO POLÍTICO

En su obra *México profundo...* Bonfil ensaya la aplicación de su teoría del control cultural, no para efectuar una estricta interpretación histórica, sino para ponerla al servicio de una propuesta política que consiste en denunciar la situación de subordinación cultural de los indígenas, así como la permanente confrontación entre dos propuestas civilizatorias y de sociedad en México: la de los pueblos indios con una matriz cultural propia, y la impuesta por Occidente y sus ímpetus imperiales y colonizadores, lo que genera una contienda entre diferentes propuestas de desarrollo, de cultura y de sociedad. Esta lucha, según Bonfil, se desarrolla en todos los ámbitos de la vida y permea a todos los sectores sociales.

Su propuesta es una invitación, no a iniciar una confrontación ciega con todo lo producido por Occidente, ni a acrecentar y radicalizar el conflicto entre indios y no indios, tampoco a retornar al pasado, sino a explicitar lo que, a través de la resistencia, la innovación y la apropiación, queda en cada mexicano del México profundo. Es decir, que en la polémica afirmación acerca del carácter indio de la mayoría de la población mexicana, considerada generalmente como mestiza, Bonfil recurre a la persistencia y arraigo de innumerables elementos culturales propios (en el sentido que le da a lo propio en la teoría del control cultural, que implica procesos de apropiación y de control de lo ajeno) para que, desde ese espacio de recuperación, se oponga a los procesos de imposición cultural y civilizatoria. Se trata, entonces, de una invitación a definirse, a tomar posición, no a rechazar todo lo producido por Occidente, ni a radicalizar el conflicto entre indios y no indios, sino a explicitar, sin vergüenza, la raíz cultural que aún persiste en cada mexicano, simbolizada en la metáfora de la persistencia del México profundo. El reconocimiento de la existencia de esta raíz cultural sería la base para construir un Estado y un conjunto de políticas públicas destinadas a desarrollar las capacidades de control y de autonomía política de la sociedad, de tal manera que ésta pueda decidir el tipo de Estado, de nación y de desarrollo que desea. Por supuesto, según la utopía bonfiliana, la sociedad se inclinaría por su núcleo duro de cultura propia hasta volverla autónoma. Desde esa óptica, su proyecto implica pensar en la construcción de una sociedad que abarque en su diversidad no sólo a los sectores indios del país, sino a todos los grupos subalternos dispuestos a revalorar una matriz de identidad propia para que, desde el ejercicio de un control político y cultural democrático, sea capaz de decidir y de orientar el desarrollo social y económico, lo mismo que el cambio cultural, sobre la base de acuerdos y consensos sociales. Se trata de un proyecto

de nación e identidad que, como todos, busca sus orígenes en el pasado, a veces real, a veces recreado, y en ocasiones inventado, y cuya construcción ideal y utópica se proyecta hacia adelante. Es por eso que en la obra de Bonfil hay un proyecto que no sólo involucra a los indios, su propuesta del México profundo, de la cual se han apropiado diversos actores dispuestos a reconocerse con una herencia cultural y civilizatoria propia, y desde allí construir un proyecto político y cultural alternativo al impuesto por los países hegemónicos.

Con esa amplitud de miras, los proyectos que en la actualidad se tejen alrededor de la idea del México profundo, y que se extienden a la utopía de construir una América profunda para el siglo XXI, son diversos en fines y enfoques, y van desde propuestas milenaristas de retorno y de exclusión, hasta proyectos nacionales y plurinacionales democráticos, incluyentes de la diversidad y participativos. Son proyectos que recuperan determinados elementos culturales propios, de organización social, tecnológicos, de relación con el medio ambiente y de desarrollo humano, además de propiciatorios de modelos sociales alternativos. Es por esto que en la actualidad la propuesta del México profundo no sustenta sólo un proyecto político, abanderado y desarrollado por un actor específico; y que en cambio se identifica con diversos proyectos en marcha, en los cuales cada actor, cada movimiento social, incluye sus interpretaciones de la historia, sus expectativas, sus valores e ideas movilizadoras, y sus propias propuestas de cambio y construcción social. Es, por lo tanto, una noción capaz de crear identidades e impulsar la acción para el cambio social, la cual habrá que analizar en todo momento en su contexto y su historicidad.

#### EL PENSAMIENTO DE BONFIL PARA LA REFLEXIÓN CONTEMPORÁNEA

Una de las principales aportaciones de Guillermo Bonfil al pensamiento social latinoamericano es su propuesta de diferenciar a los pueblos colonizados de las clases subalternas. Sin embargo, para llegar a ella desarrolló varios acercamientos. En su artículo "De culturas populares y política cultural" [1982] y en su propuesta contenida en "Lo propio y lo ajeno..." [1984], que desarrolla de manera detallada en su teoría del control cultural [1987], hay diferencias y matices en sus concepciones sobre lo subalterno que vale la pena mencionar aquí, ya que en el primer trabajo explica la posición subordinada que ocupan los grupos subalternos, en los cuales incorpora a los indígenas, aunque subraya el origen colonial de la sociedad mexicana; mientras que en la segunda se preocupa por desentrañar las pe-

cularidades que la dominación les imprime a los indígenas como pueblos colonizados. Es decir, en los dos textos Bonfil considera a lo popular como lo subalterno; pero en el de 1982 no hace referencia a los contenidos culturales como cualidad definitoria, sino que define lo popular por la posición que ocupan los grupos subalternos en la estructura social, así como por su oposición a los grupos hegemónicos; en tanto que en su otra definición, la cual desarrolla más ampliamente en su teoría del control cultural, a la posición social le agrega la dimensión cultural al señalar el énfasis que el proceso colonial le otorga a la cultura como elemento que justifica la dominación. Se trata de una caracterización de lo popular indígena que incluye tanto la posición estructural (la subordinación y la oposición) como las especificidades identitarias y culturales empleadas por los sectores dominantes para subalternizar a un pueblo mediante procesos coloniales. Al desentrañar el tipo de dominación que se ejerce sobre los pueblos colonizados, Bonfil puede diferenciarla de la dominación que se ejerce sobre las clases subalternas, las cuales, al formar parte del mismo sistema y tener el mismo horizonte cultural que los grupos hegemónicos, sufren una dominación vinculada al acceso y distribución del mismo tipo de bienes sociales (medios de producción, bienes de consumo, prestigio, etc.); mientras que los pueblos colonizados, con una matriz cultural y un horizonte civilizatorio distinto, viven una dominación que, si bien tiene una base económica, emplea la diferencia cultural para justificarla y reproducirla, de modo que a la dominación económica se suma la dominación cultural.

A pesar de que Bonfil dejó pendiente la reflexión crítica sobre sus dos propuestas acerca de lo popular, es importante recalcar lo fundamental de su aportación para comprender el tipo de dominación que se ejerce sobre los pueblos colonizados, la cual ha contribuido a darle rostro, identidad y especificidad a las luchas indígenas al sustentar, histórica, conceptual y políticamente, su lucha por la autonomía.

Por otra parte, su teoría del control cultural es una aportación que vale la pena recuperar para las discusiones actuales sobre la cultura y las interacciones asimétricas entre grupos y sociedades con culturas distintas en el mundo globalizado. Esas discusiones muchas veces están permeadas por explicaciones que, por una parte, no siempre atienden a los procesos estructurales de asimetría y dominación que rigen los impulsos globalizadores de las sociedades hegemónicas, y por otra, reducen la complejidad de las interacciones con formulaciones que describen hibridaciones, flujos y ruptura de fronteras, pero se ahorran las explicaciones sobre los procesos históricos y contextuales que dan por resultado mosaicos diversos, en los que en ocasiones se fortalecen, en otras se pierden y en otras más se reformulan,

readaptan y resignifican determinados elementos y expresiones culturales. Procesos que se requiere dilucidar y no sólo describir, y que hay que leer bajo la dimensión política que también tienen.

Una vigorización de las propuestas de Bonfil, sin embargo, requiere que se trabaje sobre varios aspectos, indispensables para comprender la situación de los pueblos indígenas en tiempos de globalización. Es necesario, entre otras cosas,

- a) Actualizar la noción de cultura que emplea Bonfil e incorporarla en una teoría general sobre las identidades sociales que permita comprender de forma más dinámica las relaciones entre cultura e identidad.<sup>7</sup> Esto será importante, por ejemplo, para comprender por qué miembros de un grupo, como el de los llamados mestizos en México, a pesar de mantener innumerables elementos culturales de procedencia indígena, no asumen esa identidad; o para explicar por qué algunos miembros de pueblos indígenas, a pesar de haber perdido o abandonado importantes elementos culturales propios, como sus lenguas originarias, pueden mantener y reproducir su pertenencia a las identidades colectivas que consideran propias; o bien, para analizar procesos en los que diversas identidades colectivas coexisten como dimensiones identitarias entre los individuos que forman un pueblo indígena, a veces armónicamente y a veces en conflicto, como sucede, por ejemplo, con los indígenas que incorporan a sus identidades individuales su lealtad a identidades colectivas juveniles urbanas sin romper con su pertenencia a identidades colectivas, como las étnicas, para inclusive luchar desde ellas por la autonomía y los derechos de sus pueblos.
- b) Extender su teoría del control cultural y flexibilizar su análisis de los procesos de cambio cultural y génesis identitaria para aplicarla a las poblaciones no indígenas y entender su dinamismo, ya que no hay razones para excluirlas de los ricos procesos que Bonfil advierte para las poblaciones indias, tales como el fortalecimiento de identidades propias y la apropiación e innovación comparadas con procesos de imposición y enajenación cultural, entre otros.

---

<sup>7</sup> Reformularla a la luz de las definiciones simbólicas, por ejemplo, en los términos que propone Gilberto Giménez [2007], quien recupera las aportaciones de Clifford Geertz y John B. Thompson.

- c) Ampliar el análisis de clase a las poblaciones indígenas, en el entendido de que, además de formar parte de pueblos colonizados, no han quedado exentas de los procesos de diferenciación social que han generado clases en su interior, lo cual crea condiciones *sui géneris* que le dan matices y rasgos peculiares a su dinámica cultural e identitaria, así como a sus luchas políticas por la autonomía.

## BIBLIOGRAFÍA

**Bonfil Batalla, Guillermo**

- 1972 "El concepto de indio. Una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, vol. IX, pp.106-124, México, UNAM.
- 1979 Participación en la Mesa Marxismo y Antropología, *Nueva Antropología*, año III, núm. 11, pp.13-59, México.
- 1981 "Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina", en Guillermo Bonfil (comp.), *Utopía y revolución*, México, Editorial Nueva Imagen, pp. 11-59.
- 1982 "De culturas populares y políticas culturales", en Bonfil Guillermo *et al.*, *Culturas populares y política cultural*, México, MNCP/SEP, pp. 9-22.
- 1983 "El Museo Nacional de Culturas Populares", *Nueva Antropología*, núm. 20, pp. 151-155, México.
- 1984 "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural", en Colombres Adolfo (comp.), *La cultura popular*, México, Premiá Editora, pp. 79-86.
- 1986 [1970] "Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica", en *De eso que llaman la antropología mexicana*, México, ENAH, pp. 39-65.
- 1987a *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, México, Papeles de la Casa Chata, CIESAS.
- 1987b "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales", en García Canclini Néstor *et al.*, *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, pp. 89-125.
- 1987c *México profundo: una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.
- 1988a "Panorama étnico y cultural de México", en Rodolfo Stavenhagen y Margarita Nolasco (coords.), *Política cultural en un país multiétnico*, México, Colmex/SEP/DGCP, pp. 61-68.
- 1988b "¿Problemas conyugales? Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 17, julio, pp. 51-61, México.
- 1991a "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea", *Iztapalapa*, año 11, núm. 24, pp. 77-89, México.
- 1991b "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares", en *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, pp. 58-67.

1991c “Nuestro patrimonio cultural. Un laberinto de significados”, en *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, pp. 127-151.

**Cirese, Alberto**

1987 “El concepto de cultura”, en Cimet Esther *et al.*, *Cultura y sociedad en México y América Latina*, México, Cenidiap-INBA, pp. 11-14.

**Colombres Adolfo**

1982 “Elementos para una teoría de la cultura de Latinoamérica”, en Colombres Adolfo (comp.), *La cultura popular*, México, Premiá Editora (Colección La Red de Jonás), pp. 111-135.

**García Canclini, Néstor**

1987a “¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?”, en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, pp. 21-37.

1987b “Políticas culturales y crisis del desarrollo. Un balance latinoamericano”, en *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, pp. 13-61.

1988 “La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular”, en *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS / UAM-1 / SEP, pp. 67-96.

**Giménez Montiel, Gilberto**

2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

**Grupo de Barbados**

1979 *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1986 *Programa Nacional de Museos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Krotz, Esteban**

1993 “El concepto de ‘cultura’ y la antropología mexicana. ¿Una tensión permanente?”, en Krotz Esteban (comp.), *La cultura adjetivada*, México, UAM-I, pp. 14-31.

**Martín Barbero, Jesús**

1987 “Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales”, en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, pp. 38-50.

**Pérez Ruiz, Maya Lorena**

1999 *El sentido de las cosas. La cultura popular en los museos contemporáneos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2004 “En su voz. Aportaciones de Guillermo Bonfil a la museología mexicana”, *Cuadernos de Antropología y Patrimonio Cultural*, núm. 3, enero-febrero, pp. 3-23, Suplemento de Diario de Campo, México, INAH.

2008 “La museología participativa. ¿Tercera vertiente de la museología mexicana?”, *Cuicuilco*, nueva época, vol. 15, núm. 44, septiembre-diciembre, pp. 87-110, México, ENAH.



**Satriani, Lombardi M.**

- 1978 *Apropiación y destrucción de las culturas subalternas*, México, Editorial Nueva Imagen.
- 1987 “Los ejemplos se podrían multiplicar”, en Cimet *et al.* (comp.), *Cultura y sociedad en México y América Latina*, México, Cenidiap-INBA (Colección Artes Plásticas).

# Cuando la psiquiatría se reconfigura en la diversidad cultural. Debates en torno al lugar, los destinatarios y la metodología de la práctica etnopsiquiátrica en el hospital Brugmann de Bruselas

Rubén Muñoz Martínez

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social /Sureste

**RESUMEN:** *En este texto se discute un estudio de caso, enmarcado en la investigación que llevé a cabo en mi tesis de doctorado, que analiza una praxis terapéutica inscrita en la corriente etnopsiquiátrica fundada por Georges Devereux, la cual tenía el objetivo de mejorar el acceso y disfrute a los cuidados de salud de las personas que viven en Bélgica pero son de origen extranjero. Debatiré la pertinencia de esta práctica desde el punto de vista de su adecuación a una atención sanitaria sensible a la diversidad cultural y eficacia, haciendo hincapié en sus principales potenciales y aspectos problemáticos siguiendo tres niveles de análisis antropológico: el que se refiere al lugar en el cual, a diferencia de otras prácticas etnopsiquiátricas que se utilizan en Bélgica y que no están adscritas a la red de cuidados de derecho común, se inscribe, es decir, un hospital público; otro es el que comprende a los destinatarios para los que fundamentalmente está configurada esta modalidad de intervención terapéutica, es decir, las personas de origen extranjero; y el tercero es el relativo a su particular metodología, en la que a su vez destacan tres de sus elementos emblemáticos, como el grupo multicultural y multidisciplinar de terapeutas, el discurso basado en el paciente y el uso de los llamados "objetos activos".*

**PALABRAS CLAVE:** *diversidad cultural, migración, etnopsiquiatría, salud mental, terapia.*

**ABSTRACT:** *This text discusses a case study related to the research conducted for my doctoral thesis, which analyzes a therapeutic practice within the ethnopsychiatric school of thought founded by Georges Devereux, which was intended to improve access to and receipt of healthcare provided to people, who although living in Belgium, were foreign-born. I will debate the pertinence of this practice from the viewpoint of its adaptation to health care, being sensitive to cultural diversity and efficacy, stressing the potential principles and problematic aspects, following three levels of anthropological analysis: the one referring to the place, a public hospital in which registration is necessary, where, unlike other ethnopsychiatric practices used in Belgium that are not included in the network of care everyone is entitled to; another is that it includes the recipients for whom*

*this manner of therapeutic care is designed, meaning foreigners; and third, it is related to its particular methodology, in which three emblematic elements stand out, such as the multicultural and multidisciplinary group of therapists, the patient-based thinking and the use of so-called "active objects".*

**KEYWORDS:** *cultural diversity, migration, ethnopsychiatry, mental health, therapy.*

## INTRODUCCIÓN

En el presente texto se discute un estudio de caso, enmarcado en la investigación llevada a cabo en mi tesis de doctorado<sup>1</sup> [véase Muñoz, 2010], que analiza una praxis terapéutica, inscrita en la corriente etnopsiquiátrica fundada por Georges Devereux, cuyo objetivo es mejorar el acceso y disfrute a los medios sanitarios de la personas de origen extranjero en Bélgica. La perspectiva adoptada en esta investigación es la de una antropología, en el área médica, de carácter aplicado.

La práctica etnopsiquiátrica que se aborda forma parte de un conjunto de praxis interculturales<sup>2</sup> que han emergido en Bélgica desde finales de los años 80 en el ámbito de la atención médica (asociativo e institucional) como respuesta a la inequidad en el acceso y disfrute a los cuidados de salud, institucionales, de las personas de origen extranjero. Se trata de la consulta de etnopsiquiatría, emblemática por sus características y representativa, en su perspectiva teórica y metodológica, del conjunto de las que en la actualidad tienen lugar en Bélgica, del hospital Brugmann de Bruselas.

El eje central del debate que aquí se propone es la pertinencia de esta práctica, desde el punto de vista de su adecuación a una atención sanitaria sensible a la diversidad cultural y eficacia, haciendo hincapié en sus principales potenciales y aspectos problemáticos siguiendo tres niveles de análisis antropológico: el que se refiere al lugar en el cual, a diferencia

<sup>1</sup> Desarrollé la temática al respecto en una ponencia presentada en el X Congreso Argentino de Antropología Social (que tuvo lugar en 2011 en Buenos Aires, Argentina), la cual me inspiró a escribir este texto.

<sup>2</sup> Analicé algunas de ellas en mi investigación durante el periodo 2006-2010. El tramo de investigación correspondiente a mi estancia en Bélgica fue financiado por la Universidad Autónoma de Madrid. La observación participante en la consulta del hospital Brugmann de Bruselas tuvo lugar durante seis meses, de 2006 a 2007, a las que acudí todos los jueves de las 13:30 a las 19:30 horas (a esto se suman dos visitas de control en 2008 y la participación en otros espacios de reunión y debate con los terapeutas en los meses mencionados).

de otras prácticas etnopsiquiátricas en Bélgica no adscritas a la red de cuidados de derecho común, se inscribe: *un hospital público*. El que comprende a los destinatarios para los que esta modalidad de intervención terapéutica está, fundamentalmente, configurada: *las personas de origen extranjero*. Y el relativo a su particular metodología, destacando tres de sus elementos emblemáticos como son: *el grupo multicultural, y multidisciplinar, de terapeutas: el discurso basado en el paciente y el uso de los llamados objetos activos*.<sup>3</sup>

En lo que respecta al orden del texto voy a comenzar hablando de la emergencia de las prácticas terapéuticas destinadas, o adaptadas, a las personas que viven en Bélgica pero son de origen extranjero. Después paso a tratar las características generales de la corriente etnopsiquiátrica y de su aplicación en el ámbito clínico en Europa, así como los debates que se han generado, principalmente en (y desde) Francia, sobre su pertinencia y las problemáticas inherentes a sus praxis. A continuación describiré la práctica que tiene lugar en el hospital Brugmann de Bruselas, para después exponer algunas de sus fortalezas y debilidades desde los tres niveles de análisis antropológico ya mencionados; es decir, el lugar, los destinatarios y la metodología. Concluiré con algunas consideraciones finales y recomendaciones.

#### EL CONTEXTO DE LAS PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS INTERCULTURALES EMERGENTES EN BÉLGICA

Desde hace algunos años en Bélgica se han venido criticando las teorías y métodos de asistencia occidentales por ser insensibles a la diversidad cultural y por las limitaciones con las que se encuentra la práctica cultural biomédica. La perspectiva hegemónica en el ámbito sanitario occidental ha consistido, a lo largo del tiempo, en que los pacientes con itinerarios socioculturales diferentes a los de la clase media autóctona para la cual está configurada la asistencia médica [Waitzkin, 1991] tienen que adaptarse al sistema, en lugar de disponer de métodos y modelos asistenciales adecuados a sus trayectorias y cosmovisiones. Tal y como señala Gailly [2009], en el ámbito de la sa-

<sup>3</sup> Como se verá más adelante, el *objeto activo* se define principalmente como un objeto que carece de connotaciones conceptuales en el contexto en el cual es utilizado. El terapeuta deberá hallar un objeto sin nombre, al cual sea imposible encontrarle un lugar y función en un sistema clasificatorio, con la excepción de su clase; el de los *objetos activos*. Los objetos son entendidos aquí como objetos del mundo sensible. Algunos sistemas terapéuticos utilizan una mezcla de sustancias provenientes de universos heterogéneos (animal; pelo, excrementos, etc.; mineral o vegetal) o letras del alfabeto combinadas (y utilizadas como cosas en lugar de como signos) [Nathan, 2001].

lud mental las divergencias en cuanto a los valores y normas de esta praxis se consideran desviaciones o patologías, en lugar de diferencias culturales. Frente al fracaso del encuentro terapéutico en dichas situaciones de multiculturalidad significativa, se ha tendido a considerar que éste se debe a que el paciente carece de las habilidades y el nivel cultural en términos evolutivos y de instrucción necesarios para recibir la asistencia biomédica occidental.

Con el transcurrir del tiempo la presencia de personas de origen extranjero, con trayectorias socioculturales diversas, viviendo en Bélgica y otros países de Europa Occidental, y la falta de eficacia del modelo terapéutico hegemónico (siguiendo la denominación de Menéndez [1984]), ha llevado a muchos profesionales de la salud a ampliar las miras en el ámbito de la atención médica.<sup>4</sup> Esto ha ocurrido fundamentalmente con las praxis terapéuticas pertenecientes al campo de la salud mental. Lo cual, sin duda, sucede también en el área somática pero no de una manera tan relevante, al menos en cuanto al número de fracasos en una aproximación monocultural etnocéntrica, como en el particular de la salud mental [Leman y Gailly, 1992].

En el caso específico que nos ocupa de Bélgica se ha asistido, fundamentalmente desde finales de los años ochenta, a la emergencia de una serie de prácticas, de carácter intercultural<sup>5</sup> en el ámbito de atención sanitaria (institucional y asociativo), dirigidas a aquellas personas que por su itinerario sociocultural encuentran mayores dificultades en el acceso y disfrute igualitario a los medios sanitarios de derecho común.<sup>6</sup> Entre ellas se con-

<sup>4</sup> Dicho cuestionamiento no ha sido exclusivo de los contextos del llamado primer mundo, sino que a lo largo de los años se ha venido dando también en otros lugares. Un ejemplo de ello es, en el contexto de la descolonización del África Occidental y como respuesta al fracaso de los modelos psiquiátricos monoculturales occidentales, el modelo de intervención de Henry Collomb [véase Collomb, 1965] en el servicio de neuropsiquiatría del hospital de Fann (Senegal) creado en 1956.

<sup>5</sup> La interculturalidad será entendida aquí como la dimensión de diálogo, aprendizaje e intercambio [Giménez, 2003] en la interacción sociocultural entre los portadores y productores de las culturas relacionadas (y sus elementos en juego). En este sentido, la interculturalidad conlleva una visión relacional, dinámica y no esencialista del propio concepto de cultura, lo cual obliga a abrirse a los intentos de cristalización culturalista en el uso de taxonomías deterministas de las dimensiones explicativas que comprenden a las conductas y prácticas humanas.

<sup>6</sup> Estas praxis están insertas en los tres modelos que desarrollé, inspirado en los enunciados por Leman y Gailly [1992], y que explico a continuación: *a) El modelo occidental adaptado a las personas de origen extranjero*, en el cual encontramos aproximaciones como la llamada "Formulación cultural de casos psiquiátricos" en centros de atención médica (estatales y asociativos), o en las clínicas especializadas en el abordaje de las secuelas de la tortura (EXIL), etc. *b) El modelo etnopsiquiátrico*, correspondiente a la consulta

solidaron, a lo largo de la década de los noventa y principios del 2000, una constelación de prácticas terapéuticas de tipo etnopsiquiátrico (inspiradas en la corriente fundada por George Devereux) en el escenario asociativo e institucional de Bélgica.<sup>7</sup> De ello hablo a continuación.

EL NACIMIENTO DE UNA PRAXIS CLÍNICA. APROXIMACIONES TEÓRICO METODOLÓGICAS Y PROBLEMÁTICAS DE LA CORRIENTE ETNOPSQUIÁTRICA

En la historia y desarrollo de la llamada psiquiatría cultural, Kirmayer y Franzp [2000] proponen que existen tres grandes líneas que reagrupan a sus prácticas e intereses. En primer lugar encontramos los estudios comparativos transculturales de la forma y prevalencia de los trastornos psiquiátricos. En segundo lugar, el estudio de las poblaciones migrantes y las variaciones culturales de la enfermedad dentro de las naciones étnicamente diversas y, en tercer lugar, una crítica cultural de la teoría y práctica psiquiátrica.

Podemos situar a la teoría etnopsicoanalítica y los principios metodológicos desarrollados por George Devereux en la primera y tercera línea. Con la descripción que hace en su obra *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* [1961] respecto de lo que piensan los mohaves sobre los trastornos del comportamiento (la nosología, la sintomatología de cada una de las enfermedades distinguidas y las formas de atención/curación), George Devereux insta un punto de inflexión. Tanto esta parte como el resto de su obra nos lleva a considerarlo, suscribiendo lo afirmado por Laplantine [1973: 134], como la figura más influyente en el *etnopsicoanálisis contemporáneo*. Desde el punto de vista metodológico, Devereux propone una *aproximación complementarista* que aborde de forma separada las dimensiones *psicológica, social y cultural* del trinomio salud/enfermedad/atención. El método complementarista presupone y exige la existencia de diversas explicaciones, siendo cada una exhaustiva en su cuadro de referencia pero apenas parcial en otro

---

de etnopsiquiatría del hospital Brugmann de Bruselas (así como otras consultas que se dan en las ONG). c) *El modelo antipsiquiátrico intercultural*, propio de la comunidad terapéutica intercultural de las "casas peul" (*L'autre Lieu*) en Bruselas [véase Muñoz, 2010]. La diferencia entre los tres modelos reside principalmente en la relativización que se produce de (y en algunos casos desde) las concepciones y prácticas de la mirada biomédica hegemónica en el proceso de abordaje terapéutico del padecimiento, incorporando las de los pacientes en búsqueda de una mejora en la eficacia terapéutica.

<sup>7</sup> Y otros países como Francia, Suiza o Canadá.

cuadro distinto. Lo importante, desde este punto de vista, será la eficacia que se desprenda de un mecanismo terapéutico adaptado al universo explicativo del paciente, más allá de si se fundamenta en el razonamiento científico o de una religión o etnia determinada. De tal manera que, en la práctica psiquiátrica, no se excluya ningún método o teoría terapéutica si no que se trate de coordinarlos [Devereux, 1998].

Desde finales de los años setenta, y especialmente a principios de los noventa, los principios teóricos y metodológicos de Devereux se fueron consolidando en una serie de prácticas clínicas promovidas en su inicio por Tobie Nathan. Originadas en Francia, y debido a su éxito incipiente, se han ido expandiendo al ámbito de cuidados no normalizados (clínicas y asociaciones privadas) así como a algunos centros sanitarios públicos, principalmente por los contextos de influencia francófona europeos y norteamericanos.<sup>8</sup> El éxito de estas prácticas se debe sobre todo a la mayor eficacia curativa que han demostrado tener con algunos pacientes de origen extranjero, para quienes no están adaptados los dispositivos terapéuticos normalizados. Es aquí donde esta práctica se inserta en la segunda línea general de la psiquiatría cultural, relativa al vector migración, enunciada anteriormente.

La praxis etnopsiquiátrica ha emergido en diversos contextos en los que se han articulado sus características específicas, lo cual nos lleva a dejar de considerarla como una praxis homogénea y a referirnos a ella en plural, es decir, a hablar de praxis etnopsiquiátricas. En un principio su vector de intervención se centró, en particular, en el tratamiento de personas migrantes de origen extranjero, pero con el tiempo comenzó a incluir a otros grupos de población (por ejemplo las minorías culturales autóctonas, las víctimas de sectas, etc.). El eje central de intervención con los migrantes parte de un problema que no sólo atañe a un modelo de práctica clínica, asimilacionista, hegemónico (e inoperante con este tipo de pacientes), sino también a un modelo político-normativo de gestión de la diversidad cultural (el modelo multicultural asimilacionista francés). Para ello, y en el análisis antropológico que aquí nos ocupa, la práctica clínica etnopsiquiátrica (promovida por Nathan) problematizará la perspecti-

---

<sup>8</sup> La primera práctica etnopsiquiátrica destinada a los pacientes inmigrantes en hospitales y clínicas europeas fue desarrollada en 1979 por Tobie Nathan en el hospital Avicenne de Bobigny (Francia). En 1993 fundó el centro Devereux en París. Actualmente países no francófonos, como Italia, cuentan con aproximaciones terapéuticas de corte etnopsiquiátrico. Cabe mencionar que en el contexto actual de Francia la aproximación teórico metodológica de la etnopsiquiatría también se ha llevado a la consulta psicológica de un colegio de París [véase Duvillié, 2006].

va que hace recaer el fracaso de la terapéutica institucional dominante, con el paciente inmigrante, en su adhesión a los universos culturales de su país, y contextos, de origen, dándole la vuelta al argumento. Esto es, el padecimiento no surge por la resistencia a la aculturación si no precisamente por la pérdida de *attachments*, traducido en adhesiones y recursos, de la persona que es asimilada por la cultura dominante del país de destino al que migró. En este sentido, las instituciones (escuelas, hospitales, etc.) funcionan como máquinas de abrasión de las diferencias culturales [Nathan, 2001(1994)]. La propuesta clínica del autor se puede sintetizar en cuatro ejes argumentativos que se contraponen, dialécticamente, con algunas de las aproximaciones hegemónicas de las psicoterapias occidentales: *a)* Una acción práctica frente a una postura interpretativa. *b)* La consideración del paciente como experto de la etiología y entidades nosológicas a los que remite su padecimiento. *c)* Un posicionamiento crítico con la idea de que la persona está sola con, y en, su padecer (siempre estará acompañada de un mundo espiritual de seres que, en su presentación cultural, reenvían a las causalidades del padecer, así como a las adhesiones, que actúan como mecanismos resocializadores, del sujeto). *d)* Una teoría terapéutica basada más en la influencia que en el diagnóstico y tratamiento de pretensión objetivista.

A la par del éxito y proliferación de las clínicas etnopsiquiátricas han comenzado a surgir diversos cuestionamientos a este tipo de dispositivos terapéuticos y a las teorías que los defienden. Autores como Fassin [1999], entre otros, señalan que su éxito reside en que se han implantado en un espacio favorable que había sido dejado de lado por los poderes públicos y las instituciones sanitarias y sociales. En este sentido, una de las críticas más comunes que se han hecho a los denominados “centros especializados en el tratamiento, etnopsiquiátrico, de inmigrantes”, como el Centre George Devereux (de Tobie Nathan) en París, es la segregación de la población de origen extranjero, bajo una reducción esencialista de la alteridad<sup>9</sup> [Rechtman,

<sup>9</sup> Se cuestiona la sobredeterminación cultural que conlleva concebir que la terapéutica se debe adaptar al universo cultural de origen del paciente (como aboga Nathan [1998]), ya que éste sólo vehiculará su malestar de forma tradicional. Por otra parte, defensores como Moro [1998] y el propio Nathan [2001 (1994)] tratan de consolidar, desde el punto de vista ontológico y pragmático en la intervención clínica, un eje de problematización de las dinámicas culturales migratorias y el mestizaje concibiéndolos como patológicos. Esta perspectiva eminentemente culturalista puede implicar tres riesgos: el primero es ignorar las condiciones sociales, económicas y jurídicas en las que se desenvuelve el paciente día a día; el segundo es pasar por alto la capacidad de las personas de origen extranjero de concebir modelos explicativos del distress de tipo político y social (legislación del país, posición estructural, socioeconómica y laboral en



1995], evitando incorporarlos en el sistema de cuidados de derecho común público. Segregación, por otra parte, que se produce a su vez desde instancias pertenecientes al ámbito social, educativo, jurídico, etc., ya que muchos de estos pacientes, en dicho contexto, son derivados desde instituciones no sanitarias (por trabajadores sociales, educadores, etc.) a los dispositivos etnopsiquiátricos bajo el argumento del abordaje, terapéutico, de un padecer que remite a especificidades culturales.

En el plano de las “declaraciones de intenciones” uno de los argumentos relacionados con la adopción de una postura respecto de la práctica clínica, que ha sido objeto de numerosas críticas, fue la exhortación por parte de Nathan [2001] a crear guetos culturales frente al asimilacionismo/integracionismo francés:

Yo lo afirmo alto y fuerte, los niños soninkes, bambaras, peuls, dwalas... ¿qué sé yo todavía? pertenecen a sus ancestros. Lavarles el cerebro para hacer blancos, republicanos, racionalistas y ateos es simplemente un acto de guerra [...] En las sociedades de fuerte emigración hay que favorecer los guetos con el fin de no obligar a una familia a abandonar su sistema cultural. [Traducción propia.]

Según Jaffre [1996], estos argumentos de “buen corazón” ponen a los objetos de tal solicitud en peligro de ser desalojados de sus vidas. La historia de estos actores es testimonio de otras opciones y otra vitalidad. No se trata de nostalgia cultural sino de dinámicas sociales. De esta forma, una po-

---

la que se encuentran, incidencia de variables como la discriminación, etc.) (al respecto cabe destacar el trabajo de Creen [2000]), y el tercero es no tomar en cuenta el problema de la adscripción identitaria impuesta al paciente por el dispositivo terapéutico y su metodología, en tanto que migrante y alteridad. No hay que olvidar que en muchos casos estamos hablando de pacientes cuya “condición/origen migratorio” puede remontarse a sus padres o abuelos, lo cual, desde el punto de vista de la referencia del dispositivo terapéutico etnopsiquiátrico a una “cultura tradicional” exógena (de origen) es contradictorio. Y esto no sólo es resultado de considerar foráneo tanto al sujeto como a sus prácticas y creencias (religiosas, valores, etc.) que conviven en el seno de una sociedad multicultural en una suerte de principio arbitrario, discriminatorio, sobre lo ajeno y lo propio (instrumento reproductor de la estratificación social), sino también de atribuir una condición genealógica étnica a un ciudadano autóctono, cuya única diferencia, impuesta por el concepto “filiación migratoria”, es tener algún ascendiente que en algún momento de su vida migró al país en el que nació (sobre esta discusión me remito, entre otros, a Sayad [1994]).

sición romántica culturalista como la enunciada lleva a una visión de no relacionalidad y de clausura y homogeneización intragrupal.<sup>10</sup>

En la actualidad los dispositivos etnopsiquiátricos emergen en una gran variedad de contextos diferentes impulsados por personas que, a su vez, poseen miradas y sensibilidades muy diversas. Si bien, muchos de ellos, se inspiran en la epistemología desarrollada por Nathan, sus métodos y los efectos que se desencadenan de los lugares que ocupan y de la población a la que se dirigen, en mi opinión, no deben ser reducidos a estos debates que, con un carácter con frecuencia generalizador, se han referido al contexto del Centro George Devereux. Por otro lado, muchas de estas críticas no se han basado en un trabajo de campo previo, sino que están fundamentadas en la lectura de los textos de sus defensores.<sup>11</sup> Desde mi punto de vista, si bien son relevantes para evitar los peligros y consecuencias que pueden implicar ciertos marcadores paradigmáticos, ideológicos y metodológicos de la praxis etnopsiquiátrica, deben matizarse, o incluso descartarse, a la luz de la observación *in situ* de una práctica etnopsiquiátrica específica.

<sup>10</sup> Cabe comentar también que para algunos autores, como Fassin [2000], la llamada a la producción de guetos como una forma de preservar la identidad cultural les recuerda el uso de una experiencia clínica como base para erigir un modelo de gobierno del tipo que propuso el psiquiatra Carothers en el caso de la *villagisation* de los Mau Mau, cuyo objetivo era acallar las protestas que comenzaron a surgir en la Kenia de los años cincuenta frente a la colonización inglesa, o la conocida como *separar para pacificar*, en el caso de los bantustanes del Apartheid. En este caso Carothers diagnosticaba el movimiento social de protesta de los mau mau patologizándolo, por una parte, atribuyéndoles un perfil psicológico propio de sus personalidades culturales (disociación de la personalidad, propensión a la duplicidad criminal...) y, por otra, atribuyéndoles una patología derivada del contacto con el mundo europeo y el conflicto consiguiente con éste (crisis de sus valores tradicionales, etc.). Su propuesta consistía en un programa, conocido como *villagisation*, que el imperio británico ya utilizaba con frecuencia contra las revueltas. Dicho programa favorecía el reagrupamiento en unidades espaciales de tamaño modesto, lejos de las ciudades y de sus efectos desestructurantes, en donde podían encontrar formas de vida ancestrales.

<sup>11</sup> Algunos trabajos posteriores (cuyos autores son investigadores o etnopsiquiatras) realizados en contextos como el de Canadá o Francia sí incorporan una perspectiva de observación/participación en las prácticas, sin embargo, su línea descriptiva y analítica es, en mi opinión, glorificadora y poco crítica con las mismas [véase, por ejemplo, Lecomte, Jama y Legault, 2006].

## LA PRAXIS ETNOPSQUIÁTRICA EN EL HOSPITAL BRUGMANN (BRUSELAS)

*Espacios en los que se desarrolla la consulta*

El hospital Brugmann fue inaugurado oficialmente en el año 1923. Una de sus particularidades, desde el punto de vista arquitectónico, es que fue el primer hospital belga que fue trazado de forma horizontal por recomendaciones de los médicos jefes de servicio. La concepción en pabellones con jardines comunicantes buscaba limitar los riesgos de contaminación y respetar el ambiente y la planificación del territorio. Actualmente se encuentra en la frontera entre dos barrios de gran diversidad sociocultural: Laeken, al norte, y Jette, al sur.

En 1991 varios psiquiatras que trabajan en el hospital Brugmann comenzaron a plantearse la posibilidad de incorporar la metodología y aproximaciones de la etnopsiquiatría (que estaba emergiendo en Francia de la mano de Tobie Nathan, y con el cual estaban en contacto) para mejorar la eficacia terapéutica al tratar a los pacientes de origen extranjero. Gracias a la sensibilización, con el problema de las limitaciones de una praxis monocultural en un contexto de diversidad cultural, de sus compañeros y su trabajo en esta dirección<sup>12</sup> consiguieron superar algunos de las barreras de la cultura organizativa-administrativa del hospital logrando incorporar, en un principio, la asistencia de varios profesionales de la salud mental a la consulta psiquiátrica convencional.<sup>13</sup>

Tras la fundación del Centro Georges Devereux, en París, se pensó crear uno de iguales características en Bruselas. Sin embargo, como era más conveniente mantener la consulta de etnopsiquiatría en el seno de un hospital público en vez de en un centro específico para inmigrantes (entrevista con Woitchick, 2006) este proyecto se canceló y dicha consulta se mantuvo en el interior de la estructura hospitalaria de Brugmann y la red de cuidados sanitarios de derecho común. En su carácter inclusivo, derivado de su emplazamiento y adscripción al sistema público, encontramos uno de los ejes a resaltar, en el debate que nos ocupa, significativamente diferenciado de

<sup>12</sup> En ese periodo comenzaron a debatirse, en el panorama nacional belga, las problemáticas del acceso a los cuidados de salud de la población de origen extranjero y la necesidad de medidas como la mediación intercultural sanitaria, cristalizándose las primeras políticas públicas en este sentido (ver Muñoz, 2010).

<sup>13</sup> Entrevista personal con Philp Woitchick, etnopsiquiatra del hospital Brugmann, Bruselas, 2006.

otras praxis, en Bélgica u otros países, externas a la red pública de cuidados sanitarios.<sup>14</sup>

Ubicada en el pabellón de consultas del área de psiquiatría, la consulta tiene lugar todos los jueves en la tarde (de 13:00 a 19:30), con sesiones cuya duración varía de una a dos horas.<sup>15</sup> El espacio en el que se desarrolla la misma es uno de los consultorios en los que se dan las consultas “convencionales” durante la semana, habilitado de tal forma que los terapeutas (que pueden ser de 10 a 15), el paciente y sus acompañantes forman un círculo junto con el etnopsiquiatra. La mesa, que constituye una frontera simbólica (sobre la que se prescribe el diagnóstico/tratamiento y se asignan los roles según las posiciones a uno u otro lado) entre el terapeuta y el paciente, se lleva a un rincón con el fin de abrir el espacio para el grupo. En dicha disposición espacial los terapeutas ocupan un lugar, elegido arbitrariamente y sin una codificación expresa, y el psiquiatra se sitúa por lo general un poco más adelante, frente al paciente, sin llegar a estar en medio del círculo.<sup>16</sup> Inspirada en la teoría del espacio intermedio de Winnicot

<sup>14</sup> Por otra parte, el campo social sanitario institucional y el itinerario y formación del psiquiatra inciden en algunas de las particularidades de la práctica. Al respecto se puede señalar que la selección y coordinación de ciertas estrategias metodológicas y la exclusión de otras se relaciona con el criterio del etnopsiquiatra que implementó y dirige la consulta, y con las dinámicas que se instauran entre los participantes. Pero también con el escenario, el cual está sujeto de forma tácita o explícita a las normativas, culturas organizativas e interacciones del campo social hospitalario público. Es interesante destacar que no existe una supervisión oficial del desarrollo de la consulta, la cual tendría que ser llevada a cabo por evaluadores o inspectores. Sin embargo, por sus características, la consulta está sujeta a una revisión testimonial cotidiana por parte de sus participantes, algunos de los cuales pertenecen al propio hospital (por ejemplo los mediadores interculturales y traductores) o a otros hospitales públicos o instituciones de tipo social, jurídico, educativo, etc. Una diferencia significativa que se puede establecer entre las prácticas llevadas a cabo, en ONG's belgas, por psicoterapeutas con una perspectiva etnopsicoanalítica, y la que desarrolla en Brugmann el médico (etno) psiquiatra es el recurso, de este último, a prescribir medicamentos y a hacer uso de los llamados *objetos activos* (lo cual no sucede en la mayoría de estas organizaciones).

<sup>15</sup> La duración de la terapéutica varía según el paciente y la problemática que presenta. Por lo general no se cita a los pacientes más de una o dos veces al mes y la media de duración total es de cinco o seis sesiones. En Brugmann se dan aproximadamente 16 consultas etnopsiquiátricas al mes (cuatro por semana).

<sup>16</sup> Además de la consulta principal existen otros dos tipos de actividades en torno a la misma: las sesiones formativas, en las que se trata de reflexionar con el grupo sobre la mecánica curativa del dispositivo, y las sesiones clínicas complementarias, en las que el etnopsiquiatra se reúne con el paciente, a solas o acompañado de uno o dos coterapeutas, y si es el caso con los acompañantes de éste, lo cual será determinado en todo momento por el etnopsiquiatra.

[Nathan, 1986], esta configuración trata de promover la emergencia de una zona común entre el paciente y los representantes institucionales (terapeutas) que no será ni la sociedad de origen ni la de destino. De este modo, por medio de la particular metodología etnopsiquiátrica, el espacio intermedio permite operar más allá de la relación conflictual u ordinaria al constituirse en un territorio binario, conector de dos culturas: la del paciente, de origen migrante, y la de la cultura biomédica autóctona.

#### *Aspectos emblemáticos de la metodología etnopsiquiátrica en Brugmann*

Con el fin de desarrollar una metodología adaptada a los itinerarios socioculturales de sus pacientes, y de mejorar la eficacia curativa, la práctica etnopsiquiátrica que tiene lugar en Brugmann relativiza algunos de los principios dominantes en las psicoterapias occidentales inspirándose en técnicas atribuidas a ciertas terapéuticas llamadas tradicionales. Las especificidades metodológicas en la consulta etnopsiquiátrica de Brugmann se articulan en torno a tres ejes diferenciadores: *a)* el grupo multidisciplinar y multicultural de terapeutas y su organización espacial, *b)* el discurso sobre el paciente y *c)* el uso de los denominados *objetos activos*.

#### *¿Quiénes conforman la consulta?*

La consulta etnopsiquiátrica del hospital Brugmann está constituida por un etnopsiquiatra, que centraliza el desarrollo de la sesión clínica (en línea con la corriente etnopsiquiátrica fundacional defendida en Europa por Moro [1998] y Nathan [1998]), y un grupo de colaboradores denominados terapeutas (o coterapeutas, indistintamente) cuya formación proviene de disciplinas diversas, como la psicología, la psiquiatría, la antropología o la sociología.<sup>17</sup> En este sentido, como veremos después, la concepción del coterapeuta guarda relación con las funciones que su saber experto e integración en el dispositivo clínico desempeña en la mejora de la eficacia terapéutica. En lo relativo a sus trayectorias y adscripciones socioculturales, hay que decir que son muy variadas. Todos los terapeutas de “orígenes culturales alóctonos” hablan sus lenguas maternas y el francés, en algunos casos éste incluso es su lengua materna. El etnopsiquiatra nació

<sup>17</sup> Estas características no siempre son compartidas por otras prácticas etnopsiquiátricas. Moro [1998] aconseja que el número de terapeutas que participe en el grupo no sea mayor ni menor que 10 y que se hayan formado como psiquiatras o psicólogos [1994].

en Bélgica, aunque su padre y su madre son de origen polaco y sueco, respectivamente.<sup>18</sup>

Las vías de llegada de los coterapeutas son muy heterogéneas. Aproximadamente una tercera parte del grupo, ya que el tamaño de éste varía en cada sesión, está realizando prácticas en el último año de su carrera, o posgrado, y son enviados principalmente por la Universidad Libre de Bruselas, así como por otras universidades. Un porcentaje menor llega por otra vía, como investigador o estudiante de doctorado (como fue mi caso). Por otra parte, existe un grupo de cinco o seis personas que acude con regularidad desde años atrás. La mayoría son profesionales de la salud mental, educadores y trabajadores sociales que ejercen su profesión.<sup>19</sup> Con excepción de los estudiantes que acuden para realizar sus prácticas, la presencia del resto de los participantes no se planifica de antemano, por lo que puede acudir quien así lo desee y lo acuerde previamente con el etnopsiquiatra. Esto, como iremos viendo, tiene diversas implicaciones en el desarrollo y características de la consulta. Lo mismo sucede con respecto a la interacción de los terapeutas en la consulta y en lo relativo a las intervenciones, las cuales no se programan con anterioridad permitiendo que surjan de la espontaneidad y buen criterio de los terapeutas.

En aquellas sesiones en las que el paciente no habla francés está presente un traductor/intérprete lingüístico/cultural. En la consulta la traducción es percibida por el etnopsiquiatra como material terapéutico fundamental para la curación. Además, en línea con lo señalado por Nathan [1998], defiende la perspectiva de que discutir abiertamente la traducción de las palabras del paciente y de su familia convierte al paciente en aliado y experto en la exploración de la etiología del trastorno psicológico. El escenario ideal para el etnopsiquiatra de Brugmann es que siempre haya un traductor/intérprete, aunque la persona (de lengua materna no francófona) hable perfectamente el francés, ya que la traducción no sólo será lingüística sino también cultural, y se considera que la exploración semiótica es más rica si se hace en la lengua natal del paciente.<sup>20</sup> Con el fin de promover la

<sup>18</sup> Los terapeutas proceden de países diversos como Bélgica, Congo, Turquía, Marruecos, Túnez, Italia, España, etcétera.

<sup>19</sup> Los cuales colaboran en una modalidad de "voluntariado", ya que ninguno de ellos, a excepción del psiquiatra (y de los traductores en algunos casos), recibe retribución económica. En el caso particular de este grupo lo que motiva a los participantes es aprender, para su trabajo o interés personal, de las sesiones etnopsiquiátricas, así como contribuir con su presencia a su desarrollo y devenir.

<sup>20</sup> Sin embargo, en la práctica, cuando no es estrictamente necesario no hay traductor. Esto se debe principalmente a que no es fácil encontrar a aquellos que manejen la tra-

expresión fluida del paciente y no actuar como supervisor de su discurso situándose frente a él, el traductor se ubicará siempre junto a éste y su familia o acompañantes, quedando situado al igual que ellos frente al etnopsiquiatra.

### *Los pacientes y sus acompañantes*

El motivo principal por el que los pacientes son enviados o acuden a dicha consulta lo constituyen las dolencias y síntomas atípicos atribuibles a especificidades culturales<sup>21</sup> (o relativos al vector migración). Los actores que influyen en esta etapa del itinerario terapéutico del paciente, la de llegada a la consulta etnopsiquiátrica de Brugmann, son muy diversos. Algunos son enviados por psiquiatras de otros hospitales o consultas (incluso del propio Brugmann). Otros llegan derivados de centros de asistencia social estatales (como los centros de acogida de menores) o de las ONGS que conocen este tipo de terapéutica. Un buen número de casos acuden porque se enteraron por información de boca en boca. Esto sucede, principalmente, cuando el paciente conoce a alguien de su comunidad que fue tratado en dicha consulta, o a través de alguno de los traductores lingüístico/culturales.<sup>22</sup>

De los perfiles socioculturales de los pacientes se puede decir que son muy diversos. Por lo general el perfil socioeconómico del paciente suele ser de clase media y media/baja, sin embargo, también hay casos pun-

---

ducción e interpretación de manera profesional y que, además, cuenten con experiencia en el ámbito psiquiátrico, en donde cuestiones como la proximidad al entorno del paciente, la falta de experiencia en el manejo de material terapéutico delicado (sus contra-transferencias no percibidas y gestionadas) o la indefinición en lo que se refiere al papel que deben desempeñar, no deben interferir conflictivamente, desde el punto de vista de la delimitación de sus roles, en su labor y en la de los terapeutas. Por otro lado, cuando es el caso, y en momentos puntuales de la consulta (y nunca de forma sistemática), quienes desempeñan esta función son los coterapeutas que hablan la lengua materna del paciente.

<sup>21</sup> Como veremos después, si bien las especificidades culturales son la puerta de entrada (en términos de canalización o reclamo temático por el que acuden a la consulta), éstas no siempre intervienen ni son objeto de problematización o un factor etiológico prioritario en la dinámica terapéutica, en donde con frecuencia se dan otras especificidades, como las psicosociales o mediadoras (de pareja o socio/laborales por ejemplo).

<sup>22</sup> Lo cual incide en la recurrencia de atención a ciertos perfiles poblacionales de origen de los pacientes, ya que los traductores o intérpretes suelen derivar a la consulta a personas que pertenecen a las mismas comunidades lingüísticas/culturales que ellos (durante mi estancia en el grupo éste fue el caso de algunos pacientes de origen turco que fueron derivados por el traductor o intérprete).

tuales de personas que provienen de clases media/alta e incluso alta. Las procedencias culturales son, a su vez, muy heterogéneas. Los dos grupos poblacionales más numerosos son los pacientes de origen marroquí y turco, así como, en menor medida, de otras áreas del Magreb (Túnez) y del África Subsahariana (África Central (Ruanda y Congo) y Occidental (Senegal)). También hay pacientes que provienen de países de Europa del Este y América Latina. En algunos casos muy esporádicos el paciente es de Europa Occidental (y Bélgica).<sup>23</sup> Desde el punto de vista del protocolo de actuación del etnopsiquiatra, cuando un paciente acude por primera vez a la consulta y no conoce su funcionamiento, el primero debe realizar una entrevista previa, solo o acompañado por uno o dos terapeutas. Sin embargo, como veremos después, en ocasiones la entrevista parece no ser suficiente para detectar para quién resulta adaptado este dispositivo y para quién no.

Por otra parte, a menudo se pide al paciente que acuda acompañado por los profesionales que están llevando su caso clínico u otros con los que tenga relación (como psicólogos, trabajadores sociales, educadores...). El objetivo es que puedan proporcionar información sobre él y que tengan la oportunidad de explorar otras narrativas y representaciones del padecer del paciente (y terapeutas), adquiriendo competencias de tipo cultural, y un conocimiento más amplio de su dolencia.<sup>24</sup> Los acompañantes acudirán en las primeras sesiones para, posteriormente, ser invitados a formar parte del grupo de coterapeutas (en el que podrán permanecer el tiempo que consideren oportuno).

---

<sup>23</sup> El tiempo que los pacientes de origen extranjero llevan residiendo en Bélgica es muy variado, algunos acaban de llegar (de sus países de origen o de residencia), mientras que otros llevan casi toda su vida viviendo en este país. Los que nacieron en Bélgica son, mayoritariamente, segundas generaciones. Por otra parte, las edades abarcan un espectro variado que comprende desde bebés hasta hombres y mujeres ancianos, y no se excluye a nadie por su estatus jurídico/administrativo o su capacidad económica (para afrontar el sistema de copago belga) [Woitchick, 2006].

<sup>24</sup> El etnopsiquiatra recomienda a los coterapeutas que traten de salir de la consulta e ir a las casas y barrios en los que viven los pacientes con el fin de obtener más información sobre su padecimiento (como él mismo ha hecho en alguna ocasión). Comparto esta idea con él, ya que creo que la forma cultural/conductual en que una persona o colectivo (como la familia del paciente) se presenta en un hospital no es igual a la forma en que se presenta en su hogar. El que los terapeutas los visiten en su hogar tiene, además, otras implicaciones beneficiosas para la adhesión del paciente al tratamiento, ya que, a diferencia de los representantes institucionales que suelen visitarlos (trabajadores sociales, supervisores, policías, etc.), el terapeuta no es una figura punitiva.



*Representaciones del proceso salud / enfermedad / atención en la escena etnopsiquiátrica de Brugmann*

La consulta, desde la propuesta etnopsiquiátrica, es un espacio abierto al encuentro entre diferentes narrativas explicativas de la enfermedad, de la etiología de ésta, y de las expresiones sintomatológicas y las representaciones de la atención y la curación. Ateniéndome a lo observado en el trabajo de campo, a continuación distingo, con la cautela que se debe tener con los ejercicios que sirven para la clasificación y el análisis,<sup>25</sup> entre *varios tipos de narrativas explicativas del síntoma y la etiología del distress* por el que los pacientes acuden a la consulta: *a)* personas que no presentan ningún tipo de síntoma, o cuyos síntomas son leves y en las que no existe un discurso relativo a la enfermedad, *b)* personas con dolencias psíquicas moderadas o agudas, en cuyas representaciones y discursos relativos a los síntomas predomina el universo biomédico y *c)* personas con dolencias psíquicas moderadas o agudas, en cuyas representaciones y discursos relativos a los síntomas no predomina el universo biomédico y sí el de otras representaciones y nosologías<sup>26</sup> [Muñoz, en prensa (a)]. En lo que respecta a la aproximación teórico/metodología del trinomio salud/enfermedad/atención por parte de *los terapeutas y el psiquiatra*, cabe realizar la siguiente clasificación: *a)* por un lado las personas que no necesitan de una terapia desde la etnopsiquiatría clínica como tal, sino de un trabajo del tipo del acompañamiento o la mediación sociofamiliar (de su pareja, hijos, etc.),<sup>27</sup> *b)* aquellas que requieren la terapia etnopsiquiátrica, *c)* las que además de la terapia en la consulta de etnopsiquiatría requieren una terapia complementaria (por ejemplo personas víctimas de tortura, abusos, violaciones...) [Muñoz, en prensa (a)].

<sup>25</sup> Ya que, por ejemplo, las presentaciones culturales de los actores en el campo de la sesión clínica son dinámicas, relacionales y están en constante transformación.

<sup>26</sup> Los casos que he podido observar se pueden dividir en dos variantes: *a)* el paciente posee un modelo explicativo sobre su dolencia que puede remitir, en mayor o menor medida, a ciertos universos simbólico/culturales, como la magia o la brujería, y su deseo es permanecer en las representaciones que reenvían al mismo. *b)* El paciente explora la causa de su dolencia por medio de las herramientas que se dirigen a la anterior cosmovisión, sin embargo, acude a la consulta para que le ofrezcan una explicación de tipo biomédico que le permita dar a su situación un sentido y control que de otra forma no tiene. En ocasiones el paciente remitirá indistintamente a ambos. Por otra parte, como veremos después en el caso de un paciente de origen kurdo (turco), algunos pacientes acuden con sintomatologías nunca antes vistas (cuyas explicaciones etiológicas aluden, o no, al universo cultural biomédico).

<sup>27</sup> No obstante, desde una perspectiva mediadora, serán atendidos de igual modo por el dispositivo grupal.

FUNCIONES, VENTAJAS Y PROBLEMAS DE LOS ELEMENTOS METODOLÓGICOS  
FUNDACIONALES DE LA TERAPÉUTICA

A continuación analizo las particularidades del grupo multicultural/multidisciplinar de terapeutas, el *discurso sobre el paciente y los objetos activos*.

*Un grupo de terapeutas en un espacio configurado para mejorar la eficacia de la atención médica... ¿para todos los pacientes?*

Si, como se ha señalado, la díada terapeuta/paciente impulsa e instaura una serie de procesos y significados a menudo inoperantes en un contexto de multiculturalidad significativa, la aproximación teórico/metodológica de la etnopsiquiatría propone una configuración espacial grupal, circular y multicultural/disciplinar con el objetivo de recrear otros significados y procesos, adaptando el dispositivo terapéutico a los pacientes de origen extranjero. Recreando el efecto de la influencia analógica, propiciada por el espacio cerrado estructurado como el *medio maná* de Mauss [2001 (1902)], alrededor de analogías formales, el paciente sale de su aislamiento patológico y, en opinión de Nathan [2001 (1994): 114], se reintroduce en un proceso de mediación con otros seres humanos que, como él, están situados cada uno en su círculo cultural de pertenencia (o identificación). Ilustraré algunos de los aspectos de esta mecánica con el caso que veremos en el último apartado del texto.

El carácter grupal, multicultural/disciplinar de las consultas tiene por objetivo favorecer una serie de funciones en el desarrollo de la misma. Algunas de las principales son: *a)* dotar de un *carácter público* a la consulta, actuando como grupo de control, es decir, testimonial, supervisando y sometiendo a la observación tanto la relación de poder, el saber hacer y la imposición de ideologías del psiquiatra al paciente, como su propio comportamiento, *b)* actuar como *cortafuegos* ayudando a disipar, o diluir, los efectos adversos que podría experimentar el terapeuta debido a la constante exposición a las experiencias traumáticas de sus pacientes. Lo cual confiere una mayor consistencia emocional al grupo, así como coherencia a su práctica clínica, *c)* actuar como *actor resocializador* promoviendo la movilización de recursos y habilidades cognitivo/comunicativas del paciente, lo que, desde esta perspectiva colectiva, ayuda a que la *transferencia y contratransferencia* sean de mayor eficacia terapéutica, *d)* ser un referente heteróclito como grupo participante en las instituciones y perteneciente al país de acogida (del paciente),

compuesto por personas originarias de culturas alóctonas y autóctonas,<sup>28</sup> e) constituir un *potencial terapéutico de enfoques y aproximaciones* desde las distintas formaciones académicas, trayectorias vitales y representaciones culturales de sus componentes. En este sentido, el grupo actúa como multiplicador de puntos de vista, con lo cual permite un desarrollo caleidoscópico de las interpretaciones y sus referentes frente al dispositivo dialógico confesional de la díada [Nathan, 1993]. Por otro lado, en el plano lingüístico puede *superpoinar la tarea del traductor*, en el caso de haberlo, y aclarar términos o reflexionar en torno a sus significados en la lengua materna del paciente y f) conformar un seminario, esto es, *recrear un espacio de producción de pensamiento*, un lugar de reflexión e investigación. [Muñoz, en prensa (a)].

Durante mi investigación en lo que se refiere al método del grupo multidisciplinar/multicultural he podido observar dos problemas, uno es que este mecanismo no es adecuado para algunos de los pacientes y otro es el debate que, en mi opinión, suscita en torno al derecho a la privacidad. En el primer caso la falta de adecuación del dispositivo terapéutico grupal a algunos pacientes guarda una relación directa con el hecho de que, con frecuencia, al entrar por vez primera a la consulta no saben lo que se van a encontrar y expresan su desconcierto verbal y gestualmente. Dependiendo de la conveniencia del mismo, y sobre todo de la aceptación del paciente, se logrará que se adhiera y vincule a la terapéutica, o bien, que la abandone. En esta situación la primera entrevista con el paciente es relevante para explorar la mayor o menor adecuación del dispositivo. No obstante, durante el periodo de mi investigación pude detectar que en ocasiones su desarrollo actual no es suficiente, lo que provoca situaciones conflictivas<sup>29</sup> de abandono y confrontación.

En lo relativo al derecho a la intimidad, un factor determinante es el poco control que se ejerce sobre la entrada de los coterapeutas y, en especial, del uso que éstos le dan al material que obtienen en la consulta. En mi experiencia de campo no recibí ninguna explicación ni recomendación u

<sup>28</sup> Lo cual, desde el punto de vista de la mecánica curativa, también permite que el paciente pase de ser un individuo universal (descontextualizado) a ser un representante del grupo cultural del cual es originario [Nathan, 2001 (1994): 114].

<sup>29</sup> En ocasiones la falta de adecuación, principalmente en lo que se refiere a la información sobre las características de la consulta, en especial con respecto a la existencia y las funciones del grupo, ha dado lugar a situaciones de tensión en las que el paciente o sus acompañantes (los cónyuges principalmente) protestan o se sienten violentados y dejan de acudir (en una sesión en la que participé el marido de una paciente protestó enojado diciendo "los pacientes no son animales exóticos a los que hay que estudiar", y refiriéndose a la consulta como un circo [véase Muñoz, en prensa (b)]).

obligación contractual sobre la confidencialidad de la información clínica y personal del paciente (lo cual le sucedió también a otros de los participantes en la consulta). Al comienzo de cada sesión grupal tampoco se explicita ni transmite al paciente, como sí sucede en otras clínicas etnopsiquiátricas [véase Lecomte, Jama y Legault, 2006], cuáles son las obligaciones deontológicas de los terapeutas al respecto.

Si el carácter público de la consulta se opone, a menudo con eficacia, a la denominada farsa de la privacidad y los posibles abusos de poder del psiquiatra, al tiempo que logra un mayor control de las contratransferencias (y sus efectos no deseados), el escaso cuidado de cómo se maneja la información confidencial relativa al paciente implica la negación del mismo, como sujeto de derecho, en el nombre de las técnicas que pretenden su sanación. El grupo, representante performativo de la multiculturalidad del país de acogida, se erigiría como actor-observador de un teatro social de la curación convertida (en la ausencia de control de los datos) en un evento público frente al cual el paciente, reducido a objeto pasivo,<sup>30</sup> es vulnerado desde una economía pragmática de la curación por la ausencia de anonimato a la que queda sometido y los potenciales efectos de la “fuga de su intimidad”. En este sentido, el control efectivo de esta información es tan relevante que su ausencia o existencia instaura una concepción no sólo del *ethos* de la terapia, sino incluso de la vida pública y la validez del derecho a la privacidad del paciente.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> El paso de la ética de la confidencialidad a la ética del testimonio (frente a seres visibles (terapeutas) o invisibles (ancestros) [Nathan, 1996]), ya mencionado y defendido por Nathan, conlleva una concepción y estructuración *ad hoc* del *self* del paciente que en mi opinión es problemática y esencialista. Dicha concepción sostiene que el paciente no está solo, sino que siempre está acompañado de un mundo espiritual que lo remite a sus ancestros y adhesiones con su cultura de origen, lo cual, en palabras de Nathan, lo hace humano. Más allá de disquisiciones sobre la reducción culturalista de este discurso, que sólo reconoce como humano al migrante en la medida en la que reivindica una condición trashumante, epifenómeno patogénico, y un origen no autóctono, el riesgo en este caso estriba en cómo opera dicha concepción, argumento inaugural que justifica la configuración pública de la consulta, desde el punto de vista de la defensa del paciente como ciudadano y sujeto de derecho.

<sup>31</sup> En mi opinión no se trata de que el paciente se convierta en un validador de la teoría del terapeuta, cualesquiera que sean sus consecuencias, sino que estas últimas den la medida y autoricen el uso de un recurso/teoría y los mecanismos de control sobre el mismo. Esto marca la diferencia entre, retomando las palabras de Habermas [1982] con respecto a las miradas del investigador, una perspectiva objetiva/correctiva del terapeuta con respecto al paciente, o una perspectiva de tipo emancipatorio.

En ambos casos se trata de evitar los escenarios y las consecuencias no controladas del recurso metodológico experimental constituido por el grupo, en las situaciones en que la intimidad del sujeto sea violentada por un dispositivo (plataforma del carácter público de la consulta) que, en la lógica instrumental de la sanación, actúe sin el consenso del paciente... a menudo vulnerable y desesperado por encontrar una solución a su padecimiento, sea cual sea ésta.<sup>32</sup>

*Apelando al discurso chamánico. La narración del mito social frente al individual o el discurso sobre el paciente*

Si las diversas psicoterapias de inspiración psicoanalítica están centradas en el discurso del paciente, en etnopsiquiatría la sesión se organiza en torno al discurso sobre el paciente [Nathan, 2001 (1994): 113]. La sesión comienza presentándole al paciente y sus acompañantes a los terapeutas y el psiquiatra (se les dice a qué se dedican, cuál es su profesión y el motivo por el que están en la consulta, su origen, etc.). A continuación se da la palabra a los acompañantes y/o familiares del paciente. A menudo las preguntas se centran en lo que dicen los otros con respecto a la enfermedad del paciente. Esta forma de actuar se puede interpretar como el camino intermedio entre la actitud de escucha del psicoanalista occidental, receptivo para una posterior interpretación del "mito individual" sacado de los elementos del pasado del paciente, y la del habla del chamán, el cual le proporciona el "mito social".

En la consulta del hospital Brugmann hay dos elementos que ejemplifican esta aproximación, uno es la tendencia de los terapeutas y el etnopsiquiatra a tratar de no centrarse sólo en interpretar el discurso del paciente, y el otro es la norma de siempre abordar todo lo concerniente al paciente en su presencia, debatiendo entre el grupo, los acompañantes y él mismo sobre las cuestiones que se relacionan directa o indirectamente con él.<sup>33</sup> Al discutir

<sup>32</sup> Dos de las diferencias principales existentes aquí con un grupo de palabra "clásico", de una comunidad terapéutica (grupo de autoayuda, etc.), estriban en que en este caso el único que expone su intimidad es el paciente, además de, por otra parte, encontrarse emplazado en una posición de poder subordinada con respecto al grupo.

<sup>33</sup> Entre consultas, y al final de las mismas, se dedica tiempo a, entre otras cosas, debatir sobre los casos clínicos tratando de compendiar algunas de las conclusiones, hipótesis o posibles líneas de actuación para la próxima sesión. La mayor parte de ellas emergen en la conversación con el paciente y, a excepción de mecanismos terapéuticos concretos futuros que se usarán con un "efecto sorpresa", como los *objetos activos*, fueron abordadas en presencia del mismo. No obstante, en algunas ocasiones puntuales no

sobre su padecimiento en presencia del paciente se trata de evitar derivaciones interpretativistas a expensas de su supervisión, haciendo prevalecer una perspectiva basada en la reflexión sobre los mecanismos de la acción y en la interpretación como exploración en el “mito social” que discute y proporciona el grupo junto con el paciente.

Sin embargo, el método señalado al principio, el cual propone priorizar de manera sistemática la palabra de los acompañantes relacionada con el padecimiento y las vivencias del paciente por encima de la palabra de éste, no es siempre idóneo. Según he podido observar, a algunos pacientes les incomoda que otras personas hablen en su nombre.

Un ejemplo de ello es el de L., una chica de 15 años de origen marroquí que acude a la consulta, derivada del centro de menores en el que vive, acompañada por dos asistentes sociales de 25 años. La causa por la que fue derivada del centro de menores a la consulta etnopsiquiátrica, según relatan los asistentes, es que los problemas que padece (apatía e incapacidad para concentrarse en las clases) remiten a su cultura y a su historia personal.<sup>34</sup> En la primera sesión la paciente se queda sorprendida al ver al grupo de terapeutas y la disposición espacial de la consulta (eso interpreto yo porque observo que se muestra asustada ante la presencia del grupo, nadie le explica en qué consiste la consulta ni las características de ésta). Comenzamos con las presentaciones y acto seguido se pide a sus acompañantes que expliquen qué es, en su opinión, lo que le sucede a la paciente y, entre otras cosas, cuál es la idea que ella tiene de su padre. La paciente protesta argumentando que no está de acuerdo con las interpretaciones y diciendo: “Estoy harta de que no me escuchen, de que los otros cuenten

---

se ha podido evitar especular sobre la etiología del padecimiento del paciente sin que éste esté presente (como veremos en el apartado relativo al caso clínico).

<sup>34</sup> Su madre pasa periodos internada en un hospital psiquiátrico y no posee la tutela de su hija (la cual no tiene otro tutor). Su madre explícita, ante ella y el personal del hospital en el que está internada, un modelo explicativo de su padecimiento relativo a la brujería realizada por celos. L. manifiesta el temor que le provoca este modelo explicativo y la importancia que le da (relata cómo, cuando era pequeña y su madre la abrazaba, le hablaba de la aparición de una voz amenazante, así como de la asociación que hacía su madre de la brujería con los celos). Su preocupación principal, explica, radica en que se siente perdida, como si no supiese quién es ni dónde está. Teme que le suceda lo mismo que a su madre (que, según comenta, fue embrujada). En la última sesión a la que asistí (con esta paciente) L. acudió con su madre, y esto permitió esclarecer, desde el eje de análisis producido por el etnopsiquiatra y el grupo de coterapeutas, algunas problemáticas que ambas padecían (relativas a los abusos sexuales sufridos en la infancia y a la permanencia conflictual entre dos mundos (el de Marruecos y el de Bélgica)). [Para más detalle véase Muñoz, 2010].

las cosas por mí o no entiendan lo que digo. Es en ese momento cuando no puedo pensar y me quedo en mi mundo". (Paciente L., transcripción y traducción personal [Muñoz, 2010]).

El arte médico aquí consiste en adecuar este mecanismo a la demanda y características del paciente,<sup>35</sup> para lo cual, más allá de virtuosismos e intuiciones del psiquiatra en el momento de la consulta, es necesario tener un conocimiento previo, detallado, de la historia del paciente y problemáticas. Lo cual nos remite de nuevo a la cuestión de la relevancia de las entrevistas introductorias antes mencionada.

*Cuando el psiquiatra cree en el uso de fetiches y talismanes. Los objetos activos y su entrada en la clínica etnopsiquiátrica*

La práctica etnopsiquiátrica, como ya se comentó, coordina diferentes modelos explicativos del padecimiento, así como métodos para la curación, independientemente de su procedencia. En el caso que nos ocupa, y a diferencia de otras prácticas como la llevada a cabo por Nathan en París, en Brugmann existe una apertura en este sentido, sin embargo, más allá del uso de algún instrumento musical<sup>36</sup> y de los *objetos activos*, no se practican técnicas adivinatorias ni se prescriben rituales basados en, por ejemplo, sacrificios animales.<sup>37</sup> Por ello nos centraremos en la descripción general de la mecánica curativa de dichos *objetos activos* y de las características específicas de éstos a la luz de un estudio de caso clínico tratado en Brugmann,<sup>38</sup> la cual trata de priorizar clínicamente los procesos de la transferencia y la

<sup>35</sup> En una ocasión debatimos entre consultas si en realidad hay terapeutas con ideología (freudiana, lacaniana...) o si, más bien, son los pacientes los que son lacanianos o freudianos (ya que así hablan ellos). Lo mismo ocurrirá con los recursos metodológicos, en mi opinión el mero hecho de que el paciente haya sido migrante en algún momento de su vida no implica ni justifica el uso indiscriminado de un recurso basado en una aproximación "de tipo chamánico" (o psicoanalítico) que podría ser inadecuado.

<sup>36</sup> Mediador en la terapéutica, por su significación en el universo emocional del paciente, y propuesto por alguno de los intervinientes. Por otra parte, los terapeutas o algunos pacientes con frecuencia llevan comida a la consulta y la comparten. Ésta, al igual que los instrumentos musicales, tiene, entre otros objetivos, el de afianzar al grupo, provocar distensión emocional y promover los procesos de inclusión e identificación del paciente con el mismo.

<sup>37</sup> Estas técnicas, por ejemplo el lanzamiento de los *cauris* para las personas de origen wolof, se utilizan con frecuencia en las consultas de Tobie Nathan en París. En el caso de Brugmann son desterradas a criterio del etnopsiquiatra.

<sup>38</sup> En cuyas sesiones clínicas participé durante la investigación.

contratransferencia volviéndolos sujetos tangibles y abordables, al mismo tiempo que susceptibles de verificación empírica.

Los llamados *objetos activos* en la consulta de etnopsiquiatría se inspiran para su mecánica utilitaria en la noción del *medio maná* enunciada por Mauss [2001], la cual se señaló antes en el dispositivo grupal, así como, para su composición, en las características de los fetiches utilizados en culturas como las centroafricanas.<sup>39</sup> De este modo, el *objeto activo* será definido principalmente por la ausencia de connotaciones conceptuales en el contexto en el cual es utilizado. El terapeuta deberá hallar un objeto sin nombre, al cual sea imposible encontrarle un lugar y función en un sistema clasificatorio, con la excepción de su clase, el de los *objetos activos*.<sup>40</sup> La teoría etnopsicoanalítica retoma aspectos del uso de estos objetos incorporándolos a su cuerpo teórico y práctico desde el punto de vista del efecto mecánico transformador del espacio “cotidiano” en el que se mueve la intersubjetividad del paciente, y su banalidad o rutina incapaz de modificar su estado, al espacio técnico capaz de actuar sobre el mundo y transformarlo.

Los *objetos activos*, siempre que sean construidos de manera adecuada, contienen un cierto número de características intrínsecas que desencadenan tres tipos de procesos lógicos: analogía, mediaciones e inversiones. Sin embargo, el objeto sólo puede intervenir eficazmente si retoma las características inscritas en el dispositivo concreto de la sesión. Con esta condición el objeto contribuye a desencadenar el despegue del contenido y autoriza la expulsión del sujeto del universo ordinario. En resumen, instaura lo que en psicoanálisis se define como “transferencia” y vuelve este proceso profesionalmente manejable. Por otro lado, las analogías concomitantes al proceso de transferencia que aparecen en numerosas interpretaciones psicoanalíticas sólo adquieren una fuerza de convicción si son enunciadas en un espacio cerrado, comparable al *medio maná* de Mauss,<sup>41</sup> estructurado alrededor de ana-

<sup>39</sup> Siguiendo la propuesta teórico/metodológica de Nathan [2001 (1994)], podemos decir que los *objetos activos* aparecen en la escena terapéutica como una vindicación de una teoría de la acción basada en la materia y sus efectos prácticos, en contraposición al tratamiento del “espíritu”, el cual es sustentado desde una posición mentalista por la ausencia de efectos prácticos (y de otros elementos materiales) y la priorización de la interpretación.

<sup>40</sup> Si los terapeutas viven en un pensamiento teórico y los enfermos experimentan sobre su cuerpo [Nathan, 2001 (1994)], los objetos se encontrarían en algún sitio entre ambos.

<sup>41</sup> En este sentido, aunque se trata de inducir una transformación orgánica por medio de símbolos, lo cual consiste en una reorganización estructural (en el inconsciente), no se puede hablar de eficacia simbólica (en términos de Lévi-Strauss, 1987) o de actividad psicológica interpretativa como tal. Mauss (retomando las teorías melanesianas



logías formales. Esto a su vez tiene una función de mediación intercalando un universo teórico entre el universo espacial y el emocional [Nathan, 2001 (1994): 106]. De este modo el *objeto activo* mediará entre el pensamiento del terapeuta, el dispositivo espacial y el universo emocional del paciente volviendo a vincular el texto, sus narrativas del distress, con el contexto (ruptura inaugural del padecimiento).

En la consulta etnopsiquiátrica del hospital Brugmann el uso de los *objetos activos* es puntual cuando surge el caso de un paciente para quien el etnopsiquiatra considere que pueden ser útiles, sin llegar a ser frecuente.<sup>42</sup> Como veremos en la descripción del caso clínico que expondremos a continuación, el uso de los objetos activos, al igual que el resto de las acciones centrales de la consulta, siempre es propuesto por el etnopsiquiatra, sin embargo, debe circular por el grupo para que, desde la lógica del dispositivo grupal, sea éste quien se implique en la función práctica que desencadena. Las dos modalidades de uso que se dan en la consulta se encuentran vectorizadas por dos tipos de movimientos en la relación entre los terapeutas y el paciente: la donación de *objetos activos* o su recepción. Es así que el objeto puede ser donado al paciente por el grupo de terapeutas, o solicitado con anterioridad por los terapeutas y recibido por el grupo. En el caso de la donación por parte del grupo, la acción puede poseer dos características relativas a la intencionalidad de los donadores, una es la donación espontánea, que se considera propicia para que tal vez provoque alguno de los efectos deseados. En este particular el objeto activo es elegido (por parte del etnopsiquiatra) sobre la marcha, durante la sesión, en la coincidencia de una situación idónea y la posesión de un objeto con las características mencionadas [Muñoz, en prensa (b)]. La otra es aquella donación premeditada en la que el etnopsiquiatra trae un objeto activo específico y lo ofrece con el fin de que, tal vez, provoque alguno de los efectos deseados. Por otra parte, los terapeutas se lo pueden pedir al paciente con el objetivo de que lo construya y done al grupo. El siguiente caso ejemplifica las dos últimas acciones y su vinculación con la lógica de la mecánica curativa del dispositivo etnopsiquiátrico:

---

[Mauss, 2001 (1902)] enuncia que: "El maná es una acción de un cierto tipo, una acción espiritual a distancia que se produce entre dos seres simpáticos... es una función en un medio que es maná. Es una especie de mundo interno y especial, donde todo ocurre como si el maná sólo estuviese en juego".

<sup>42</sup> En un periodo de seis meses de sesiones, a las que asistí de manera continua, los *objetos activos* fueron utilizados en cuatro ocasiones.

*Presentación del paciente y motivos por los que acude a la consulta*

K. es un paciente de origen kurdo (turco) que fue derivado por psiquiatras de otro hospital de Bruselas a la consulta de etnopsiquiatría. Como no habla francés, en todas las sesiones está presente un traductor de origen turco. La vestimenta del paciente es europea y en él no hay ningún elemento que denote su pertenencia a una religión o a un colectivo cultural específico (al menos que yo conozca). Lleva tres años viviendo en Bélgica (durante los cuales no ha regresado a Turquía). Pese a manifestar en algún momento tensión y nerviosismo, mantiene un comportamiento empático y afable en la consulta. El problema que lo trajo a la consulta es que no puede estar en un sitio en el que no haya retrete, ya que si no lo hay comienza a angustiarse y a ponerse nervioso hasta que pierde el control de su esfínter. Tener que permanecer en un lugar, esperar en una fila o caminar por la calle sin la posibilidad de que haya un retrete cercano le genera este problema. Por lo demás, aparte de la angustia y las limitaciones ligadas a este síntoma, dice no manifestar otra dolencia. El único caso clínico similar a éste del que se tiene conocimiento se presentó en Francia (de lo cual se enteró el etnopsiquiatra y nos informó en la tercera sesión). En cuanto a su trayectoria de búsqueda de atención terapéutica, antes de llegar a la consulta acudió con psiquiatras, terapeutas tradicionales turcos e incluso se sometió a una intervención quirúrgica del estómago (sin resultado positivo en ninguno de los casos).

K. nos relata que es una persona a la que no le “iba mal” en Turquía, tenía propiedades y negocios, pero se arruinó al emigrar (clandestinamente). Explica que una mafia le estafó todo su dinero prometiéndole que harían que su familia llegara a Bélgica. Después su mujer, a la que quería y a la que ayudó (y su principal motivo para emigrar), lo dejó. Por otro lado, sus hermanos, a quienes había encargado sus propiedades, lo engañaron y se quedaron con todo.

En esta primera sesión de presentación las hipótesis preliminares que se van esbozando, junto con el paciente, apuntan a que “su problema técnico” del retrete, como lo empezó a denominar K., está ligado a la humillación.

*La donación de un objeto activo como desencadenante de los modelos explicativos del padecimiento*

En principio K. no se refiere a las representaciones y sentidos a los que podría atribuir su sintomatología (además de la referencia indirecta a lo traumático de su pasaje migratorio). Antes de que comencemos a profundizar

en estas cuestiones hay que mencionar que durante la segunda sesión, W. (el psiquiatra) sacó de un bolsillo una piedra redonda, un poco más pequeña que una moneda de 50 céntimos de euro, pulida y atravesada por unas líneas de colores, y le explicó a K. que la consiguió en África, pero que en realidad proviene de los países del este de Europa, en los que antiguamente se utilizaba como moneda. Se la ofreció a K. y le recomendó guardarla cerca de él, dormir con ella (le dijo que, por ejemplo, podía hacer un colgante y ponérselo en el cuello o guardarla bajo la almohada).

K. comenta que se entenece cuando le regalan algo. A continuación menciona que se siente cansado, que no tiene energía y que no vale para nada.

Según explica el psiquiatra, después de la consulta, el objeto pretende actuar, además de en la transferencia, como desencadenante de pensamientos. Es interesante que el objeto haya pasado por las manos de todos, que todos lo hayamos tocado y circule por todo el grupo. Como dirá el terapeuta, el objeto funciona o existe un menor riesgo de que el paciente experimente una transferencia mala porque él no está solo con el paciente, también estamos nosotros.

En la siguiente sesión, una semana después, le preguntamos a K. cómo se sentía en Turquía, si allí era querido; a lo que él respondió que sí. También habló de las condiciones laborales, con las que no se siente bien porque considera que trabaja mucho y gana muy poco (es sastre en la industria textil). Con respecto a la piedra, dice no haber sentido nada en especial (ha transcurrido una semana desde que W. (el psiquiatra) se la dio). Si bien, comenta, le gusta hablar con el psiquiatra porque eleva su moral y siente emoción, explica que básicamente es el problema del cuarto de baño el que le descuadra todo. W. le propone que imagine un objeto que representa los problemas. Que cuando piense en la piedra piense en lo que ocurre en la consulta, que piense que la piedra representa algo positivo, es decir, el hecho de que se está intentando ayudarlo. Después de esto, al poner la piedra en su mano pensará en eso (ocurrirá la transferencia). Pero también se puede hacer lo contrario. Se le puede pedir que encuentre un objeto y lo lleve a la consulta, que lo deje aquí y que éste represente su "problema técnico". W. le comentó al paciente que él trabaja con los objetos porque aquí nos encontramos con muchas historias de sortilegios, con gente de todas partes. El paciente, con renovado interés, le preguntó si eso existe. A lo que el psiquiatra contestó que cuando alguien piensa que le han echado un maleficio va a ver al médico (brujo) que cura esto... K. afirmó no saber que trabajábamos con estas cuestiones. Al parecer este tema, el cual no había surgido hasta el momento, le despertó gran interés. A continuación comenzó a hablar de los djines en Turquía y de los terapeutas que curan el

espíritu, e hizo algunos comentarios sobre la protección de los terapeutas contra los espíritus. Explicó que escuchó el caso de un médico que murió al salvar a alguien de un djinn. Después nos habló con entusiasmo del caso de su hermana, la cual no podía salir sola de su casa porque sentía que algo la golpeaba. Contó que un día, cuando se fue a la cama antes que el resto de la familia, comenzó a hablar con otra voz... la despertaron y, según K., la voz era de alguien que decía portar un viejo cucharón y no sabía volver a “casa” (a su persona). Llamaron a un médico, pero no supo qué hacer. Entonces la llevaron con un sufí que elaboró un talismán escribiendo en un papel unas palabras (creo que probablemente eran del Corán, tal y como suelen hacer los sufís en este tipo de rituales terapéuticos), con lo que el espíritu desapareció y ella volvió a su persona.

K. consultó a un boyá (terapeuta tradicional turco) y éste le dijo que le habían echado un mal de ojo. Sin embargo, la consulta y el tratamiento (del cual no nos habló) no surtió efecto. El psiquiatra, cuyos padres son de origen extranjero, comentó que cuando su padre vino a Bélgica fue bien acogido por la población, pero que el gobierno lo quería echar. Hablamos de algunos casos similares, como paralelismo político con el tema de la migración y la humillación del paciente. Al final de la sesión W. le pidió que eligiera un huevo, lo metiera en una caja y lo trajera a la próxima consulta. También le dio un papel, de los que acostumbra utilizar para recetar, en el cual le prescribió traer el huevo.

Después de la sesión nos reunimos para delinear hipótesis. Una de ellas es que probablemente su síntoma venga de atrás y que, poco a poco, en el transcurso de las sesiones, fue asociando temas hasta que surgió lo de su hermana. W. explica que la cuestión del huevo y el envoltorio tiene que ver con la materialización simbólica de su malestar, del cual se puede deshacer al entregárnoslo y dejar que todo el grupo se encargue de él. Además, el envoltorio está relacionado con lo que significa una cobertura, es decir, un continente que puede, valga la redundancia, contener al contenido. Éste puede ser, por ejemplo, la cultura de destino, es decir, la belga (junto con su cultura de origen).

*Cuando el psiquiatra apuesta por la brujería y el paciente decide explorar otras hipótesis de la etiología de su padecimiento*

En la siguiente sesión el psiquiatra le sugiere que quizás la causa de su síntoma es... una especie de hechizo. El paciente respondió que eso no podía ser. W. comenzó a decir que en ocasiones, cuando se trata de un hechizo, éste puede provenir de una persona cercana, que fue cercana o

que quería ser cercana. K. reiteró que no, que él se lleva bien con todo el mundo... sin embargo, comenzó a recordar que al poco tiempo de llegar a Bruselas se relacionó con una persona, pero rompió la relación porque no le gustaba y ésta se vengó acusándolo de robar dinero (pues había otro hombre al que le robaron). Dijo que estaba arrepentido de haber venido a Bruselas pero no podía regresar a Turquía porque allí lo verían como un fracasado. El paciente habló del choque que había sufrido años atrás, cuando llevó a su mujer al hospital porque sentía molestias en el estómago y allí le dijeron que si no la operaban podría morir por falta de circulación de la sangre. Había dejado a su hijo con su tía (el niño tenía cuatro años) y recordó que en aquel momento sintió verdadero terror por la suerte que éste podría correr si a su mujer le pasaba algo. Después K. habló del taller en el que trabaja e hizo paralelismos entre las prisiones y Bélgica, dijo que Bélgica es una prisión. Nos contó que hay gente que sale de la cárcel pero hace lo posible para volver a ella. W. mencionó que Bélgica lo adoptó (al darle la residencia) pero que él no adoptó a Bélgica. Después de esto el paciente discutió con uno de los terapeutas (un chico de origen congolés que trabaja en otro hospital de Bruselas como psicólogo) argumentando que no es lo mismo llegar a Bélgica como estudiante, refiriéndose a los terapeutas, que llegar como lo hizo él. El terapeuta le relató que cuando llegó a Bélgica, sin papeles, estuvo en un centro de internamiento (de retención y expulsión de migrantes), y que lo que pasó en ese lugar no fue precisamente un camino de rosas. El paciente respondió que él no está acostumbrado a sufrir y que tampoco ha sabido estudiar para asegurarse el futuro.

Transcurridas dos consultas, y después de decirnos que no se le ocurría con qué podría envolver el huevo, K. trajo un envoltorio bastante elaborado, que él mismo hizo con plásticos, cartón y sobres para cartas (parecía que el interior albergaba algún material blando). El grupo después discutió, frente al paciente, sobre el objeto activo y su significado. En mi opinión, algunas de las apreciaciones mostraban un cierto desconocimiento de su mecánica curativa, ya que muchos miembros del grupo no eran los mismos que habían estado en las otras sesiones donde se abordó el tema, y otros no conocían sus fundamentos teóricos y metodológicos. Yo dejé de acudir a las consultas, pero por algunos compañeros que continuaron asistiendo supe que, tras un periodo de dos sesiones posteriores a la entrega del objeto activo al grupo, su problema fue remitiendo (por lo menos parcialmente) al espaciarse la frecuencia del síntoma, y que el paciente dejó de acudir porque, según dijo, decidió regresar por un tiempo a Turquía.

## CONSIDERACIONES FINALES Y ALGUNAS RECOMENDACIONES

En este texto se han expuesto algunas reflexiones y problemáticas relativas al lugar, las personas destinatarias y la metodología de la práctica etnopsiquiátrica en el hospital Brugmann de Bruselas, desde el punto de vista de su adecuación a una atención sanitaria eficaz y sensible a la diversidad cultural. A diferencia de los debates que se generan en torno a la lectura de los textos críticos con la clínica etnopsiquiátrica, a menudo constreñidos al discurso y tomas de posición teóricas y sin una observación específica de la práctica, la importancia de una mirada antropológica, de carácter aplicado, reside en su dimensión etnográfica. Por medio de ella cabe mencionar que a la hora de dilucidar la adecuación de esta praxis etnopsiquiátrica a una atención sanitaria, igualitaria y no segregadora, en la diversidad cultural, un elemento relevante, en este sentido, es el lugar en el que se ubica la consulta: un hospital público perteneciente a la red de cuidados normalizada. Como hemos visto, el espacio en el que se desarrolla la consulta es denotativo, ya que evita la creación de una clínica de la trasplatación o centro de atención a la alteridad que segregue a los migrantes considerándolos sujetos de atención diferenciada y divergente de la red de cuidados de derecho común. En lo relativo a la segunda dimensión de análisis, sus destinatarios y las problemáticas que les llevan a la consulta, acude una diversidad de personas, de itinerarios socio/culturales heterogéneos, cuyos padecimientos no refieren únicamente a patogénesis con etiologías que reenvían a la variable migratoria y cultural. Desde una perspectiva sensible a la diversidad cultural, la adecuación de la aproximación teórico/metodológica de la consulta permite, en el caso de Brugmann, una mejora en el acceso y disfrute de los cuidados de salud de las personas de origen extranjero. Y lo hace evitando, en la mayoría de los casos, peligros como la reducción culturalista de los cuerpos y subjetividades a una condición del padecimiento estructurada por el énfasis de los terapeutas y el etnopsiquiatra en la cristalización de las identidades, ancladas a una cultura primigenia de origen alóctono deprivada, y a la patologización *per se* del mestizaje (considerado asimilacionista) y de la trashumancia. Con la cautela necesaria, de la que en este sentido hacen uso los terapeutas con los que trabajé, podemos afirmar que la reformulación de la mirada cultural, no sólo respecto al paciente y la ausencia o presencia de adhesiones culturales, sino también de la terapéutica y el universo organizativo de cuidados biomédicos, propicia la emergencia de una praxis de cuidados que lucha contra las barreras monoculturales y etnocéntricas existentes en la concepción hegemónica de la consulta psiquiátrica. Operando, a su vez, en una

mejora de la eficacia terapéutica y en la reflexión sobre las mecánicas curativas desde una posición, relativa al proceso salud/enfermedad/atención, descentrada e integradora de cosmovisiones diversas.

Ahora bien, frente a una teoría que promueve la coordinación de cualquier método y procedimiento terapéutico, sea cual sea su procedencia, adaptado al universo explicativo del paciente, en la búsqueda de una ciencia de la influencia que mejore la eficacia curativa, cabe incidir en algunas cuestiones que, en mi opinión, son problemáticas. La condena a los abusos e ineficacias terapéuticas que se cometen en nombre de la farsa de la privacidad (terapeuta-paciente), como la denomina Nathan, lleva a implementar un tipo de metodología, como es el dispositivo del grupo de terapeutas, cuya adaptabilidad, en el caso de muchos pacientes, y mejora en el arte curativo son constatables. Sin embargo, sus características fundacionales generales, y especialmente aquellas particulares en Brugmann en lo que respecta a la ausencia de control de la información confidencial de los pacientes, plantean una serie de cuestiones que reenvían a la tenue frontera entre lo público y lo privado y que conciernen a la intimidad del paciente, al secreto profesional y a la concepción del mismo como sujeto de derecho. El riesgo estriba en que las vulneraciones y abusos de poder sean cometidos ahora en el nombre del dispositivo grupal y la llamada a una terapéutica de carácter público, de tipo “no occidental”, reduciendo a los sujetos que padecen, en situación de vulnerabilidad y desigualdad de poder con relación a los terapeutas, a meros instrumentos de verificación empírica, y optimización performativa, del arte y habilidad curativa. Obviando las derivas y consecuencias que la ausencia de control sobre algunos métodos, como es el grupo, pueden tener.

Para no caer en una suerte de concepción y praxis metodológica relativista de largo alcance que, haciendo de la necesidad virtud, instaure la razón instrumental en nombre de la experimentación, pasando por alto las consecuencias de tipo ético de su pragmatismo, se requiere tener las dos precauciones principales enunciadas en el texto. Una de ellas es la relativa a los mecanismos de información y escucha del paciente, como la entrevista introductoria al dispositivo para discernir si la metodología es o no adaptable a éste, así como proponer una negociación horizontal sobre las características y devenir de la misma.

La segunda de ellas concierne al control del manejo de la información confidencial sobre el paciente, reduciendo, si es necesario, el número de componentes del grupo e implementando medidas contractuales con el código deontológico del médico/terapeuta para la adhesión y el compromiso de los participantes al secreto profesional.

## BIBLIOGRAFÍA

**Collomb, Henri**

1965 "Assistance psychiatrique en Afrique. Expérience Sénégalaise", *Psychopathologie africaine*, núm. 1, pp.11-84.

**Crenn, Chantal**

2000 "Une consultation pour les migrants a l'hopital", *Homme et Migrations*, núm. 1225, pp. 39-45.

**Devereux, Georges**

1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide. The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbance of an Indian Tribe*, St. Clair Shores, Michigan, Scholarly Press.

1998 *Ethnopsychanalyse complémentariste*, París, Flammarion.

**Duvillié, Rébecca**

2006 "Les enfants de la Republique sont aussi des migrants. L'école, un laboratoire ethnopsychiatrique", *Santé Mentale au Québec*, vol. 31, núm. 2, pp. 73-96.

**Fassin, Didier**

1999 "La santé des immigrés et des étrangers: méconnaissance de l'objet et objet de reconnaissance", Michel Joubert (ed.), *Précarisation, risque et santé*, París, Inserm.

2000 "Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies britanniques aux banlieus parisiennes", *L'Homme*, núm. 153, pp. 231-250.

**Gailly, Antoine**

2009 "La atención sensible a la cultura", en Josep Comelles, Xavier Allué et al. (eds.), *Migraciones y salud*, Tarragona, Publicacions Universitat Rovira i Vigili.

**Giménez, Carlos**

2003 "Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos", *Educación y Futuro. Revista de Investigación Aplicada y Experiencia Educativas*, núm. 8, pp. 11-20.

**Habermas, Jürgen**

1982 *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.

**Jaffre, Yannick**

1996 "L'interpretation sauvage", *Enquête, Interpreter, Surinterpreter*, núm. 3, pp. 177-190.

**Kirmayer, Laurence y Harry Minas**

2000 "The Future of Cultural Psychiatry. An International Perspective", *The Canadian Journal of Psychiatry*, núm. 45, pp. 438-446.

**Laplantine, Françoise**

1973 *L'Ethnopsychiatrie*, París, Éditions Universitaires.

**Lecomte, Yves, Sophie Jama y Gisèle Legault**

2006 "Présentation: L'ethnopsychiatrie", *Santé Mentale au Québec*, vol. 31, núm. 2, pp. 7-27.

**Leman, Johan y Antoine Gailly**

1992 *Les thérapies interculturelles. L'interaction soignant/soigné dans un contexte multiculturel et interdisciplinaire*, Bruselas, Boeck Université.



**Mauss, Marcel y Henri Hubert**

2001 [1902] *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, <<http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss/>>.

**Menéndez, Eduardo**

1984 *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, México, CIESAS/cuadernos de la Casa Chata.

**Moro, Marie Rose**

1994 *Parents en exil. Psychopathologie et migration*, París, Presses Universitaires de France.

1998 "Quelques definitions en ethnopsychiatrie", *Pour la Recherche*, núm. 17, s/pp.

**Muñoz Martínez, Rubén**

2010 *El acceso a los medios sanitarios en la diversidad cultural. Mediación intercultural en el ámbito sanitario y terapias interculturales en salud mental. Estudios de caso en Bélgica y España. Registro, material y documentación escrita*, tesis de doctorado, España, Universidad Autónoma de Madrid.

[En prensa (a)] "Propuestas interculturales de intervención sanitaria. De la praxis antipsiquiátrica en el ámbito asociativo a la consulta etnopsiquiátrica en un hospital de Bruselas", Tarragona, Publicacions Universitat Rovira i Vigili.

[En prensa (b)] "El antropólogo en la consulta de etnopsiquiatria. Cuestiones metodológicas en la investigación e intervención clínica", Tarragona, capítulo del libro REDAM, Publicacions Universitat Rovira i Vigili.

**Nathan, Tobie**

1993 *Fier de n'avoir ni pays ni amis, quelle sottise c'était...*, principes d'ethnopsychanalyse, París, La Pensée Sauvage.

1996 Entrevue Tobie Nathan, *Filigrane*, núm. 5, pp. 72-94.

1998 Ethnopsychiatrie: actualité, spécificité, définitions, *Le Carnet Psy*, núm. 33, pp. 10-13.

2001 [1994] *L'influence qui guérit*, París, Odile Jacob.

**Rechtman, Richard**

1995 "De l'ethnopsychiatrie à l'a-psychiatrie culturelle", *L'Évolution Psychiatrique*, vol. 60, núm. 3, pp. 637-649.

**Sayad, Abdelmalek**

1994 "Le mode de génération des générations 'inmigrées'", en *L'Homme et la société*, núm. 111, pp. 154-174.

**Strauss, Claude Lévi**

1987 *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.

**Waitzkin, Howard**

1991 *The Politics of Medicals Encounters*, New Haven, Yale University Press.

# *EXTINCIÓN O SOLUCIÓN*

SEGUNDO LUGAR

AUTOR: FERNANDO CASTILLO FUENTES

XXXI CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

"MIRADAS SOBRE LA ECOLOGÍA EN EL ENTORNO URBANO EN EL SIGLO XXI"

LUGAR DE LA TOMA: DE LA 1 A LA 7, BAJA CALIFORNIA SUR, Y 8, ZOOLOGICO DE CHAPULTEPEC, MÉXICO, D.F.

Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH.



## ECOLOGÍA EN EL SIGLO XXI

En la actualidad el deterioro de nuestro planeta Tierra va en aumento, y el deterioro de nuestra sociedad está en el punto más alto. El hombre se ha dedicado a deteriorar todo cada día y ha invadido la naturaleza de muchas formas.

El dramático incremento de población va en aceleración, el exceso de urbanidad está ocupando espacios que no le pertenecen, la escasez de alimentos, el agotamiento de los acuíferos y la deforestación están empezando a afectar las perspectivas a nivel mundial.

Ante tanto mal que se ha hecho a la ecología, tal parece que el hombre ahora, inconscientemente, se ha dedicado a plasmar con dibujos y figuras todo aquello que ha deteriorado con el paso del tiempo, como si su objetivo fuese tener sólo un simple recuerdo de lo que alguna vez tuvo y a su vez exterminó. Y al ritmo que vamos las nuevas generaciones de grandes arqueólogos conocerán y descifrarán en aquéllos, figuras abstractas y murales urbanos de lo que sus “ancestros” alguna vez pudieron apreciar sin valorar y sólo tendrán la oportunidad de conocer aquellas especies que tuvieron la suerte de estar en algún zoológico o vivero.

Lo más seguro es que el día de mañana la naturaleza reclame lo que le pertenece, si no es que ya lo ha comenzado a hacer y tendremos dos opciones: solucionar el problema o la extinción —pero del hombre— como solución a futuro de la ecología del planeta.

*Fernando Castillo*





Extinción o solución

Cuicuilco número 57, mayo-agosto, 2013

Cuicuilco número 57, mayo-agosto, 2013

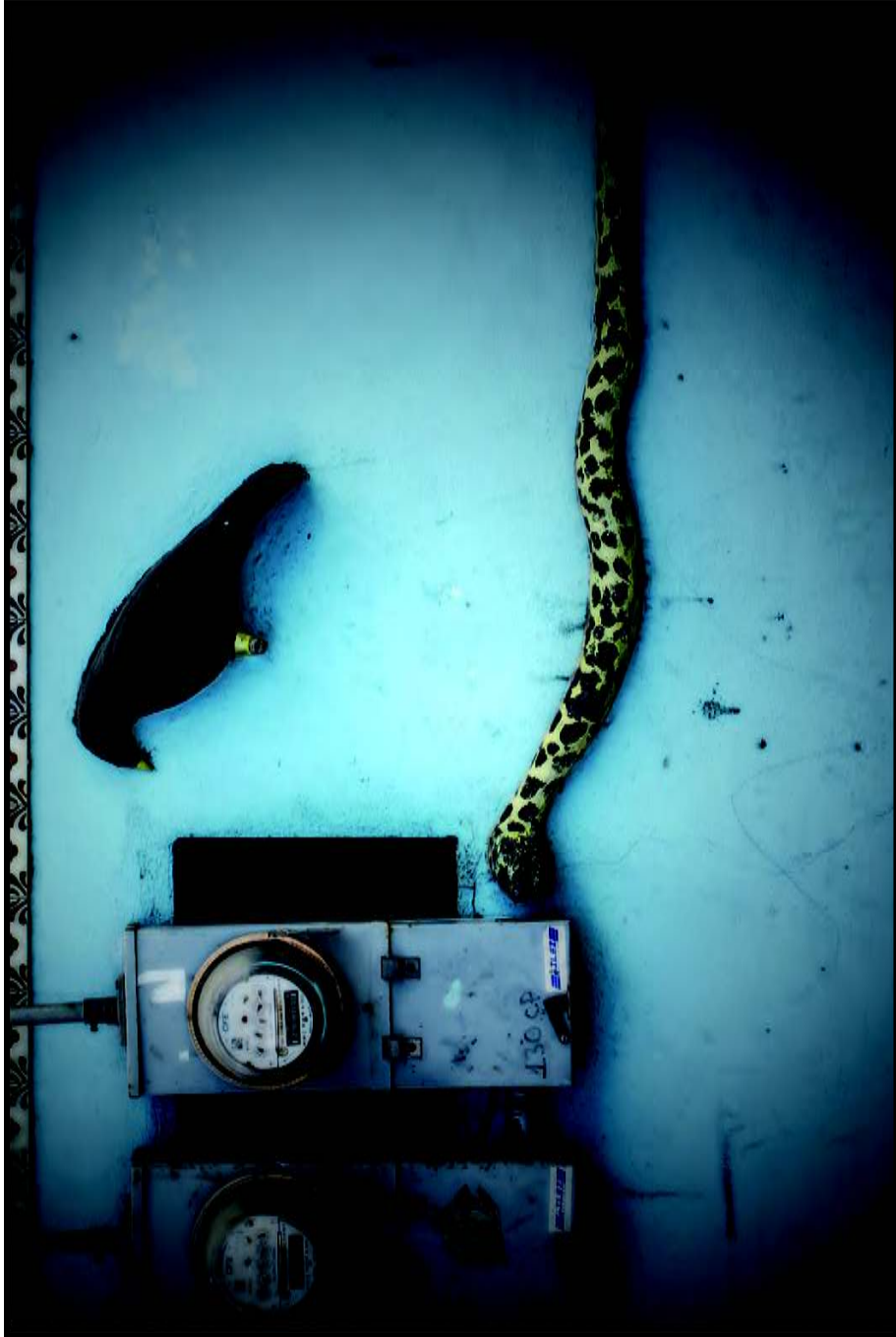


Extinción o solución



Extinción o solución





Extinción o solución



Extinción o solución

Cuicuilco número 57, mayo-agosto, 2013

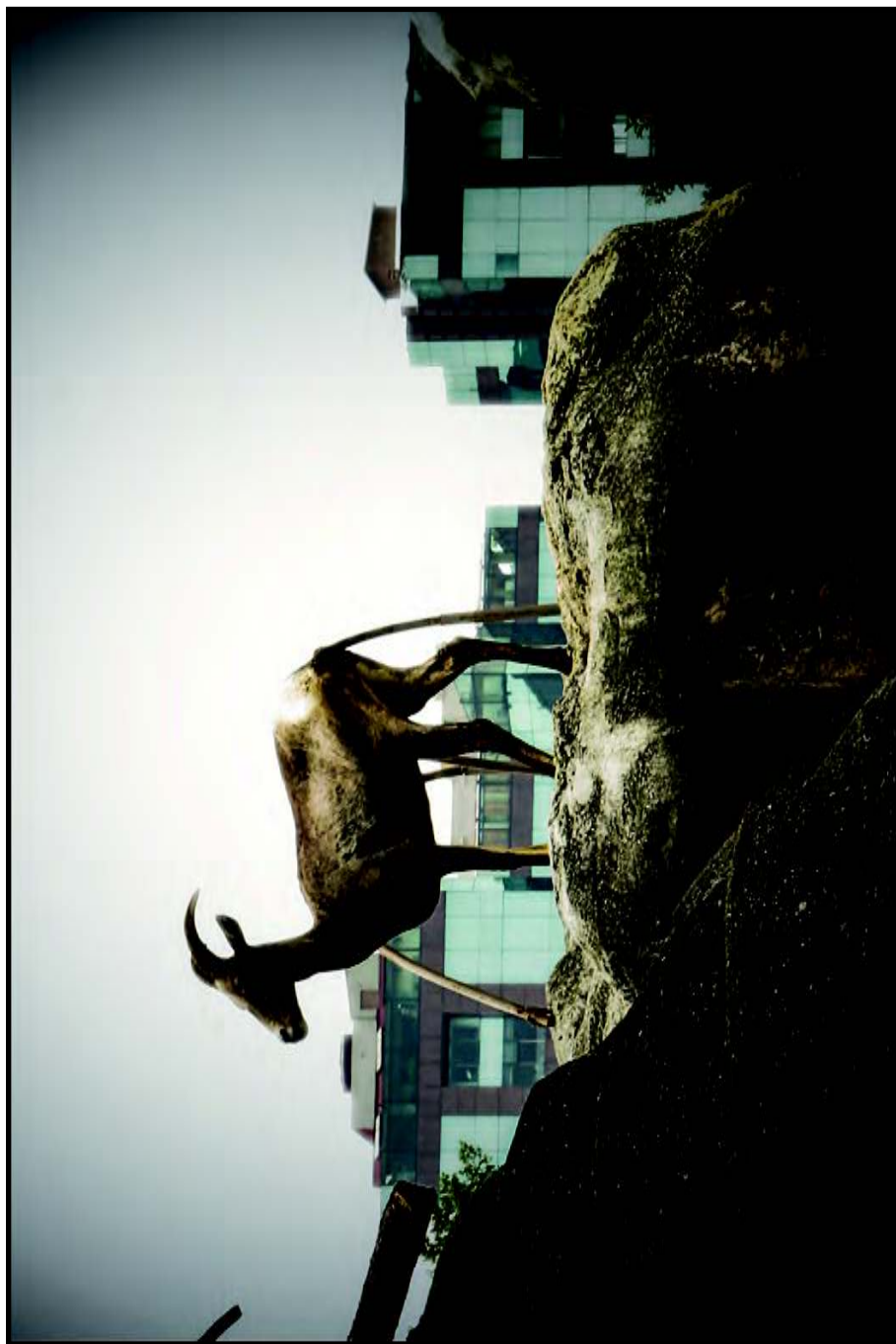


Extinción o solución



Extinción o solución

Cicuitico número 57, mayo-agosto, 2013



Extinción o solución

# DOSSIER

## EL FENÓMENO RELIGIOSO EN MÉXICO

*Luis Arturo Jiménez Medina*

COORDINADOR



# Introducción

*Luis Arturo Jiménez Medina*

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Colegio  
de Antropología Social

El fenómeno religioso en México sigue siendo tema de discusiones y debates, y sin lugar a dudas continuará siendo uno de los elementos nodales para la comprensión de la sociedad mexicana y uno de los aspectos culturales más sensibles que se expresan en todos los sectores sociales. Si bien, en tiempos no muy lejanos, se llegó a pensar que el asunto religioso se trasladaría al ámbito de lo privado e incidiría sólo en el ámbito familiar hasta terminar por convertirse principalmente en una cuestión personal; conforme fue pasando el tiempo se fue evidenciando que la religión continuaba presente en los diferentes contextos públicos y que se expresaba con gran fuerza en ciertas circunstancias y momentos. Por ejemplo, según los datos del censo de población y vivienda de 1980, en varias entidades del sureste mexicano se reportaron datos según los cuales los creyentes que profesan el catolicismo disminuyeron 10 % o más, en tanto que con los que profesan el protestantismo sucedió lo contrario, ya que en algunos municipios de dicha región [Vallverdú, 2005] aumentaron hasta 15 %. Esta breve referencia se enriquece con lo que Gilberto Giménez [1988: 6] apuntaba, a manera de diagnóstico, antes de que finalizara la década de los ochenta:

[...] a partir de los años setenta, aproximadamente, la Iglesia católica ha dejado de ser en México la ocupante privilegiada y pacífica del campo religioso; éste se ha ido transformando progresivamente en un “campo de disputa” en virtud de la competencia de innumerables sectas fundamentalistas que lo han infiltrado por todos los costados. Parece esbozarse, en consecuencia, por lo menos en las zonas más críticas del país, como las fronteras, por ejemplo, un movimiento de recomposición general de las relaciones de fuerza simbólicas en el campo religioso, lo que puede interpretarse como una coyuntura de mutación cultural e



incluso de cambio de civilización. Esta situación no puede menos que implicar gravísimas repercusiones de orden político, social y cultural.

Ya en la década de los noventa del siglo xx el tema religioso adquirió una presencia muy significativa en los diferentes contextos de la estructura social. Sobresalen las reformas constitucionales del año 1992 y las consecuentes relaciones diplomáticas entre el Estado mexicano y el Vaticano. También han sido significativos los diversos episodios que han protagonizado diferentes funcionarios, desde el presidente de la República hasta los líderes de organizaciones políticas, pasando por secretarios de Estado, gobernadores y presidentes municipales, entre otros. Están, además, los casos de pederastia, los abusos sexuales, los encubrimientos y otros tipos de violaciones por parte de los especialistas religiosos, como los sacerdotes, obispos, pastores y distintas clases de funcionarios y operadores religiosos. Por supuesto que se incluyen los contubernios de tipo económico, moral y político entre personajes religiosos y empresarios, los políticos y otros sectores sociales. Pero también cuentan las luchas de muchas comunidades en donde el factor religioso es importante para cohesionar y abanderar una lucha política y social o favorecer un proyecto que beneficia a la colectividad.

Todo lo anterior muestra que tanto las ideas religiosas como los sentimientos que provocan siguen siendo importantes para los mexicanos e inciden en la mayor parte de los ámbitos sociales, y a esto se suma la diversidad de ofertas religiosas que en la actualidad existen en el campo religioso mexicano. Al respecto, y hace casi 10 años, de la Peña [2004: 60-61] afirmaba con bastante certeza que:

Es posible afirmar que las iglesias —tanto la católica como las evangélicas— contribuyeron al reblandecimiento de la disputa, en cuanto a que, en el contexto de una sociedad rápidamente cambiante, abrieron espacios de participación y densificación de la sociedad civil. De manera similar, en las dos últimas décadas los movimientos *New Age* están subvirtiendo la noción de pureza religiosa e ideológica al definirse explícitamente como una mezcla de ideas cristianas, orientales y científicas que son patrimonio común de la humanidad [...]. Aunque los viejos corporativismos sobreviven (en la esfera religiosa y otros ámbitos), la modernidad y la globalización imponen una nueva creatividad de los actores sociales en la forja de las creencias, ideologías e identidades [...]. La cuestión ahora es si los espacios públicos se continuarán expandiendo, de modo que la (elusiva) identidad nacional del México globalizado, que ya es oficialmente multicultural, pueda resultar de la solidaridad, la tolerancia y los

proyectos ciudadanos compartidos, y no de la adherencia a una particular bandera religiosa o ideológica.

Los comentarios esbozados y otros más, así como mis experiencias en el trabajo de campo en varios lugares del país y del extranjero, además de los cursos relativos al fenómeno religioso que he tenido suerte de impartir tanto en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla como en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, me motivaron a elaborar un dossier sobre el fenómeno religioso en México, un breve proyecto en el que colaboraron varios académicos, muchos de ellos especialistas en los asuntos religiosos en nuestro país. La idea no era presentar una “muestra representativa” desde la perspectiva de la antropología y la sociología sobre los estudios relativos al asunto religioso, sino mostrar, a partir de investigaciones en proceso y de las reflexiones que surgen de la experiencia investigativa relativa al respecto, algunos ejemplos del papel que la religión está desempeñando en estos tiempos en la sociedad mexicana. Los especialistas invitados aceptaron de buena gana participar en el dossier y afortunadamente algunos de ellos entregaron sus materiales. Los textos que conforman el proyecto constituyen “un botón de muestra” de la complejidad y riqueza de las diversas facetas del fenómeno religioso en el México actual. Los seis trabajos incluidos muestran la dinámica del factor religioso en nuestra sociedad y el papel tan significativo que desempeña dicho factor en la vida social actual. A continuación se expondrán algunos comentarios a cada uno de los textos que conforman el dossier sobre el fenómeno religioso en México.

En el texto de Elio Masferrer Kan, titulado “Los ritos de paso y su incidencia en el campo religioso mexicano”, la noción de “ritos de paso” se utiliza como Víctor Turner sugiere en sus célebres textos, es decir, para explicar las imprecisiones que aparecen en los censos de población y vivienda con respecto a la variable religiosa. Para hacerlo, el autor dedica una buena parte de su escrito a mostrar cómo los ritos de paso han estado presentes a lo largo de la historia tanto de la Iglesia católica como de la sociedad mexicana.

El texto también enfatiza la necesidad de analizar los datos de los censos para tener un acercamiento más objetivo a la conformación de los diferentes elementos del campo religioso en México, pero no los datos en sí mismos, sino en relación con otros referentes más especializados en los ritos de paso, y que en el contexto de la Iglesia católica son el bautizo, la confirmación, la primera comunión y el matrimonio, principalmente.

Masferrer concluye este documento sugiriendo que, si el cruce de datos entre diferentes fuentes de información en torno a la cuestión religiosa se realizara adecuadamente, las implicaciones políticas, ideológicas, educativas y de otro tipo mostrarían que la incidencia moral y doctrinal, por decir lo menos, tanto de la Iglesia católica como de otras confesiones religiosas, no son seguidas al pie de la letra por “su clientela”, y que el creyente es “católico” o de otra religión de acuerdo con sus intereses, necesidades y coyunturas.

Como parte de un estudio más amplio que analiza los aspectos sociológicos de los grupos religiosos de la colonia El Ajusco, un asentamiento urbano ubicado en el sur de la Ciudad de México, en el texto titulado “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana”, Hugo José Suárez nos presenta, utilizando fragmentos de entrevistas realizadas a cuatro personajes de la colonia mencionada, cómo se está conformando la religiosidad popular en los ámbitos urbanos.

El autor recurre a los postulados de Pierre Bourdieu con respecto al campo religioso y los agentes para identificar y analizar una serie de claves que caracterizan la elasticidad y la creatividad de la religiosidad popular en los contextos urbanos de la Ciudad de México.

El texto de Suárez muestra fehacientemente que el fenómeno religioso en México está atravesando por una serie de procesos muy complejos de recomposición de sus referentes. En el documento también se puede identificar cómo los creyentes van construyendo elementos que le den sentido a sus creencias tomando aspectos de las diferentes ofertas religiosas que existen, adaptándolas a sus necesidades de fe y de prácticas religiosas. Sin embargo, el texto también pone en evidencia la crisis por la que está atravesando el monopolio de las instituciones religiosas en lo que se refiere al control de la mediación con lo sagrado.

En el texto titulado “Antropólogos y creyentes”, Vázquez Palacios reflexiona sobre varios problemas que los antropólogos interesados en el tema de la religión y las creencias enfrentamos en el ámbito de la investigación, tanto en el trabajo de campo como en el quehacer analítico en estos tiempos modernos. El autor sugiere iniciar dicha reflexión planteando la pregunta siguiente: ¿Qué papel debe desempeñar el antropólogo frente a las creencias religiosas? Para tratar de encontrar la respuesta el autor revisa a diversos autores, la mayoría de los cuales son antropólogos, aunque también incluye referencias de algunos filósofos y teólogos para mostrar la manera en que dichos personajes han abordado a las creencias religiosas.

Como Vázquez Palacios deja ver en este texto, es muy probable que en la actualidad el único referente de verdad que poseen nuestros informantes

sea la creencia, por lo que sugiere la necesidad de considerar la “vida interior” del antropólogo como una clave para descifrar la “vida interior” de los “otros”. En consecuencia, plantea este autor, es necesario diseñar una estrategia metodológica que toque tanto las creencias religiosas del antropólogo como las creencias de los “otros” para correlacionar experiencias y contextos de unos y otros.

El texto de Luis Jesús Martínez, titulado “Cargos en movimiento y prácticas religiosas migrantes en Petlalcingo, Puebla”, muestra que los sistemas de cargos religiosos de ciertas geografías actualmente están transitando por un persistente proceso de reconfiguración, flexibilización, adaptación y transnacionalización. Por un lado, el autor aborda el tema de que los sistemas de cargos se han transnacionalizado al igual que otras dimensiones de la vida de las localidades de migrantes; por el otro, refuerza sus argumentos utilizando datos etnográficos obtenidos en Petlalcingo, Puebla, una comunidad mixteca con notables movimientos migratorios en su población.

El autor también retoma, entre otros aspectos, los planteamientos de diferentes autores en torno a la reconfiguración de los dispositivos cívico-políticos de las comunidades rurales, la transnacionalización de sus instituciones, el surgimiento de nuevos centros del poder, las modificaciones en las mayordomías, la organización comunitaria para el ceremonial, el sistema de selección de las autoridades religiosas, el tiempo de duración de los oficios sagrados, el ejercicio de las responsabilidades rituales.

Finalmente Martínez nos muestra que las prácticas transnacionales de los migrantes no son supervivencias de un pasado, ya sea éste indígena o mestizo, y que no están condenadas a desaparecer. Por el contrario, frente a la migración y sus efectos, los migrantes y no migrantes han logrado desarrollar sofisticados mecanismos para adecuar y reconfigurar sus estructuras políticas, las relaciones comunitarias, la membresía, la ciudadanía, la pertenencia al terruño y otras dimensiones importantes que forman parte de su vida más allá de las fronteras.

Como parte de un proyecto de investigación más amplio, en el documento que lleva por nombre “El culto al Señor de las Maravillas, una expresión de la religiosidad popular de tipo urbano en la ciudad de Puebla”, el autor presenta algunos aspectos iniciales para documentar una expresión de la religiosidad en esa ciudad que no se ha trabajado a pesar de que la popularidad del culto ha rebasado los límites estatales y nacionales. Este tipo de manifestaciones religiosas que se ubican en el contexto del catolicismo institucional comienzan a proliferar en varios lugares de la capital poblana, así como en otros asentamientos urbanos del estado.

Para apuntar cómo se ha desarrollado el mencionado culto Jiménez recurre a los aspectos históricos, tanto documentales como orales. Después, y con base en algunas evidencias etnográficas, el autor describe varias de las acciones que llevan a cabo los devotos del Señor de las Maravillas, al tiempo que apunta algunas líneas de trabajo que se pueden desarrollar.

El lugar que tienen los testigos de Jehová en México es muy importante y queda demostrado en el documento titulado “Expansión de los testigos de Jehová en México y Quintana Roo” que nos presenta Antonio Higuera Bonfil. Este autor muestra, con los resultados del INEGI y con los datos de las fuentes institucionales de los propios testigos de Jehová, que este grupo religioso está adquiriendo una presencia muy significativa a nivel nacional.

En el texto, Higuera Bonfil describe la manera en que los testigos de Jehová se han expandido a nivel nacional, así como en cuáles entidades federativas la expansión ha sido mayor. También expone las particularidades de los miembros de dicha organización religiosa, los conflictos que ésta ha tenido con algunas esferas de la estructura social y los mecanismos a los que ha recurrido para enfrentarlos.

Con base en el contexto anterior el autor expone las características de la expansión de los Testigos de Jehová en Quintana Roo, una entidad fronteriza cuya dinámica de población ha sido muy importante, cuando menos en los últimos 20 o 30 años, mostrando, por otra parte, que dicha entidad federativa es un espacio de oportunidad para la expansión de diversas ofertas religiosas.

Como antes se expuso, este pequeño “botón de muestra” pretende poner en evidencia el dinamismo del factor religioso en las sociedades, así como dejar claro que dicho factor es fundamental para comprender la manera en que se va conformando la historia de nuestro país. Concluimos esta introducción al dossier con la ilustración que nos brinda Bernardo Barranco [2013] en el breve texto que a continuación reproducimos, y con el cual estamos totalmente de acuerdo, del papel tan significativo que en la actualidad desempeña la religión en México:

Muchos políticos y funcionarios públicos han salido del *clóset* y de manera retadora han invocado signos religiosos para ejercer su mandato. El temor radica en que la Iglesia católica utilice dicho recurso para imponer su agenda. Afortunadamente México es una sociedad más abierta y plural, todas las libertades son bienvenidas. [Por eso es importante el Estado laico, porque es] un instrumento de convivencia pacífica y armónica de una sociedad diversa [además es garante de la democracia, ya que permite] respetar los derechos humanos de los ciudadanos sin distingo alguno de credo y de condición.

## BIBLIOGRAFÍA

**Barranco, Bernardo**

2013 “La reforma al 24 constitucional, una vergüenza”, *La Jornada*, México, 3 de julio, <[www.lajornada.unam.mx](http://www.lajornada.unam.mx)>, consultado el 3 de julio.

**De la Peña, Guillermo**

2004 “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones*, vol. XXV, núm. 100, otoño, pp. 23-71, El Colegio de Michoacán.

**Giménez Montiel, Gilberto**

1988 *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 161/CIESAS.

**Vallverdú, Jaime**

2005 “Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, vol. XX, núm. 65, mayo-agosto, pp. 55-74, México, Conaculta-INAH/Asociación Nueva Antropología.



# Los ritos de paso y su incidencia en el campo religioso mexicano

Elio Masferrer Kan

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

**RESUMEN:** *Este artículo reseña la importancia de los ritos de paso en la configuración del campo religioso, hace una breve conceptualización de los mismos y una reseña histórica de la disputa por el control de éstos en la historia mexicana. Después desarrolla un punto nodal del trabajo, la comparación de los datos censales en cuanto a la religión que practican los mexicanos con la información de los ritos de paso católicos con la que se cuenta para reformular las cifras censales de acuerdo con el cumplimiento o no cumplimiento de los mismos. El trabajo lleva a la conclusión de que existe un máximo de 73.8 % (82 902 368) personas y un mínimo de 42.14 % (47 338, 601) de católicos, porcentajes que cuestionan las cifras del Censo del INEGI 2010, según las cuales 82.7 % de la población mexicana es católica.*

**PALABRAS CLAVE:** *católicos, ritos de paso, historia mexicana, censos, religión.*

**ABSTRACT:** *This article reviews the importance of the rites of passage in the configuration of the religious field. After a brief conceptualization of these rites, it reviews the historic struggle for controlling them in Mexican history. A key point of this work is the comparison of census data on religion with the available data on catholic rites of passage in order to reconstruct the census numbers dependent on the occurrence or non occurrence of the rites of passage. We estimate that the number of Catholics ranges between 42.14 % (47 million) and 73.8 % (almost 83 million) of the Mexican population. Therefore, this puts into question the estimate of Catholics, 82.7 % of the total population, provided by INEGI using the 2010 Census.*

**KEYWORDS:** *Catholics, rites of passage, mexican history, census, religion.*



## INTRODUCCIÓN

Este artículo reseña la importancia de los ritos de paso en la configuración del campo religioso, hace una breve conceptualización de los mismos y una reseña histórica de la disputa por el control de éstos en la historia mexicana. Después desarrolla un punto nodal del trabajo, la comparación de los datos censales en cuanto a la religión que practican los mexicanos con la información de los ritos de paso católicos con la que se cuenta para reformular las cifras censales de acuerdo con el cumplimiento o no cumplimiento de los mismos. El trabajo lleva a la conclusión de que existe un máximo de 73.8 % (82 902 368) personas y un mínimo de 42.14 % de (47 338 601) católicos, porcentajes que cuestionan las cifras del Censo del INEGI 2010, según las cuales 82.7 % de la población mexicana es católica [Masferrer, 2011].

Un tema clásico en la antropología y la etnología es el estudio de los ritos de paso, ya que el cumplimiento de los mismos define su inserción en un sistema religioso específico y en un grupo social, así como la articulación con una organización religiosa. Los ritos de paso, o ritos de las crisis vitales, son “un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo”. Estas ceremonias de crisis marcan también cambios en todas ellas relacionados con vínculos de sangre, matrimonio, dinero y control político, entre otras cuestiones [Turner, 1980: 7-8].

Los ritos de paso se complementan con otros rituales que están estructurados en la cotidianidad, como son, según Turner, los rituales de aflicción, cuyo cumplimiento garantiza la reproducción sistemática del grupo social o las personas.

Las dimensiones del campo religioso mexicano están reguladas por el cumplimiento o incumplimiento de los ritos de paso y de los rituales de aflicción. Esta situación define la pertenencia a una propuesta religiosa determinada.

Este concepto no coincide con lo que plantea el catolicismo, el cual parte de su propio derecho canónico. La Iglesia católica es una “comunidad de bautizados”, por lo cual para pertenecer a ella las personas tienen que pasar por ese primer rito de paso (el bautizo). Sin embargo, actualmente esta concepción “legal” es insostenible.

La literatura antropológica sostiene que el cumplimiento de los ritos de paso define también “el paso de un estado a otro” [Turner, 1980: 103], como el de la niñez a la juventud y el de la soltería al matrimonio, entre otros. En una sociedad compleja y en permanente transformación la adscripción religiosa es definida por el cumplimiento y la participación en los ritos de

paso. En la adscripción religiosa también incide una posición definida desde la conciencia de los feligreses, quienes se consideran sus miembros frente a los que se consideran ex integrantes porque dejaron de estar de acuerdo con los postulados institucionales.

Para nuestra investigación partiremos entonces del concepto de identidad confesional, tomaremos como tal el sentimiento de pertenencia a una propuesta o confesión religiosa específica aunque no se realicen en forma sistemática actos de participación en la misma e incluso, en un momento determinado, se cuestione y hasta se rechace la estructura institucional. Puede escucharse, por ejemplo, “Soy católico, pero no creo en los curas”.

Del mismo modo, los procesos de conversión a otras propuestas religiosas se definen por el cumplimiento de los ritos de paso propios de dichas alternativas religiosas. Un aspecto complementario de la cuestión es que los procesos de deserción de una propuesta religiosa pueden definirse por el abandono del cumplimiento de tales ritos de paso, por la pérdida del sentimiento de pertenencia o por ambas cosas. Como ya señalamos, la realización o no realización de los ritos de paso no es lo único que determina la identidad confesional, también lo hace la conciencia de pertenencia a una propuesta religiosa.

#### LOS RITOS DE PASO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL Y LA IDENTIDAD CATÓLICA

En la historia de México, en los términos definidos por el Real Patronato, el catolicismo se difundió como resultado de una alianza entre la Corona española y el Vaticano, según la cual el papa donaba los territorios al oeste de la línea de Tordesillas a la Corona española a cambio de que ésta se comprometiera a difundirlo. El monarca tenía la responsabilidad de hacer que los súbditos cumplieran los ritos de paso, lo que a la vez servía de legitimación de la empresa colonial.

El rey tenía además otros poderes, conformaba con el pontífice la terna que designaba los obispos, con lo cual participaba en la definición de las políticas del clero diocesano. Aceptaba o no el ingreso de las órdenes religiosas, pudiendo fijarles condiciones y decidir cómo debían articular sus políticas pastorales a los intereses de la Corona. También podía aceptar o rechazar el cumplimiento de las bulas papales en sus territorios, así como condicionar el poder del mismo pontífice romano en sus vastos territorios.

La Iglesia católica condicionaba los bienes de salvación al cumplimiento de los ritos de paso. El bautizo de infantes garantizaba la inserción de los

recién nacidos en la Iglesia católica, quedando determinada la adscripción religiosa por nacimiento y no por una decisión racional o voluntaria del niño. En caso de incumplimiento, el recién nacido permanecería en el limbo, una situación totalmente liminal, “el estado del sujeto del rito es ambiguo, atravesando un espacio en el que se encuentran muy pocos o ningún atributo” [Turner, 1980: 104], donde el alma del recién nacido estaría en un depósito sin mayor sustancia por culpa de la desidia de los papás.

Un paso imprescindible en el ascenso social y de edad era la primera comunión, diseñada para desarrollarse en la segunda infancia, ésta definía el proceso de socialización en el catolicismo del infante apenas iniciada la construcción de su personalidad. La repetición sistemática de los principios del catolicismo le permitiría ingresar a los sistemas de descontaminación, pues al iniciarse en la aplicación de su racionalidad, el niño ya era candidato para pecar. Este segundo rito de paso implicaba un reingreso a la Iglesia en términos de la consolidación de la racionalidad del infante. Teniendo en cuenta la edad del niño, el cumplimiento del rito de la primera comunión era responsabilidad de los padres.

Durante el periodo colonial las visitas de los obispos itinerantes incluían dar la Confirmación a los feligreses y después reportar la cantidad de confirmaciones realizadas. La confirmación en aquella época era vista como una expresión del poder episcopal e implicaba una suerte de ratificación de la pertenencia de los feligreses a la Iglesia, la cual había sido definida hasta ese momento por el bautizo y la primera comunión, cuya administración estaba a cargo de los párrocos.

El ritual del matrimonio implicaba un conjunto de procedimientos rituales que las familias requerían para dar legitimidad a las uniones conyugales y los hijos resultantes de las mismas. Suponía también una ratificación de los contrayentes, ya en el periodo de madurez, de que pertenecían a la Iglesia y cumplían los mandamientos, lo cual garantizaba que las parejas no cayeran en concubinato ni en fornicación, y además deslindaba las relaciones y evitaba de alguna manera el adulterio.

En el caso de fallecimiento del feligrés, la Iglesia le garantizaba su sepultura, y si tuviera algunos pecados pendientes, le daba una segunda posibilidad: la de que su alma se alojara en el purgatorio, en una situación también liminal, aunque más angustiosa que la que representaba estar en el limbo, pues de no realizarse una serie de actividades, podría pasar al infierno. Tales actividades incluían contratar misas y realizar actos de caridad. Para ello el difunto legaba en vida propiedades, que transformadas en capellanías, servían para financiar misas destinadas a la “salvación de su alma” y su traslado al cielo. Lamentablemente no existen datos de cuántas

personas recibieron “la unción de los enfermos”. Es complejo recopilar información al respecto debido a lo difícil que es para el sacerdote conocer el destino del enfermo.

A lo largo de la existencia de las personas de la época de la Colonia la Iglesia se fue transformando en un garante del sistema, ya que no sólo tenía el fuero eclesiástico que le permitía juzgar a sus miembros sino también el poder para juzgar a civiles que hubieran violado las disposiciones eclesiásticas. La institución más notable en este sistema de control interno era el Tribunal de la Santa Inquisición, el cual juzgaba tanto a los disidentes de carácter religioso como a los civiles y políticos. La excomunión implicaba una condena severa, pues además de conllevar la muerte física de la persona, traía en “el mas allá” la condena permanente del alma del condenado.

Las sanciones aplicadas por la Santa Inquisición tenían distintos niveles, iban desde la humillación pública y la cárcel hasta la inmolación en la hoguera. Es importante aclarar que la aplicación de las penas comprendía una serie de actividades públicas a las que toda la población estaba obligada a asistir, así como la descalificación del condenado y consecuencias para sus familiares. Las sanciones para los disidentes y el exterminio de los mismos están grabadas profundamente en la memoria cultural de los pueblos. Se trata de la dimensión psicológica humana que corresponde al terror.

EL SACRIFICIO DE LOS HÉROES NACIONALES.

EL JUICIO INQUISITORIAL QUE “NUNCA EXISTIÓ”

Un ejemplo importante sería la condena inquisitorial aplicada a los combatientes y a los líderes de la Independencia mexicana. Hidalgo fue condenado por la Inquisición y torturado para extraerle parte del cuero cabelludo, la yema de los dedos y otras partes del cuerpo donde hubiera recibido las unciones de un rito de paso: el sacramento del sacerdocio. El desmembramiento del cadáver y la exhibición pública de la cabeza de los insurgentes muestra también la estrategia de “castigo eterno” a quienes se atrevían a cuestionar el poder Real, que, según la interpretación de la Iglesia, se derivaba de la “gracia divina”.

Es muy interesante recordar que la Iglesia católica mexicana, sin cuestionar los hechos históricos, hace una interpretación “legal” del asunto. Se limita a destacar que el obispo de Morelia, quien aplicó la condena de excomunión a Hidalgo, había sido “electo” por el papa, pero todavía no había recibido la unción del cargo, lo cual significaba que era un sacerdote “designado” sin recibir aún el sacramento episcopal, otro rito de paso que lo

ubicaría como “descendiente de los apóstoles”. Y como en sentido estricto lo sucedido no se ajustó a la “legalidad”, la Iglesia católica mexicana considera que no tiene que pedir disculpas por haber ordenado la ejecución del Padre de la Patria y sus compañeros, ahora héroes nacionales.

#### LOS LIBERALES Y EL CONTROL DE LOS RITOS DE PASO

La disputa por la construcción de un país independiente, con un Estado propio, pasó por la ruptura de la última institución colonial, la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Un graduado del Seminario de Oaxaca, el licenciado Benito Juárez García, tenía perfectamente claro que para construir un Estado se necesitaba subordinar de alguna manera a la Iglesia. Para ello le expropió sus tierras, ya que ésta tenía 30 % del suelo rural y 40 % de las propiedades urbanas. Además de lo anterior, le quitó el control de los ritos de paso. En lo sucesivo la institución que se haría cargo de nacimientos y matrimonios sería el Registro Civil, y los cementerios se quitarían del atrio de las iglesias para quedar a cargo de los municipios.

La educación y la libertad de cultos también entraron en la disputa, en la cual la Iglesia perdió la condición monopólica como Iglesia de Estado. Es importante aclarar que los liberales eran católicos, “a su manera”, por ejemplo, cuando la hija de Benito Juárez, el presidente de la República, se casó por la iglesia, éste la esperó pacientemente fuera del templo. Sin embargo, y a pesar de este conflicto, el gobierno liberal facilitó el ingreso de misioneros protestantes y protegió las migraciones mormonas a Chihuahua.

#### ¿CUÁLES FUERON LAS REPERCUSIONES DE LA REFORMA DE 1857?

Es importante destacar que los cambios religiosos ocurren en el terreno de la “larga y larguísima duración” que plantea Braudel [1980], una perspectiva desde la cual los cambios se visualizan decenas de años después de establecidas las reformas. Era evidente que la población, harta de los abusos del clero, había protagonizado insurrecciones contra éste y prestado su consenso y respaldo a los liberales en su confrontación con la Iglesia partiendo de la premisa “de que el enemigo de mi enemigo es mi amigo”, aunque quizás no comprendiera del todo el proyecto liberal.

Sin embargo, las cifras reflejan cambios sumamente lentos en la conciencia de los mexicanos. En 1895, en el primer censo de población, 99.11 % de la población se declaraba católica. En fecha reciente la disminución de los

católicos es mas significativa, a 113 años de las Leyes de Reforma ha llegado a 96.17 %. La pregunta que cabe hacernos es si todos los que dijeron ser católicos realmente lo eran o si ocultaban su identidad confesional por temor a manifestar su disidencia religiosa.

¿SON CATÓLICOS TODOS LOS QUE DICEN SERLO O FIGURAN EN EL CENSO COMO TALES?

Para responder a esta pregunta emplearemos varias fuentes, la primera la constituyen las Encuestas para Prevenir la Discriminación del Consejo Nacional de Prevención de la Discriminación del 2005 y 2010. Una revisión de las mismas muestra que en la actualidad las disidencias religiosas perciben una profunda discriminación contra ellas y que, además, un tercio de la población nacional considera factible y legítimo expulsar a los protestantes de sus comunidades. En este contexto es posible que las personas no revelen su identidad confesional por seguridad personal. Por supuesto, hay estados donde los niveles son superiores a esta media nacional de discriminación.

Otros aspectos que distorsionan los datos censales radican en las personas que responden a la entrevista. Si quienes responden son padres católicos cuyos hijos son disidentes del catolicismo, pero éstos no lo quieren reconocer, es posible que mientan al responder sobre la religión a la que sus hijos pertenecen. Al sesgo en la información que esto provoca se suma la mala calidad del clasificador de religiones elaborado por el INEGI, lo cual distorsiona el proceso de captura de la información volviéndola aún menos confiable.

Teniendo en cuenta estas dificultades es que desde 1969 decidimos recurrir al cruce de los datos censales con las fuentes estadísticas propias de la Iglesia católica que resultaron de los cambios administrativos generados por el Concilio Vaticano II y fueron publicados por la Secretaría de Estado del Vaticano a través de la *Rationarum, Generale Ecclesiae*, que edita el *Anuario estadístico de la Iglesia católica*, o más sintéticamente, el *Anuario*.

La Secretaría de Estado del Vaticano también edita el *Anuario Pontificio*, que contiene un perfil de cada diócesis, arquidiócesis o prelatura, además de las órdenes y congregaciones religiosas, y el cual también consultamos. Sin embargo, para las comparaciones de los datos que proporciona la Iglesia con los datos nacionales generados por el Registro Civil mexicano y divulgados por el INEGI optamos por utilizar el *Anuario Estadístico*.

El alejamiento de las instituciones católicas de las realidades de la vida cotidiana en México llevó a un abandono masivo del catolicismo, lo cual se ve reflejado en las cifras que proporcionan las encuestas. Por ejemplo, la

Encuesta Nacional de la Juventud realizada en 2005 muestra que sólo 40.9 % de los jóvenes de entre 25 y 29 años se definió como católico practicante. Esta definición se refleja en las cifras de matrimonios católicos obtenidas ese mismo año, las cuales muestran que sólo 53 % de los matrimonios civiles pasó por una ceremonia religiosa católica. Este abandono del “matrimonio por las tres leyes” (de la familia, la sociedad y la Iglesia), como se dice en términos populares, se verá reflejado en otros comportamientos.

¿SIGUEN SIENDO TAN CATÓLICOS LOS MEXICANOS? ¿MÉXICO ES UN PAÍS CATÓLICO?

Es interesante destacar que en 1970 el porcentaje de mexicanos que declaraban ser católicos era de 96.17 %. En el censo de 1980 el porcentaje de católicos tuvo el mayor descenso en la historia nacional, bajó a 92.62 % de la población, una pérdida de 3.55 %, la cual aparentemente no tuvo repercusiones en la primera visita de Juan Pablo II.

El papa regresó a México en 1990 y ese año se volvió a realizar un censo general de población, el cual reveló que el porcentaje de población católica siguió descendiendo hasta atravesar la frontera psicológica de 90 %, ya que descendió hasta 89.69 %. Durante el siguiente decenio hubo dos visitas pastorales a México, a Mérida y al Distrito Federal, en 1993 y en 1999, respectivamente, lo cual no frenó la disminución del porcentaje de católicos, ya que éste continuó descendiendo de manera significativa, pues en ese entonces se ubicó en 87.99 %. Juan Pablo II realizó su quinta y última visita a México en el año 2002, y en este caso el descenso en el porcentaje de católicos fue más espectacular, tanto que en el censo de 2010 se encontró que había descendido hasta 82.72 % (lo que representa 92 924 489 personas). En síntesis, durante el pontificado de Juan Pablo II el porcentaje de población católica, según los datos censales, descendió 13.55 %, lo cual significa que prácticamente un octavo de los mexicanos dejó de ser católico, una fracción que, como veremos más adelante, incluso podría mayor.

LA SITUACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA SEGÚN SUS PROPIAS FUENTES

Los datos del apartado anterior ponen en evidencia la debacle del catolicismo, pero siendo estrictos hay que tomar en cuenta que los datos de los censos nacionales suelen ser muy “amables” y poco confiables, por lo que, para corroborar esa información recurrimos a los datos de la publicación oficial de la Iglesia católica, es decir, *El Anuario estadístico de la Iglesia católica*,

el cual proporciona cifras más contundentes al respecto. En este caso nos concentramos en los ritos de paso que involucran a los laicos.

Como ya mencionamos, según Víctor Turner [1980: 103] los ritos de paso “indican y establecen transiciones entre estados distintos”, ejemplo de esos ritos en el catolicismo son los bautizos, la primera comunión, la confirmación y los matrimonios religiosos, que al contabilizarse revelan cuántos católicos reproducen en su cotidianeidad la adscripción a esa religión. Los datos obtenidos permiten explicar o incluso cuestionar los resultados de los censos. Con ese fin confrontamos los bautizos publicados en el *Anuario estadístico de la Iglesia católica* con los datos de nacimientos que el INEGI publicó para el año respectivo. La confrontación reveló que en 1980 el porcentaje de nacidos que eran bautizados en el catolicismo era de 83.50 %, que en 1990 la proporción había descendido a 71.98 % y que en 2007 estaba en 70.24 %, aunque en el año 2008 subió a 73.69 por ciento.

El porcentaje promedio entre 2005 y 2008 es de 73.80 %, por lo que se concluye que en sentido estricto el porcentaje de católicos bautizados por sus padres en el momento de nacer es apenas 73.80 % del total de los nacidos en los periodos respectivos. Por ello nos permitimos considerar que, de acuerdo con el Derecho Canónico que define a la Iglesia como “comunidad de bautizados”, el porcentaje de mexicanos católicos apenas llega a 73.80 %, es decir, a 82 902 368 de los 112 336 538 habitantes que constituyen la población total. Este porcentaje se puede traducir en que la relación de católicos y disidentes es de tres a uno, respectivamente, y no de cuatro a uno como parecía ser. Más aún, si a las cifras de disidentes católicos se suman las de quienes se han incorporado a las filas de ateos, no creyentes u otras posiciones similares, o bien, se han convertido a alguna de las otras propuestas religiosas existentes, esta cifra “optimista” de católicos podría ser todavía más baja.

En el *Anuario estadístico de la Iglesia católica* encontramos el siguiente cuadro, el cual permite comparar las cifras y porcentajes de bautizados con las de nacidos desde el año 1980 hasta 2008.

Si se observan los datos correspondientes a 1980, salta a la vista que existe una diferencia de 9.12 %, sin embargo, existe la posibilidad de que ese porcentaje sea resultado de un subregistro de los no católicos, ya sea debido a los sesgos metodológicos ya explicados, o a que la Iglesia no está interesada en que se conozca con exactitud el número de católicos disidentes, pero es un hecho que los “feligreses” no están bautizando a sus hijos.

En 1990 la diferencia entre los nacimientos y los bautizados, según los resultados censales, fue muy alta, llegó a 17.71 %, y lo mismo sucedió en el año 2000, en el que dicha diferencia fue de 16.43 %. Cabe recordar que los



**Cuadro 1**

Año	Nacidos	Bautizados		Católicos		Diferencia	
			%	%	%		
1980	2 430 348	2 029 449	83.50	92.62	9.12		
1990	2 735 312	1 968 962	71.98	89.69	17.71		
2000	2 798 339	2 002 515	71.56	87.99	16.43		
2005	2 567 906	1 921 496	74.83				
2006	2 505 939	1 915 338	76.43				
2007	2 655 083	1 864 985	70.24				
2008	2 636 110	1 942 579	73.69	82.72	9.03		

Fuente: nacimientos: INEGI; bautizos: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*; censos nacionales de 1980, 1990, 2000 y 2010. (Elaboración propia.)

resultados del censo en estos años indicaron que la disminución formal de católicos fue muy baja, por lo que esta diferencia tan alta entre bautizados y censados nos permite inferir que la calidad de la información censal es deficiente y que las disidencias religiosas están poco representadas en los resultados censales. Para decirlo de otro modo, las cifras de católicos que según el INEGI había en esos años están infladas y no corresponden a la realidad.

La calidad de los bautizos también cambió, en 1980 hubo 2 029 449, pero sólo 29 388 de ellos fueron de mayores de siete años. En 1990 descendió a 1 968 962, de los cuales 54 024 eran de mayores de siete años. En el año 2000 descendieron a 1 921 496, aunque los casos de mayores de siete años aumentaron a 108 074. Lo mismo sucedió en 2008, la cifra de bautizados disminuyó a 1 835 096, pero los casos de mayores de siete años aumentaron a 107 483. Es importante recordar que el bautizo de infantes es uno de los dogmas de la cultura católica, ya que esto es precisamente lo que lo distingue de otros sectores muy definidos del protestantismo, en los que el bautismo se realiza en la edad adulta. Si observamos la dinámica de los bautizados menores de siete años el descenso es más agudo, como se ilustra enseguida:

1980	1990	2000	2008
2 000 071	1 918 938	1 887 590	1 835 096

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

## "CASÁNDOSE POR LAS TRES LEYES"

La relación entre los matrimonios civiles y los matrimonios religiosos son otro indicador del abandono de las prácticas religiosas católicas o de su sustitución por casamientos religiosos en otras confesiones religiosas.

Cuadro 2

Año	Registro Civil	Católicos %	% de católicos censo	Diferencia porcentajes	
1980	493 151	378 704	76.79	92.62	15.83
1990	642 201	391 131	60.90	89.69	28.79
2000	707 422	396 019	55.98	87.99	32.01
2005	595 713	315 935	53.03		
2006	586 978	321 296	54.74		
2007	595 209	307 767	51.71		
2008	589 352	310 486	52.68	82.72	30.04

Fuente: casamientos civiles: INEGI; casamientos católicos: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*; censos nacionales: INEGI. El dato de 2008 corresponde al Censo de 2010; los otros cálculos son nuestros.

Un dato importante es el descenso de los matrimonios católicos en comparación con las uniones civiles, ya que los primeros disminuyeron notablemente entre 1980 y 1990, descenso que continuó hacia el año 2000, en el que alcanzó un porcentaje de disminución que se mantuvo hasta el año 2008. Un indicador interesante es que la diferencia entre los porcentajes censales tiene una dinámica consistente.

Esto nos lleva a considerar que la crisis en el catolicismo mexicano no es reciente, sino que comenzó hace mucho tiempo. Así las cosas, es muy difícil aceptar cifras de católicos superiores a 73 % de la población total, sobre todo si se considera que la población más fiel al catolicismo es la adulta y la de la tercera edad, aunque sus hijos evidentemente no están bautizando a sus nietos en el catolicismo, y en ciertos casos ni los hijos ni los nietos practican la misma religión que sus abuelos.

Con base en la observación de los porcentajes de casamientos se puede inferir que el concepto de familia ha cambiado, no sólo se observa el aban-

dono de la sacralización del matrimonio por medio de un rito católico, sino que entre el año 1990 y el 2010 el número de hogares dirigido por una mujer aumentó de 20.6 a 24.6 %, en pocas palabras, antes sólo uno de cada cinco hogares estaba encabezado por una mujer y en la actualidad es uno de cada cuatro. Por otra parte, la cantidad de parejas que vive en unión libre aumentó de 7.4 % en el año 1990 a 14.4 % en el 2010. Para decirlo de otra manera, antes una de cada catorce parejas vivía en unión libre, una proporción que aumentó a una de cada siete, lo cual se traduce en la disminución de matrimonios religiosos en México.

A esto se agrega que las tasas demográficas están bajando y que el concepto de mujer y fecundidad ya no se define de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia católica. Las mujeres católicas bajaron su tasa de hijos nacidos vivos de 2.6 en el año 2000 a 2.3 en el 2010. Esta disminución neta implica el uso intensivo de métodos anticonceptivos, los cuales están prohibidos por la jerarquía católica. Lo contrario ocurre con las minorías religiosas, que tienen los niveles más altos de hijos nacidos vivos. Los evangélicos pasaron de tres hijos nacidos vivos a 2.6 hijos nacidos vivos. En definitiva, lo que podemos concluir de esta información es que las iglesias tienen escasa incidencia en el comportamiento sexual y reproductivo de sus feligreses.

Estamos frente a una verdadera ruptura generacional en torno a las decisiones adoptadas en materia de ritos de paso fundamentales de la población católica mexicana, como son el bautizo-nacimiento y el matrimonio civil-matrimonio religioso (católico) y la definición de éste en el momento en que se responden los cuestionarios del Censo de Población.

#### EL MÍNIMO DE LA PRESENCIA CATÓLICA EN MÉXICO

Para definir esta situación apelaremos nuevamente a la información interna de la Iglesia católica. Como ya se expuso, en el catolicismo la dinámica de los ritos de paso inicia con el bautizo del infante en la fecha más cercana a su nacimiento, ya que, según el dogma, si pasara algo lamentable antes de que éste fuera bautizado, en vez de llegar al "Cielo", a donde llegan los bebés bautizados debido a que no han tenido oportunidad ni raciocinio para pecar, se quedaría en el "limbo" por culpa de sus padres que no lo bautizaron "a tiempo". Aunque en fecha reciente el papa Benedicto XVI cuestionó estos conceptos, muy difíciles de mantenerse en términos teológicos, siguen firmes en sectores de la cultura popular.

La dinámica continúa con la primera comunión, la cual significa de alguna manera la incorporación del niño, ya con cierto grado de conciencia,

a la Iglesia y a sus sacramentos o ritos de paso más avanzados, como la confirmación y el matrimonio religioso. Sin embargo, entre la primera comunión, que se realiza en la segunda infancia, entre los 8 y los 10 años, y los años de la adolescencia, juventud y madurez pueden pasar muchas cosas.

Los datos de la primera comunión y confirmación marcan un más agudo declive de la adscripción al catolicismo que los nacimientos. El siguiente cuadro ilustra esta afirmación.

### Cuadro 3

Año	Total de nacimientos según el INEGI	Bautizos católicos		Primera comunión		Confirmación	
			%		%		%
1980	2 430 384	2 029 449	83.50	No disponible		No disponible	
1990	2 735 312	1 968 962	71.98	1 269 230	46.40	849 328	31.05
2000	2 798 339	2 002 515	71.56	1 182 266	42.25	990.724	35.40
2005	2 567 906	1 921 496	74.85	1 224 353	47.68	1 018 270	39.65
2006	2 505 939	1 921 496	76.43	1 307 442	52.17	1 068 625	42.64
2007	2 655 083	1 864 985	70.24	1 288 653	48.54	1 132 658	42.66
2008	2 636 110	1 942 579	73.69	1 434 779	54.04	1 149 056	43.59

El promedio de primeras comuniones entre 2005 y 2008 es de 50.61 %, esta situación se contrae en el tercer rito de paso de los católicos, es decir, la confirmación, cuyo promedio apenas llega a 42.14 %. Este último rito puede darse en distintos momentos de la vida de una persona, tenemos versiones de personas bautizadas que cuando se casaron les ofrecieron en “paquete” la primera comunión y la confirmación.

Aproximándonos lo más posible a la realidad, podemos afirmar que en sentido estricto sólo alrededor de la mitad de los mexicanos ratifica el “pacto institucional” en su segunda infancia, y si nos remitimos a edades más avanzadas, esta ratificación desciende a 42.14 por ciento.

Si proyectamos estos porcentajes al total de la población censada en 2010, que fue de 112 336 538, podemos señalar que sólo alrededor de 56 853 517 habitantes podrían considerarse como católicos que están en

“comuni3n” con la Iglesia. Podr3amos complementar estos datos incluyendo a las, aproximadamente, 47 338 601 personas que tienen un conjunto de pr3cticas institucionales m3s cercanas a la Iglesia cat3lica y que han realizado la confirmaci3n. 3sta ser3a la cifra m3nima. Sin embargo, no todos los cat3licos practicantes pasan necesariamente por la confirmaci3n. Si promedi3ramos ambas cifras, obtendr3amos un promedio de 52 096 059 de cat3licos en M3xico, es decir, un 46.37 por ciento.

Dicha informaci3n se corrobora con otras fuentes externas, la Encuesta Nacional de la Juventud de 2005 expone que s3lo 40.9 % de los j3venes de entre 25 y 29 a3os se consideran cat3licos practicantes, al margen de lo que esto signifique para los entrevistados. Asimismo, el porcentaje de matrimonios religiosos, confrontados con los que pasaron por el Registro Civil, entre 2005 y 2008, fue de 53.04 %. Cabe se3alar que el casamiento religioso no garantiza que ambos c3nyuges sean muy cat3licos o socialicen a los ni3os en esta propuesta religiosa.

Debemos agregar que las uniones libres se han incrementado de 7 % en el a3o 1990 a 14 % en el 2010. Por ello al porcentaje de matrimonios cat3licos, confrontados con los matrimonios civiles, deber3amos restarle al menos 7 % del incremento en las uniones libres que evidentemente no pasan por una ceremonia cat3lica. Esto dar3a como resultado que s3lo 46 % de las uniones de car3cter matrimonial son bendecidas por una ceremonia cat3lica.

Lo anterior nos llevar3a a concluir que menos de la mitad de los mexicanos podr3an ser considerados cat3licos y que el resto opt3 por suscribirse a alguna de las m3ltiples disidencias religiosas, que van desde los evang3licos, pentecostales, protestantes y cat3licos convertidos al New Age, no creyentes y agn3sticos, hasta las otras propuestas religiosas que se est3n consolidando en la sociedad mexicana. 3cu3ntos mexicanos componen la diversidad de las disidencias religiosas? La respuesta ser3 objeto de otro trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

**Braudel, Ferdinand**

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

**Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred)**

2005 *Primera encuesta nacional sobre discriminación en México*, México, Sedesol/Conapred.

2011 Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis), 2010, México, D. F.

**Masferrer Kan, Elio**

2011 *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, México, Libros de la Araucaria.

**Rationarum Generale Ecclesiae**

*Anuario estadístico de la Iglesia católica (Annuarium Statisticum Ecclesiae)*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice.

**Turner, Víctor**

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI Editores.



# Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana<sup>1</sup>

Hugo José Suárez

Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM

**RESUMEN:** *El artículo parte de la siguiente pregunta: en un contexto de diversificación religiosa, ¿cuáles son los rostros actuales de la religiosidad popular urbana? Para responder a la interrogante se acude a datos —recientemente recogidos en el marco de una investigación mayor— donde los creyentes exponen sus maneras de construir su sentido religioso. Se reproducen extractos de entrevistas que dibujan cuatro agentes de la religiosidad popular: el proactivo, el recreador-consumidor, el semiinstitucional y el paraeclesial. El análisis de los textos busca mostrar la elasticidad de la religiosidad popular y sus nuevas expresiones en un contexto urbano contemporáneo.*

**PALABRAS CLAVE:** *religiosidad popular, religión en México, religiosidades urbanas, religión y ciudad, transformación religiosa.*

**ABSTRACT:** *The article commences with the following question: In a context of religious diversity, what are the current faces of popular urban religiosity? Data are consulted to answer this question – data recently gathered in the framework of a larger research project – in which believers state the ways they build their religious meaning. Extracts from interviews are quoted, that portray four agents of popular religiosity: the pro-active, the re-creator-consumer, the semi-institutional and the para-ecclesiastical. The analysis of the texts endeavors to show the elasticity of popular religiosity and its new expressions in a contemporary urban context.*

**KEYWORDS:** *popular religiosity, religion in Mexico, urban religiosities, religion and the city, religious transformation.*

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, financiado por PAPIIT IN 306909-3 con el nombre *Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco*.



## INTRODUCCIÓN

Varios trabajos que se han concentrado en el fenómeno religioso en México contemporáneo apuntan al proceso de diversificación y transformación que se vive en este ámbito [Fortuny, 1999; INEGI, 2005; De la Torre y Gutiérrez, 2007; Rivera, 2005; Gutiérrez, 2005; Hernández y Rivera, 2009; Masferrer, 2011]. Particularmente los autores parecen coincidir en que estamos atravesando por un proceso de recomposición de los referentes religiosos, siendo los creyentes quienes deben responder a sus necesidades de fe construyendo dispositivos de sentido a partir de diferentes ofertas de lo más variadas, teniendo como telón de fondo la crisis del monopolio de las instituciones religiosas para controlar la mediación con lo sagrado [Parker, 2011; Gutiérrez, 2010; De la Peña, 2004; De la Torre, 2006].

El presente artículo busca indagar sobre una de esas experiencias: la religiosidad popular. Las preguntas que guían la reflexión son: ¿cuáles son los rostros actuales de la religiosidad popular urbana? ¿Cómo los creyentes dan respuesta a sus necesidades religiosas en esta orientación? Para ofrecer una respuesta se presentarán extractos de cuatro entrevistas que son parte de una investigación más amplia llevada a cabo en la colonia El Ajusco, la cual busca indagar las distintas conformaciones religiosas. En ese trabajo, entre el año 2008 y el 2011 se realizaron 70 entrevistas, una encuesta, observación participante, trabajo etnográfico, registro fotográfico y análisis y lectura de múltiples documentos. Existen diversas publicaciones en las que se han difundido los resultados de este amplio estudio [Suárez, 2010, 2011, 2012a, 2012b y 2013]. Por ello, lo que aquí se presenta es una parcela de observación que bien podría ser complementada con la perspectiva analítica global que se expone en los otros documentos.

Siguiendo la teoría del campo religioso y de los agentes que participan en el mismo propuesto por Bourdieu [1971a y 1971b], la selección de las entrevistas responde a que cada una de ellas muestra rasgos de un tipo de agente de religiosidad popular que se diferencia del otro y que, en la interacción con los demás, constituyen un subcampo religioso —que por supuesto pertenece a un campo mayor compuesto por otros tipos de creyentes—. Así, el subcampo de la religiosidad popular en El Ajusco estaría compuesto por cuatro orientaciones principales: en primer término tenemos a Carla,<sup>2</sup> una mujer joven que, viviendo alejada de las estructuras eclesíásticas, atiende en su domicilio —y fuera de él— un altar de la Virgen de Guadalupe y de la Santa

<sup>2</sup> En ningún caso el nombre es el original.

Muerte a la vez. Se trata de lo que podríamos denominar *un agente de religiosidad popular proactivo*, que se caracteriza por la capacidad de innovación y reconstrucción libre de su fe, mezclando lo que considera útil y necesario. El segundo caso es el de Lorena —*agente recreador y consumidor*—, una joven catequista vinculada activamente a su parroquia y que organiza la llegada y tránsito de la imagen de la Virgen peregrina a su casa, encargándose de los múltiples preparativos para la buena acogida en el barrio. Lo interesante es que, a pesar de su vínculo orgánico con la Iglesia, en el orden moral y sexual Lorena reconsidera los mandatos institucionales. La tercera es una entrevista colectiva a devotos de San Luis Rey; se trata de *agentes semiinstitucionales* que, siendo parte de la agrupación de los migrantes michoacanos en la colonia, organizan coordinadamente con la parroquia la fiesta del santo. Como se verá, esta experiencia constituye un puente entre el mundo rural de donde es originaria la imagen y la urbanidad ajusqueña [Suárez, 2012a]. Por último, se reproduce el testimonio de un *agente paraeclesial* dueño de una imagen de la Virgen que hace pasear por distintos domicilios. Como se ha visto en otros trabajos, éste se caracteriza por su capacidad de armar una agenda religiosa propia al margen de la institución [Suárez, 2008].

Se debe señalar que el concepto de religiosidad popular ha sido tratado de distintas maneras, desde las intenciones analítico-pastorales hasta los aportes de la sociología y antropología en sus distintas etapas e intereses.<sup>3</sup> Las distintas perspectivas, sintetizadas teóricamente a partir de la literatura argentina por Martín [2007], han puesto el acento analítico en la tensión entre lo popular y lo institucional (la “religión del pueblo”), en la “respuesta funcional a las situaciones de carencia” o en la “otra lógica” (desarrollada particularmente por el trabajo de Parker [1993]). Lo que se pretende aquí, considerando la intención general en la que se inscribe la investigación anteriormente señalada, es acercarse a la religiosidad popular, como lo señala Martín, “en términos de *prácticas de sacralización*: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo habitado” [Martín, 2007: 77]. Esa perspectiva va de la mano con la postura analítica de Giménez en su temprano —y ahora clásico— texto sobre la *Cultura popular y religión en el Anáhuac*: “nos proponemos analizar la religión popular rural [...] no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de relaciones sociales que le

<sup>3</sup> Un recuento histórico se encuentra, entre otros, en González [2002] y Ameigeiras [2008]. También se pueden ver reflexiones operativas del concepto para el caso mexicano en García [2010].

sirven de base y de contexto” [Giménez, 1978: 19]. Dicho de otra manera, nuestro acercamiento busca poner atención en el sistema de disposiciones simbólicas construidas por creyentes que, administrando distintos repertorios de creencias y construyendo nuevas transacciones en una posición particular en el campo religioso, dan sentido a su vida diaria en el marco de experiencias significativas en su historia personal. En los cuatro relatos que siguen se podrá ver la plasticidad de la religiosidad popular y sus posibilidades de adaptarse a necesidades puntuales de los creyentes. Pero antes de entrar al contenido de los datos revisaremos dos apuntes de orden histórico y de procedimiento.

#### UNA NOTA METODOLÓGICA Y CONTEXTUAL

La construcción de un relato donde el propio locutor es el guionista y actor principal de la historia implica un complejo trabajo de alborotar el armario de los recuerdos y reconstruir un cuadro que, muy probablemente, guarda poca fidelidad con lo que en realidad ocurrió. Trabajar con este tipo de materiales conduce a concentrarse en una escala de observación micro sin perder de vista que el actor está inmerso en un medio y que su experiencia particular dibuja, a la vez, un modelo cultural colectivo. En las entrevistas se debe poner atención al “pasado incorporado de los actores individuales” [Lahire, 2002] que es fruto de su trayectoria y de los lugares que ocupó en el campo social en un determinado estado de dicho campo. Se trata de comprender que en cada momento de su vida el actor reconstruyó —modificó, incorporó, recreó, desechó— su sistema de creencias de acuerdo con las exigencias particulares del campo en el cual participaba. Cada uno de los elementos que lo constituyen tiene una génesis que a través de los relatos se puede ubicar, rastrear, seguir y observar su evolución [Lahire, 2002:19; Suárez, 2003]. Así, una entrevista es un material que bien puede ofrecer pasajes que develan los rostros de las instituciones que inculcan principios de socialización (como la familia, la escuela, la parroquia, el barrio, etc.) o las experiencias puntuales vividas.

En este documento, para la presentación de las entrevistas se transcriben extractos literales seleccionados y organizados que conllevan una interpretación y que se enmarcan en la orientación metodológica que explicamos. Esta *pragmática de la escritura* busca, como diría Bourdieu, “orientar la atención del lector hacia los rasgos sociológicos pertinentes” [1999: 540].

Respecto del lugar de recolección de los materiales, es necesaria una rápida contextualización. La colonia El Ajusco se encuentra al sur de la

Ciudad de México y es considerada como “colonia popular de densidad media en proceso de consolidación”, entendiéndose por ello zonas que “no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación” [Suárez, 2000: 394]. En ella viven más de 30 000 habitantes en una extensión de aproximadamente dos kilómetros cuadrados. Su fundación data de hace 40 años y va de la mano con la migración del interior de la república hacia el Distrito Federal de manera abrupta y desordenada [Ramírez, 2007]. Desde sus inicios surgieron una serie de organizaciones de colonos que buscaron el mejoramiento de sus condiciones de vida [Azuela, 1999]. El terreno donde se construyeron las casas y calles era de lava volcánica, razón por la cual su trabajo fue especialmente difícil, costoso y, por lo tanto, con poca inversión del gobierno. En la actualidad es una colonia dinámica, con actividad de economía informal, pero con carencias económicas, educativas y de recreación [Zermeño, 2005].

En lo que a lo religioso se refiere, el Ajusco se caracteriza por el dinamismo y la diversidad. Existen dos parroquias católicas, dos capillas, dos iglesias protestantes, siete pentecostales, dos bíblicas no evangélicas, dos tiendas de santería, dos cultos a la Santa Muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular. Los domingos ocurren alrededor de 14 misas católicas y 13 celebraciones de otros cultos [Suárez, 2010]. La religiosidad popular está en el corazón de las prácticas religiosas y sociales en la colonia.

Ahora continuaremos con las entrevistas transcritas en sus momentos sociológicamente más importantes, que deben ser leídas como la expresión de un actor inmerso en el contexto que acabamos de señalar.

#### CARLA. LA CONVIVENCIA DE DISTINTAS IMÁGENES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Carla tiene 32 años. Se dedica a atender una pequeña fonda en una calle interna de la colonia El Ajusco. Al lado de la puerta de su local hay una Virgen de Guadalupe pintada y atendida por ella, y en el interior un pequeño altar con una serie de veladoras y ofrendas. Es madre de dos hijos y cría a sus dos sobrinos que quedaron huérfanos de padre y madre. Vive a unas cuadas de su comercio y su esposo vende tortillas a unos cuantos metros.

### *El local y el altar*

Aquí en su tienda tiene un altar con la Virgen de Guadalupe

Ésta es una tienda que acabo de abrir, cuando abrí el negocio quise colgar esta imagen de la Virgen, es lo primero que puse. Yo sé que 'ni una hoja de un árbol se mueve si no es por la voluntad del Creador', por eso le encargué a la virgen que mi negocio vaya bien y lo conseguí. Yo le pongo agua, pan y vino en su altar, eso lo saqué de la película *Marcelino pan y vino*. Por eso para mí nunca debe faltar pan, agua y vino; además le pongo manzanas, porque las manzanas amarillas con miel y canela son buenas para el negocio, para la abundancia, para tener buena cosecha.

¿De dónde viene esa práctica?

Quizás de personas que curan, he visto cómo ellas ponen manzanas en un plato con canela y miel para la buena energía. Eso voy tomando de ellos y digo, si no causo daño a nadie, de algo va a servir, según mi creencia y mi fe. Sé que a Dios no le va a desagradar que le ponga fruta y agua, y a mí me ha funcionado muy bien. Gracias a Dios mi negocio está jalando bien.

### *Experiencia de fe*

¿Alguna vez se ha hecho una limpia o algo así?

Sí, me he hecho limpias con la mano, ramas, huevos, me han leído cartas, y en algunas ocasiones las cosas que han salido en las cartas han sido ciertas. En una ocasión —nunca se me olvida— me leyeron el tarot y me dijeron que unas personas mayores nos iban a ayudar a mí y a mi esposo; teníamos muchos problemas económicos, una mala racha, y nos preguntábamos quién sería que nos iba a ayudar. Entonces apareció una pareja de señores que nos ayudó para poner una tortillería, era una persona que ni conocíamos, pero nos tendió la mano. Entonces supe que lo que dijeron era verdad. Eso pasa, sucede, esas cosas suceden. Yo creo en todo eso, no sé si es bueno o malo, pero no me he sentido mal, siento que sí me ha funcionado.

¿Alguna vez ha asistido a otros cultos?

He ido al culto que hacen a la Santa Muerte. Tengo un altar aquí en mi casa, me gusta, soy creyente. Yo siento que si vivimos y morimos, entonces ella

existe y es mandada por Dios. Como le decía, nada se mueve si no es por Dios, por eso una creencia que tengo en mi vida es la de la Santa Muerte. Tengo un altar con flores y veladoras, y en muchas ocasiones me ha ayudado. Jamás la utilizo para hacer nada malo, porque no hay que hacer lo que no nos gustaría que nos hagan. La uso para que me cuide, me ilumine, le pido mucho cuando las cosas son difíciles y siento que nunca me ha dejado sola.

¿Cómo fue su primer contacto con la Santa Muerte?

Mi prima le rezaba. Yo a los 13 años tuve conocimiento y empecé a creer, hubo un tiempo que le rezaba mucho y otro que me despegué. Luego, cuando fui más grande, volví a retomar la creencia en ella, y ahora trato de tenerle siempre una veladora y flores.

¿Dónde visita a la Santa Muerte?

En Tepito, en la colonia Morelos, ahí va muchísima gente, lleva mariachis y flores, es increíble. Todos llevan sus Santas Muertes enormes. Ahí le hacen rosarios el día dos de cada mes. Últimamente no he ido, pero antes iba unas cinco o seis veces al año. El año pasado fuimos caminando a pagar una manda.

¿Y cómo se relaciona con las otras imágenes que tiene?

En mi altar tengo a la Divina Providencia y a los Niños Dios. Primero está Dios, luego la Virgen de Guadalupe. Los principales son Dios y la Virgen de Guadalupe porque es la madre de todas las creencias. Debe haber respeto para ambos por igual. También están el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que también tienen una veladora.

¿Ha hecho muchas mandas?

El año pasado me nació hacer una manda y me fui caminando hasta la Basílica. Eso me nació, le digo que yo hago las cosas realmente cuando me nace. Entonces me nació ir a la Basílica de Guadalupe y le pedí a la virgen que nos vaya bien en el año. Por eso fui a darle las gracias.

#### LORENA. ENTRE LA INSTITUCIÓN Y LA REINTERPRETACIÓN

Lorena es una mujer casada de 25 años de edad, es madre de dos niñas, una de cinco y otra de dos años. Vive en El Ajusco pero es catequista en una parroquia en la colonia vecina, donde asiste con regularidad a las ceremonias. El día de la entrevista recibía en su casa la imagen de la Virgen de Juquila,

que se iba a quedar tres días con ella, por lo que se ocupó de la cuidadosa recepción, los rezos, el rosario y la fiesta.

### *Relación con la institución*

Tú eres católica, ¿verdad?

Sí. Voy a misa cada ocho días. He sido catequista desde los 14 años de edad, aunque interrumpí un tiempo, cuando tenía 18, para tener a mis hijas; después de esto regresé nuevamente a dar catecismo.

¿Comulgas?

Sí, cada ocho días. Y también me confieso cada ocho días.

¿Has pensado alguna vez en cambiarte de religión?

No, nunca.

¿A qué edad comenzaste a asistir a la iglesia?

Desde que tenía siete años. Iba al catecismo.

¿Has estado siempre vinculada con la iglesia?

Sí. He dado catecismo, y cuando estaba soltera asistía a retiros; ahora ya no puedo.

### *Reinterpretación del orden moral*

¿Cumples todas las prácticas y mandatos que señala el sacerdote?

La mayoría.

¿Estás de acuerdo con las formas de comportarse que aconseja el sacerdote?

¿Haces caso a sus recomendaciones y mandatos?

Sí, casi siempre, aunque algunas veces no estoy de acuerdo con lo que dice. Creo que siempre hay que respetar las decisiones de las personas, a veces incluso a pesar de lo que dice la Iglesia, por ejemplo en lo relacionado con el aborto o con las preferencias sexuales. Personalmente no estoy ni a favor ni en contra del aborto, creo que la mujer sabe de la responsabilidad que ella tiene y que los demás deben respetar su decisión. Yo me pregunto: si no podemos atender bien a un niño enfermo, ¿para qué lo traemos a sufrir al mundo? Quien sufre es el niño, no nosotros. Hay muchas ocasiones en

las que uno, aun siendo católico, no está de acuerdo, por ejemplo en lo del aborto. Se hacen muchos comentarios, pero creo que finalmente la mujer tiene derecho a decidir.

¿Qué piensas de las personas homosexuales? ¿Estás de acuerdo con las aquí en México llamadas "sociedades de convivencia"?

Pienso que en México hay mucha libertad y que dos personas que deciden ser así son libres de hacerlo o no, pero siempre debemos respetar sus decisiones. Pero, desde otro punto de vista surgen algunos problemas, por ejemplo, si mi hija de cinco años me preguntara: "Oye, mamá, ¿por qué se besan algunos hombres?", pues no sabría yo qué decirle o cómo explicarle.

### *Experiencia de fe. Salud, magia y eficacia religiosa*

¿Tienes imágenes religiosas?

Sí. Tengo una Virgen de Guadalupe y un San Judas Tadeo. Les pongo veladoras.

¿Has hecho peregrinaciones alguna vez?

Sí, a Chalma y a la Basílica de Guadalupe.

¿Cuándo te nació la fe?

Cuando tuve un problema con la salud de mi hija. Después de que dejé de dar catecismo me olvidé de Dios y, como muchos mexicanos, me acordé de Él hasta que lo necesité. Yo me preguntaba: "¿Por qué me sucede esto a mí? ¿Por qué me pasan estas cosas a mí?" Pero pienso que si Dios nos manda las cosas es por algo, porque así lo quiere. Mi hija enfermó gravemente. Me decían que ella no iba a llegar ni a los dos años de edad. En la última ocasión que se puso mal necesitábamos una ambulancia para trasladarla, pero no la conseguíamos. En ese momento yo me dirigí a Dios y le dije: "Si te la vas a llevar, ya llévatela, pero no la hagas sufrir, pero si me la vas a dejar, déjamelas; si te la vas a llevar, pues ¡adelante!, pero ¿por qué —le preguntaba a Dios—, si tienes muchos angelitos?, ¡yo nada más tengo dos! Pero que sea lo que tú quieras". Finalmente conseguimos una ambulancia, pero cuando nos llevaban en ella me decía el médico que mi hija ya no iba a llegar al otro hospital (al Centro Médico de Coyoacán), que lo que ya habían hecho era todo lo que podían hacer por ella. Cuando llegamos me metí a la sala de urgencias con ella, y la niña, aun con oxígeno, me decía: "Mamá Lorena". Como



a las tres de la mañana me informaron que continuaba grave, y como a las 11 de la mañana me permitieron pasar a verla; allí me dijeron que seguía delicada y que en cualquier momento podía tener un paro respiratorio. Me pareció muy cruel la manera en que el médico me dio esta noticia, y yo me sentí muy mal. Mi hermana me apoyó. Ella me aconsejó que lleváramos a mi hija con una señora. Ella me pidió dos docenas de rosas blancas. No teníamos dinero ni para el transporte, pero finalmente llegamos a la casa de la señora. Después de que comenzamos a rezar ella se puso a limpiar a mi hija. No sé qué sucedió en realidad —pienso que tenemos como un sexto sentido—, pero a mí la Virgencita del Tepeyac me habló por medio de esa señora. En otra ocasión a mi otra hija le iban a realizar una cirugía porque es invidente, y también la llevé con la señora; las llevé a las dos y ella empezó a limpiarlas. Entonces, con otra voz que no era la suya, la señora me dijo: “Mujer, ¿tú qué me vas a dar a cambio de tus hijas?, ¿qué me prometes?” Yo no sabía qué contestarle. Y siguió: “¿Ves a esas dos niñas? A esas dos niñas yo les voy a asignar un ángel, pero tú, mujer, quiero que me digas qué prometes a cambio de que tus hijas estén bien”. Y yo respondí: “Madrecita, yo te prometo cuidarlas, ver por ellas y sacarlas adelante todos los días de mi vida; yo te prometo eso”. Y ella me contestó: “Muy bien, mujer. Cuida de ellas. Yo sé que son niñas de salud muy delicada, pero cuídalas como si cuidarlas a las niñas de tus ojos; cuídalas, eso es lo que quiero que me prometas”. Después la señora se sentó en el sillón. Había hablado con otra voz. Mi hija había ido muy triste a la casa de la señora, ni se podía poner de pie, pero a los cinco minutos después de esto empezó a correr y a reír. Yo me quedé muy sorprendida y no sabía cómo había sido posible. Mi hija ni siquiera se paraba, y cuando lo podía hacer se sofocaba porque padecía de asma. Pero ahora corría y hasta gritaba. Yo pienso que Dios es muy grande y que Él nos pone pruebas para ver qué tanta fe tenemos.

SAN LUIS REY. EL ECO DE LO RURAL EN LA RELIGIOSIDAD URBANA

La siguiente es una entrevista colectiva realizada a un grupo de seis mujeres amas de casa, todas de aproximadamente 50 años, devotas de San Luis Rey. Se llevó a cabo en un momento en el que la imagen del santo fue trasladada de un domicilio a otro, por lo que no sólo participó la señora Josefina (responsable de la comunidad michoacana en El Ajusto y del cuidado, organización y animación del festejo) sino también las personas que recibieron a San Luis en su domicilio. Como se verá, el culto a San Luis Rey es originario de Nahuatzin, Michoacán, y algunas de las personas que par-

ticipan en su devoción actual —de las cuales algunas intervienen en la entrevista— son originarias de ese estado, pero también hay personas que son oriundas del Distrito Federal o de otras entidades que viven en la colonia.

### *Historia y funcionamiento del culto*

¿Desde cuándo celebran la fiesta de San Luis Rey?

Señora Josefina: La imagen cumplió, en marzo, 21 años de estar en la colonia El Ajusco. En un principio el párroco vio que las personas que veníamos de Michoacán le teníamos mucha devoción, que lo considerábamos el patrón de nuestro pueblo, y le solicitó a un señor y a mi mamá que organizaran una colecta para mandar a hacer una imagen similar a la de nuestro pueblo. Así, las personas que no pudieran asistir a la fiesta a Nahuatzin, Mich., que se celebra del 24 al 31 de agosto, podrían celebrar la fiesta aquí. En un inicio, como la imagen no era tan conocida, sólo se hacía un novenario, pero poco a poco se fue dando a conocer y se ha incrementado la fe que la gente le tiene a la imagen. Actualmente las visitas se hacen a partir del 1° de marzo hasta el día de su fiesta, que es el tercer fin de semana de agosto.

¿Y qué pasa con la imagen desde marzo hasta agosto?

Señora Josefina: Desde el 1° de marzo hasta el tercer domingo de agosto la imagen está pasando de casa en casa.

### *Eficacia y milagros del santo*

¿Qué es lo que ha hecho San Luis Rey por ustedes?

Señora María: Pues ha hecho muchas cosas: la misma fe que uno tiene. Uno le pide y poco a poco él se lo va concediendo. Por ejemplo, a mí me duelen mucho las rodillas; yo le he pedido que me ayude y que me deje andar con él, que aminore mi dolor. Yo trabajo todo el día y me siento muy mal en la tarde antes de visitar a San Luis, pero después de estar con él ya me siento bien, a veces hasta me puedo regresar a mi casa caminando y llego sintiéndome bien; éste es el milagro que le pido, y además le pido por mi familia, por la unión de todos mis hermanos. Cuando se acaba la fiesta y uno no lo ve sino hasta el siguiente año, uno lo extraña.

Señora Manuela: Hay historias que le han sucedido a varias personas, por ejemplo, en Santo Domingo una señora quería dar limosna, pero no la

dio y se fue a su casa; al día siguiente llegó muy arrepentida e intentó dar la limosna, pero al echar la moneda ésta se salía del canasto, como si fuera rechazada por él. Era muy difícil que una moneda se saliera del canasto, y la señora la había colocado con cuidado agachándose para echarla. Ella pensó que había sido castigada por no haber dado la limosna el día anterior. Un día después llegó con flores y pidió perdón.

Señora Magdalena: Yo no he recibido a San Luis porque mi casa es una tienda de abarrotes. Pero yo estoy muy agradecida con él porque me ha sacado de muchos problemas. Mi esposo me dejó hace como 30 años con tres hijas: una de un mes de nacida, otra de dos años y otra de tres años. Entonces yo casi no asistía a misa, aunque quisiera, porque casi no tenía tiempo. Pero cuando iba a Michoacán, como allá tenemos al Patrón, cada año le regalaba flores y le daba limosna, porque me ha ayudado siempre y hasta ahora. Yo le pedía mucho; creo que ya hasta lo tenía hartado. En el último año que fui a la fiesta, cuando comenzaban a salir, le dije: "San Luis, yo ya no voy a pedirte nada, no me concedas ya nada. Hay mucha gente que quiere conocerte, que quiere pedirte milagros; yo ya le voy a dejar el lugar a otra persona, para que ella te pida y así te vaya conociendo más gente, te vaya siguiendo cada vez más gente. Si ya no me quieres hacer ningún favor porque ya me has hecho muchos, ya dejo mi lugar a alguien más, pero concédeles lo que ellos te pidan para que no sea poca sino mucha gente la que te siga". Tengo dos años que no voy a la fiesta, pero, primeramente Dios, voy a ir.

Señora Cristina: Pienso que él escoge en qué casa quedarse: si una persona lo pide pero no alcanza fecha, es porque él no quería entrar todavía a su casa. Una señora nos platicaba que en una ocasión, en Santo Domingo, en una casa nadie quiso levantarse y bailarle a la imagen; cuando se la llevaron de allí la sintieron muy pesada: cuatro personas no podían llevarla, se les iba de lado. Tardaron mucho en llegar a otra casa porque casi se caía la imagen, y las personas que la cargaban se preguntaban: "¿Por qué, si nunca nos había pasado esto a cuatro personas juntas?" Muchas personas dicen que la imagen de San Luis Rey no pesa, y que en una ocasión hasta un solo niño la cargó y la metió a la casa. Cuando al fin llegaron, la señora de la casa de donde habían salido, al ver que la imagen estaba muy pesada y que hasta sudaba, le pidió que los perdonara a todos porque nadie le había querido bailar. A veces se ve a la imagen chapeada, triste o pálida. Yo pienso que San Luis Rey sabe cuándo entrar a los hogares a dejar sus bendiciones; quizás cuando lo necesitamos.

## JOSÉ. EL DUEÑO DE LA VIRGEN

Contacto a José porque un sacerdote me informa que la Virgen de Juquila está transitando por los domicilios de la colonia El Ajusco. Cuando llego a la casa que alberga la virgen puedo establecer conversación con su dueño y agendamos una cita para la entrevista. Él no vive en la colonia pero la imagen la Virgen de Juquila que posee transita por ella y por otras más varios meses del año. José tiene 43 años, es padre de familia y comerciante. Tuvo una vida con algunas complicaciones, pasó por la cárcel y luego se restableció. Su fe en la virgen desempeñó un rol fundamental.

### *La devoción a la Virgen de Juquila*

¿Cómo surgió su devoción a la Virgen de Juquila?

Pienso que la fe nos la inculcan nuestros padres desde muy pequeños. Por falta de recursos económicos yo tuve que dejar a mis padres desde muy temprana edad. Desde muy pequeño tuve que trabajar para ganarme la vida; el trabajo era duro. No tengo estudios. Pero mi devoción por la Virgen de Juquila comenzó hace 18 años, cuando a los 25 años de edad fui por primera vez a Juquila. Este viaje fue por mera aventura, pero allí me di cuenta del sufrimiento de la gente que peregrinaba: sed, ampulas, rozaduras, hambre, calor, frío, aguaceros. El siguiente año también fui a Juquila por placer. Yo me unía a los peregrinos que salían de Puebla. Veía cómo casi todos los peregrinos, unos 200, iban con devoción y ofrecían sus sufrimientos a la virgen. Después de esto cambió mi intención: comencé a ir con la misma fe con la que todos iban.

Comencé a participar en las peregrinaciones y yo siempre llegaba antes que los demás, era joven y fuerte, y cada vez sentía más fe y devoción por la virgen. Ya para el quinto año consecutivo yo era muy conocido entre los peregrinos; quienes no conocían el camino recurrían a mí para preguntar en dónde podían comer o descansar, o cómo evitar los caminos húmedos o lodosos. Yo comencé, de corazón, a dar indicaciones y a organizar el uso de los lugares de los vehículos de los que disponíamos para el descanso de las personas. Conforme siguieron pasando los años, sentía cómo se incrementaba mi fe y mi devoción.

El decimoprimer año tres personas (una del estado de Puebla, una de Ciudad Netzahualcóyotl, estado de México, y yo) nos animamos a comenzar la peregrinación hacia Juquila desde aquí, de la Ciudad de México. Al siguiente año se sumaron dos personas más. En ese entonces, hace siete u

ocho años, yo aún me sentía con mucha fuerza y energía. Después, hacia el tercer año, mis compañeros peregrinos dejaron de participar en la peregrinación y yo me fui solo. En el camino pasé por Veracruz, y allí invité a un compadre y a unos amigos para que me acompañaran a la peregrinación y aceptaron. Compré una estatua de la Virgen en Juquila, Oaxaca, y la traje al hogar. Desde entonces se organiza una peregrinación anual hacia Juquila, que parte el 2 de noviembre de mi casa y vuelve el día 23 de noviembre. En la peregrinación nos llevamos a la virgen sobre una camioneta en su casita, una capillita que está siempre iluminada con una pequeña planta generadora de energía eléctrica. Nadie más ha llevado y traído a la virgen tantas veces como nosotros. También se realiza una fiesta en honor a la virgen el 8 de diciembre, con misa y comida en la calle para toda la gente. La virgen que está en mi casa también peregrina y visita a otras casas, a las más humildes, en donde la gente la solicita porque tiene mucha fe.

### *El funcionamiento operativo*

¿Y cómo le hacen las personas que quieren llevar a la Virgen de Juquila a sus casas?, ¿deben contactarlo a usted? ¿Y usted cómo organiza las visitas?

Las personas vienen conmigo y hablamos, les pido que designen a un/a encargado (a) de la comunidad o de la colonia, alguien que sea muy responsable y en quien yo pueda confiar, porque la virgen no es nada más un bulto que se puede dejar abandonado en un lugar y ya, y su visita a las casas tampoco es un juego. Para nosotros la Virgen de Juquila es algo muy sagrado. Así, cada vez que se va, por ejemplo, un mes con una familia, es para que puedan visitarla todas las personas de la calle o de la colonia, pero siempre hay un encargado (a).

Esa persona, además de organizar a qué casas va a ir la virgen y cuándo lo va a hacer, organiza también los rezos y los rosarios, y siempre acompaña a la virgen en su peregrinar. Cuando la virgen está de visita en alguna colonia, yo, aunque sea el dueño de la virgen, ya no puedo decidir, porque la persona encargada es otra; me convierto en un peregrino más que va a rezarle cuando puede. Mi responsabilidad se reanuda cuando la persona encargada, al terminar el tiempo acordado, me devuelve a la virgen. Después vienen otras personas y me piden nuevamente a la virgen, y yo hablo con ellas y les pido que nombren a una persona encargada...

¿La Virgen de Juquila ha hecho algo por las personas que vienen a visitarla?

Sí, la Virgen de Juquila ha curado a mucha gente. De hecho varias personas vienen a pedir a la virgen para llevarla a sus casas porque tienen a algún familiar enfermo. En una ocasión vino una familia que tenía a un muchacho hospitalizado. Yo conocía desde hace tiempo a ese muchacho, desde que trabajábamos en el tianguis. Un día 10 de mayo, mientras él estaba hospitalizado, falleció su papá. Yo llevé a la virgen a su casa, que estaba en un pequeño pueblo, y organizamos una misa y una fiestecita. Ese mismo día mi amigo salió del hospital. Fue un milagro, el cual agradecemos de todo corazón.

#### CONCLUSIONES

Las entrevistas revelan aspectos particulares de cada uno de los tipos de agentes de religiosidad popular que se ha señalado al principio. El relato de Carla —*agente proactivo*— muestra una devoción popular marcada por un vínculo esporádico, pero sostenido, con la institución que se basa en la participación eventual en ceremonias, o en la necesidad de la presencia del sacerdote —de quienes globalmente desconfía— en su local para bendecir a la virgen. Su adscripción católica —en la ambigüedad que ella misma configura— es contundente: “Crecí en esta religión y en ésta me pienso morir”. Reconstruye el contenido moral a partir de máximas generales (“tratar bien al prójimo”) y toma postura personal respecto de temas críticos, como el aborto. Su práctica de oración es sostenida y recoge lo aprendido en la infancia; la devoción cotidiana la alimenta a partir de referentes de uso e interpretación libre aprendidos en distintos contextos, como poner pan y agua en su altar. A la vez tiene una práctica barrial intensa, desde la participación en su propia puerta y altar público, hasta la recepción de otras imágenes. Uno de los elementos que resalta es el hecho de que acudió en distintos momentos a otras formas de religiosidad, desde la lectura de la suerte en las cartas hasta limpias indígenas. Pero lo que más destaca es su relación sostenida con el culto a la Santa Muerte, a la que considera parte de las imágenes sagradas, le tiene un altar y ha participado en celebraciones colectivas. Su contacto con esta devoción tiene larga data (desde los 13 años) y nunca ha encontrado contradicción entre sus imágenes propiamente católicas y la Santa Muerte, por el contrario, a todas les reza sin olvidar la jerarquía religiosa.

Por su parte, Lorena —*agente recreador y consumidor*— se muestra muy integrada a las exigencias formales del catolicismo —va a misa regularmente, es catequista, cumple con los sacramentos— y a la vez se suma a las expresiones de la religiosidad popular. Su experiencia de fe a partir del problema de salud de su hija la hace confrontarse primero con la medicina oficial que le resuelve a medias la situación, pero sobre todo con un chamán que encarna a la virgen y cura a su hija. La experiencia de sentir la encarnación de la virgen en la curandera —*que cambia de voz*— es fundamental; a partir de ese momento se restablece un vínculo con lo sagrado, que se alimenta tanto de las formas más tradicionales, por ejemplo un altar y veladoras en casa, como de los sueños, en donde se le aparece. La contundencia de las palabras “tenemos muchísima devoción porque nosotros lo vivimos, nosotros lo vimos” refuerzan la experiencia como mecanismo de comprobación de las creencias. También resulta interesante que, a pesar de su integración militante al catolicismo, en los temas de moral sexual, como el aborto o el matrimonio entre homosexuales, Lorena acude a un argumento de individuación, poniendo a la “conciencia” de cada quien como la que debe determinar el camino a seguir, más allá de los preceptos institucionales o de los consejos del sacerdote y, al mismo tiempo que tiene un vínculo sostenido y regular con la institución, es capaz de reinterpretar a su gusto las recomendaciones oficiales. A la vez muestra una operación semántica compleja (que se repite en distintos relatos), ya que frente a la pregunta “eres buena católica” responde “no sé”. En su argumentación muestra que cumple con las exigencias básicas —cumple los 10 mandamientos, va a misa, da catecismo—, pero todavía percibe que no está lo suficientemente cerca de Dios y cree que le falta información de la doctrina católica. Por eso no puede responder afirmativamente que es buena católica, pero sí cree que es “buena creyente”, creando la dicotomía “buena católica” (donde no está ella) en comparación con “buena creyente”. Ella es “buena creyente” —a pesar de que cumple con todo lo que debiera— y eso le resuelve su forma de vivir la fe.

La entrevista a las devotas de San Luis Rey muestra un tipo de *agente semiinstitucional*. Se trata de una imagen que, si bien pertenece a la Capilla de la Anunciación y permanece una parte del año en ella, su custodia está bajo responsabilidad de los vecinos michoacanos que, liderados por la señora Josefina, se encargan de alimentar la fiesta y organizar las peregrinaciones en distintos momentos. Como se puede observar en los relatos, la imagen proviene de un origen rural y carga todavía parte de esa herencia. Así, el fragmento en el cual se narra que el santo se hizo de pronto tan pesado que no fue posible alzarlo, es propio del imaginario rural donde las imágenes

manifiestan su voluntad —por ejemplo de ir o no ir a un pueblo, o de marcar territorios de devoción a través de ese mecanismo—. Pero a la vez, la devoción que se le expresa responde a necesidades muy urbanas, propias de una colonia popular, como los milagros de salud o las peticiones de ascenso económico o estabilidad familiar.

Por otro lado, San Luis es una suerte de puente entre lo rural y lo urbano. Los devotos que son originarios de Nahuatzin mantienen y reavivan, gracias a esta fiesta, una relación estable con su lugar de origen, realimentando los lazos simbólicos y familiares en la celebración anual. Los fieles que no tienen un vínculo con el pueblo de origen alimentan su fe por otras motivaciones, pero se encuentran en la fiesta con los demás.

Las devotas de San Luis mantienen una relación diferenciada con la institución, algunas participan regularmente de la eucaristía y otras lo hacen con menor frecuencia. Sus orientaciones teológicas son de distinto orden, mientras que una persona subraya que el territorio sagrado por excelencia es la parroquia (que es donde está Dios), otra sugiere que Dios está en todas partes y que no es necesario verlo en el templo. No falta quien considera que la fe hay que demostrarla con los hechos y la solidaridad hacia los más necesitados, lo que representaría una tercera perspectiva que permite una convivencia de diferentes orientaciones.

En el caso de José —*agente paraeclesial*— encontramos un modelo autónomo de relación con la imagen [Suárez, 2008]. Se trata de una empresa unipersonal de salvación cuyo principal capital es la posesión de la imagen; la agenda, el ritmo y el contenido depende estrictamente de su dueño. De hecho, él se siente un “llamado”, la virgen se comunicó con él a través de sueños y lo escogió para que realice su tarea. Su relación con la institución católica es limitada, tanto en las prácticas personales —como asistencia a sacramentos— como en cuanto a la participación de un agente oficial —un sacerdote— en algún momento de la peregrinación de *su* virgen. Su perspectiva teológica apunta a una dinámica del sufrimiento y la redención. La peregrinación cumple la función de salvar los pecados y, a través del cansancio físico, lograr un nuevo equilibrio y contacto con la divinidad. De ahí se deriva la rigidez moral y el respeto estricto a las normas que él mismo construye para quienes deseen participar en el viaje.

En las distintas experiencias que aquí hemos visto se pueden observar dos patrones comunes: la distancia con las estructuras eclesiales —o un proceso de negociación que delimita las fronteras de su participación— y la eficacia de la devoción en la vida diaria que permite resolver inquietudes y problemas personales (desde la salud hasta las relaciones afectivas), haciendo jugar en ello múltiples formas del imaginario rural (sueños, apa-



riciones, cambio de peso de la imagen, etc.). A la vez se observan nuevas formas de transacción en el ámbito de la religiosidad popular que trascienden los casos empíricos y permiten una abstracción mayor para explicar fenómenos en distintos lugares del país. Si retomamos el marco conceptual bourdieuniano, podemos afirmar que las disposiciones o *habitus* individuales que hoy se ponen en juego son transacciones estructurales de sentido donde “los trazos simbólicos potencialmente disponibles son reapropiados en una composición parcialmente nueva” [Remy, 1990: 131]. La recomposición en el *habitus religioso flexible* en el ámbito de la religiosidad popular es el resultado tanto de las búsquedas de sentido personales y de la estructura precedente, como de la disponibilidad de opciones de la oferta cultural de las que dispone el individuo. Se trata del trabajo que los sujetos realizan consigo mismos, “renegociando sus interiorizaciones de sentido y reconfigurándolas de acuerdo con las provocaciones [que] resultan de sus experiencias de existencia” [Hiernaux, 2005: 328].

Es por eso que la articulación de las herencias de expresiones religiosas rurales —como San Luis Rey o las manifestaciones mágico-curativas de la virgen— conviven y se recomponen con elementos que se originan en la cultura urbana contemporánea. De acuerdo con nuestros datos, la religiosidad popular estaría en un proceso de readecuación y reinención, buscando como siempre dar respuesta concreta, operativa y eficiente a las necesidades de sus creyentes. Ése sería uno de los rostros que reafirman la elasticidad de esta orientación religiosa de larga data en nuestro país.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Ameigeiras, Aldo Rubén**

2008 *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional y Universidad Nacional de General Sarmiento.

##### **Azuela, Antonio**

1999 *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*, México, El Colegio de México.

##### **Bourdieu, Pierre**

1971a “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, núm. 1.

1971b “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, núm. XII, pp. 295-334.

1999 *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

**De la Peña, Guillermo**

2004 "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones*, vol. 25, núm. 100.

**De la Torre, Renée**

1999 "El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses", en Patricia Fortuny (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, Guadalajara, CIESAS/Conaculta/INAH, pp. 101-131.

2002 "Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización", en De la Peña y Vázquez (coord.), *La antropología sociocultural en el México del milenio*, México, Fondo de Cultura Económica.

2006 *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, Fondo de Cultura Económica/CIESAS.

**De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez** (coords.)

2007 *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950 – 2000)*, México, CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Conacyt.

**Fortuny Loret de Mola, Patricia**

2003 "Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa", en Hernández y Juárez (eds.), *Religión y cultura*, México, El Colegio de Michoacán/Conacyt.

**Fortuny Loret de Mola, Patricia** (coord.)

1999 *Creencias y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS/Conaculta/INAH.

**García, Roberto**

2010 *Religión en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo*, tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Giménez, Gilberto**

1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecu-ménicos.

**González, José Luis**

2002 *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, México, Da-bar.

**Gutiérrez, Cristina, Renée de la Torre y Cintia Castro** (coords.)

2011 *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*, México, El Colegio de Jalisco/CIESAS.

**Gutiérrez, Daniel**

2005 "Multirreligiosidad en la Ciudad de México", *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. 5, núm. 5.

2010 "De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción", en Daniel Gutiérrez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense.

**Gutiérrez, Daniel** (coord.)

2010 *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense.

**Hernández, Alberto, y Carolina Rivera** (coords.)

2009 *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán.

**Hiernaux, Jean Pierre**

2005 "Bricolages religieux ou transactions symboliques", *Social Compass*, vol. 52, núm. 3.

**Lahire, Bernard**

2002 *Portraits Sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, París, Armand Colin.

**Martín, Eloísa**

2007 "Aportes al concepto de 'religiosidad popular'", en Carozzi y Ceriani (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur y Biblos.

**Masferrer, Elio**

2011 *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, México, Libros de la Araucaria.

**Odgers, Olga** (coord.)

2011 *Pluralización religiosa de América Latina*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS.

**Parker G., Cristián**

1993 *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.

2011 "Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad", en Antonio Higuera (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes/RIFREM.

**Ramírez Kuri, Patricia**

2007 "Espacio local y diferenciación social en la ciudad de México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, núm. 4, octubre-diciembre, UNAM, pp. 641-682.

**Remy, Jean**

1990 "L'analyse structurale et la symbolique sociale", en *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Bruselas, Facultés Universitaires Saint-Louis.

**Suárez, Alejandro**

2000 "La situación habitacional", en Gustavo Garza (coord.), *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, México, Gobierno del Distrito Federal/El Colegio de México.

**Suárez, Hugo José**

2003 *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, La Paz, Muela del Diablo.

2008 "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes paraeclesiales", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 142, abril-junio.

2010 "El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México D.F.)", *Revista Estudios Sociales Nueva Época*, núm. 7.

- 2011 “Un catolicismo estratégico”, en Antonio Higuera (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes/RIFREM.
- 2012a *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*, México, IIS-UNAM, Quinta Chilla.
- 2012b “Fe y generación. Análisis de una encuesta sobre prácticas y creencias religiosas”, *Alteridades*, núm. 45.
- 2013 “Compromiso y fe. Reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la colonia El Ajusco”, en Hugo José Suárez, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga (coords.), *La sociedad de la incertidumbre*, México, IIS-UNAM.
- Zermeño, Sergio**
- 2005 *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, México, Océano.



# Antropólogos y creyentes

Felipe R. Vázquez Palacios

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores  
en Antropología Social-Golfo

**RESUMEN:** *El presente ensayo ofrece una discusión y reflexión metodológica sobre la forma en que los científicos sociales analizan las creencias religiosas, independientemente de si son o no creyentes. Para ello se hace una revisión crítica de los principales autores que han influido fuertemente en los análisis antropológicos de la religión contemporánea. La intención es abrir la posibilidad de una discusión más profunda que nos permita redefinir nuestra posición como científicos sociales ante las creencias y prácticas religiosas del “otro”, todo con la finalidad de comprender con mayor profundidad la interioridad humana.*

**PALABRAS CLAVE:** *creencias religiosas, el “otro”, antropólogos.*

**ABSTRACT:** *This essay provides a methodological discussion and reflection on the way social scientists analyze religious beliefs, regardless of whether or not they themselves are believers. Therefore, a critical review is made of the leading authors, who have had a strong influence on anthropological analyses of contemporary religion. The intention is to open up the possibility of a deeper discussion, that would allow us to redefine our position as social scientists in relation to the beliefs and religious practices of the “other,” all of which are intended to gain a deeper comprehension of the inner human.*

**KEYWORDS:** *religious beliefs, the “other,” anthropologists.*

## INTRODUCCIÓN

Es común que, como antropólogos, cuando analizamos las creencias tanto de las minorías como de las mayorías sociales, tratemos de englobar la percepción, idea o creencia que en general tiene un grupo específico sobre la divinidad a través de ciertas manifestaciones, como los ritos, las danzas rituales, la forma de los cultos, etc., con los cuales los individuos y los gru-

pos agradecen, desde su creencia, los favores divinos. Como investigadores reconocemos los valores, actitudes e ideas con las cuales los seres humanos se proporcionan una base que trasciende el aquí y el ahora de la experiencia cotidiana y que da sentido a la vida, así como sus respuestas a las preguntas concernientes al destino.<sup>1</sup> Sin embargo, la diversidad de creencias que han surgido con el paso del tiempo ponen muchas veces en tela de juicio la propia creencia.<sup>2</sup> Rudolf Otto [2001] ya advertía que la creencia en lo sagrado era afectada por el racionalismo, restringiendo la idea de lo santo a aquellos aspectos de Dios que podían conceptualizarse y expresarse en términos intelectuales. Señalaba también que Occidente tendía a confundir la idea original de lo santo con las concepciones éticas y a ver lo santo como algo que de alguna forma sería sinónimo de lo completamente bueno o bien absoluto. Lo santo, para Otto, es algo que está más allá de las concepciones racionales y éticas.<sup>3</sup> Tal vez por ello la antropología, como disciplina que surge con la modernidad y la secularización, ha tendido a darle la vuelta a lo específicamente “religioso” de las creencias, abstrayéndolas de fenómenos simbólicos y sociales.<sup>4</sup> Y es en este contexto que aflora la pregunta: ¿cuál es el papel que desempeña el antropólogo frente a las creencias religiosas?

#### EL ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE LAS CREENCIAS

Como antropólogo he observado que cuando la creencia del creyente es puesta en duda, éste intenta inmediatamente buscar en otra parte ese núcleo de formulaciones que le dan seguridad y sentido a su existencia. En la búsqueda de lo sagrado aparece el “otro” en esa “alteridad perturbadora e inaccesible”, como dice De Certeau [2006].

Hoy en día aparecen nuevas prácticas religiosas que los creyentes y las Iglesias adaptan y adoptan con la finalidad de no perder la garantía social y

<sup>1</sup> Según Weber, las creencias religiosas representan la elaboración de diferentes soluciones integradas racionalmente que se dan a problemas derivados de los hechos básicos de la condición humana: contingencia, impotencia y escasez.

<sup>2</sup> Heidegger [1993] planteaba que ya no somos no creyentes porque Dios, en cuanto Dios, haya perdido su credibilidad ante nosotros, sino porque nosotros mismos hemos abandonado la posibilidad de creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios.

<sup>3</sup> Lo único que nos es dado es creer que creemos. O, de modo más dramático y vertiginoso, “creer a pesar de la creencia de que no se cree”.

<sup>4</sup> Hay que tener en cuenta que adentrarse en el análisis de las creencias religiosas implica entrar en el terreno de lo sensible e incomprensible, pero que muchas de las veces estas creencias aparecen como el único referente de verdad que el ser humano posee.

cultural que tienen como agentes y los espacios de “sacramentalidad” que se les han conferido. Es en este proceso donde el quehacer antropológico, en cuanto pensamiento del “otro”, observa que las creencias se viven socialmente, dialogando con el “otro” (donde por cierto el antropólogo no está excluido), y donde no es sólo decir que todo está bien o todo está mal, sino ver en una perspectiva crítica tanto la creencia del “otro” como la propia.

En este sentido, como antropólogos creemos lo que la gente nos dice que cree. Es decir, creemos lo que oímos aunque carezcamos de certeza porque confiamos en el informante. ¿Cuántas veces hemos visto en nuestros informantes que la creencia es el único referente de verdad que poseen?,<sup>5</sup> especialmente en un mundo secular donde es cada vez más difícil confiar debido a que estamos ante una diversidad de creencias y de conceptos de Dios<sup>6</sup> que carecen de acuerdos.<sup>7</sup> Lo anterior ha provocado confusión y pobreza en la conceptualización y análisis de lo religioso, especialmente cuando, como analistas sociales, exigimos verdades objetivas garantizadas por un método científico tradicional donde impera la razón.

Es útil señalar que las principales creencias y concepciones sobre Dios se han vertido especialmente después del giro antropológico que comenzó en el siglo XIX. Éstas aparecen bajo formas variadas, tales como aquello que colmaba y apaciguaba los anhelos y los miedos más profundos del ser humano. Por ejemplo, Descartes, Pascal, Hegel, Feuerbach, Heidegger y Kant, por mencionar sólo algunos, aportaron concepciones alrededor de la idea

<sup>5</sup> Pouillon [1982] muestra las diferentes connotaciones de las que goza el verbo *croire* en el idioma francés. Explica que la naturaleza gramatical del verbo creer es tal que tenemos una polisemia del término, la cual se presta para equívocos. Pouillon identifica tres usos que pueden ser traducidos como “confiar/creer en” [*croire à*], “creer que” [*croire que*] y “creer en” [*croire en*]. De aquí resultan dos ambigüedades: por un lado, el creer se presenta como un modo de aprehensión distinto e incluso opuesto a la percepción y al conocimiento empírico. Pouillon sostiene que al afirmar que “creemos” introducimos una sombra de duda en la declaración. Afirmar que se cree no es lo mismo que afirmar que se sabe. Decir que se cree en Dios es muy distinto a decir que se sabe que Dios existe. Por otro lado, encontramos la ambigüedad producto de la coexistencia de dos sentidos distintos y no siempre compatibles: *croire* como representación o enunciación de un sistema de creencia y *croire* como confianza o crédito. Esta última acepción se basa en la convicción de que “la entidad a la que se otorga *croiance* la retorna bajo la forma de ayuda o protección”.

<sup>6</sup> Hitler, Obama y Bin Laden tuvieron sus propios y diferentes dioses, muy distintos al Dios de los profetas bíblicos.

<sup>7</sup> Por ejemplo, la idea de Dios es como todos los indefinibles, amor, odio, felicidad y todos los valores. Y si a lo anterior agregamos que en México y en toda Latinoamérica existen pocos lugares de reflexión teológica, nos daremos cuenta de la muy poca reflexión que se ha hecho al respecto.



de Dios con la finalidad de llegar a desarrollar categorías e introducirlas en su interpretación del mundo. Bajo esta perspectiva, Häring [2009] observó que en las corrientes de pensamiento hay el consenso de que sabemos muy poco de Dios como para formular una idea coherente. Dios es y permanecerá siendo un misterio que abarca toda nuestra existencia. Carecemos de los conceptos adecuados para poder hablar de “Dios” y de nuestra experiencia de Dios de forma clara, lo cual se debe a que en la sociedad Dios se muestra, a lo sumo, como una “condición de posibilidad” de la propia experiencia, que se expresa a través de símbolos muy variados. Las discusiones sobre Dios están entremezcladas con anhelos y miedos.

El análisis antropológico presenta diversas posturas con respecto a cómo los científicos sociales han abordado las creencias. Edward Tylor, por ejemplo, quien provenía de una familia de cuáqueros y que ejerció una fuerte influencia entre los etnólogos, consideraba que las creencias debían ser explicadas de manera natural y funcional dentro del mismo contexto sociocultural analizado, relacionando todos sus aspectos teológicos y rituales ceremoniales mediante teorías de causación psicológica o sociológica. [Tylor, 1974]. Para Tylor el alma era clave para trazar un esquema evolutivo de las creencias religiosas, desde el animismo elemental hasta llegar al monoteísmo propio de la religión occidental.<sup>8</sup> Es significativo observar que Tylor negó la existencia de dioses supremos entre pueblos primitivos, suponiendo que conceptos como “dios supremo” sólo podría aparecer posteriormente en la civilización como resultado de una lenta evolución desde las creencias animistas primitivas.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Al hombre “primitivo”, según Tylor, le llamaron poderosamente la atención tres tipos de fenómenos: la muerte, los sueños y el éxtasis (trances, visiones). De aquí surgió para el hombre con “mentalidad infantil”, muy próximo a los animales, una confusión que se resuelve por medio del concepto de un principio vital o la existencia del alma. El hombre atribuye alma a las demás cosas: árboles, montes, piedras. Posteriormente, en un paso más de su evolución, deriva la supervivencia del alma observando sucesivos fenómenos y, posteriormente, descubre la necesidad de “un más allá” donde el alma recibe su recompensa. Los antepasados, una vez desprovistos del cuerpo, permanecían como espíritus puros que podían tomar “posesión” de cuerpos ajenos, incluso en objetos y animales, que adoptaban como nueva morada. De ciertos materiales, una vez raspados o tallados, se construyeron moradas especiales para los espíritus, dando lugar a imágenes, pinturas e ídolos. De ahí se derivaron dioses del grupo, de la naturaleza y, posteriormente, el dualismo de dioses-espíritus buenos y malos, de la luz y de las tinieblas. El monoteísmo resultó de dar preferencia a uno de los dioses hasta llegar al concepto del ser que todo lo penetra [véase Vázquez, 1993].

<sup>9</sup> Tylor atrajo una fuerte influencia con esta teoría animística evolutiva. Especialmente entre los etnólogos, que hallaron un marco donde localizar sus hallazgos sobre fetiches,

James G. Frazer, por otra parte, quien por cierto fue educado en la fe presbiteriana, ve a las creencias como una propiciación o conciliación de poderes superiores al hombre que se cree dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana.<sup>10</sup> Para él los pensadores primitivos interpretaron el orden de sus ideas por el orden de la naturaleza y se imaginaron que el control que tenían sobre sus pensamientos se podía transferir al control de la naturaleza. La religión, según Frazer, implica en primer lugar una creencia en seres sobrenaturales que rigen el mundo y, en segundo lugar, en conseguir los favores de ellos. Con Frazer y Tylor se mantuvo que algunas creencias eran más ciertas que otras y, por lo tanto, superiores y más avanzadas. Con ello comienza el intento de dividir los tipos de comportamiento orientados hacia los entes y fuerzas sobrenaturales en religiosos y mágicos. Los científicos sociales vieron en el análisis de las creencias religiosas de Frazer elementos clave para desentrañar el control del comportamiento social.

Años después Émile Durkheim, quien creció en un entorno judío aunque no se asumió como tal, afirmaba que no hay creencias mejores o peores, verdaderas o falsas, pues todas responden a las condiciones peculiares de determinada existencia humana [Durkheim, 2003]. Sus investigaciones lo llevaron a concluir que las creencias religiosas son un fenómeno eminentemente social, donde los individuos no importan. Lo principal es ver cómo viven estas representaciones colectivas que son convenientes a la sociedad formada por mitos-creencias y ritos-ceremonias, que se desarrollan en un individuo dividido entre lo sagrado y lo profano.<sup>11</sup> Para él las creencias tienen la capa-

---

culto a los antepasados, hadas, geniecillos, almas y panteones de los diversos pueblos estudiados.

<sup>10</sup> La contribución de Frazer [1995] más influyente es que la magia y la religión describen dos mundos diferentes y que la magia precedió a la religión. Por lo tanto, claramente se asume que el curso de la naturaleza es en cierta medida flexible y variable, y que es posible persuadir o inducir a los seres poderosos que la controlan a cambiar en nuestro beneficio la corriente de acontecimientos.

<sup>11</sup> Con este postulado rechaza la concepción naturalista y animista de la religión de Tylor, quien quería basar un fenómeno eminentemente social como la religión en estados psicológicos individuales. Durkheim convierte al hombre en depositario de los hechos sociales. A su vez, ataca las teorías totémicas de Frazer por no superar el sentido profundo del tótem y reducirlo a un símbolo individual o a una práctica generalizada, fruto de tendencias particulares. El principio totémico, afirmaba, no es otra cosa que la fuerza religiosa de la sociedad, es el poder que el grupo necesita para su existencia. Pretende encontrar las leyes que fundamentan su sociología en el estudio del fenómeno religioso. Al buscar la más primitiva creencia religiosa no sólo intenta encontrar creencias y ritos, sino también el origen de la ciencia, los primeros sistemas de representación del mundo.

cidad de someter y obligar a los individuos a una misma manera de pensar y obrar.

Lo sagrado es el fundamento de la sociabilidad, es lo cohesivo; lo profano es lo útil, práctico e individual. Con Durkheim los científicos sociales encuentran un gran avance teórico metodológico, así como la forma de transformar las creencias religiosas en representaciones colectivas a través de las cuales la sociedad adquiere conocimiento del mundo. Dichas representaciones anteceden toda existencia individual, pues las creencias no pueden sino derivar de la experiencia ritual. Dicho de otro modo, creer no es tanto un “estado interior” como un hecho social. Antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma. El pensamiento de Durkheim nos alienta a afirmar que en la forma en que construimos nuestras creencias religiosas es como estamos construyendo la idea de sociedad, y lo que quizás es más importante, la idea de nuestra trascendencia.<sup>12</sup>

Radcliffe Brown, por su parte, trata el fenómeno de las creencias religiosas más por sus efectos que por sus causas [Brown, 1975]. Se preocupa menos por encontrar el origen de ellas y pone mayor interés en distinguir las funciones estructurales de aquellas otras funciones que Malinowsky [1982] y otros asociaban a las necesidades biopsicológicas de los individuos. Para Brown, las creencias, mitos y ceremonias son expresiones simbólicas de sentimientos, producto de las exigencias impuestas por el sistema social.

Las creencias y prácticas religiosas producen y fortalecen las relaciones sociales, y mediante ellas se da el orden social. La naturaleza de las creencias, sean del tipo que sean, hay que buscarlas siempre en relación con el sistema social en compañía de las formas de cohesión y orden social que se requieren.<sup>13</sup> En esta misma línea, Marcel Mauss [1975] sostiene que las condiciones sociales son el germen de las categorías mentales del individuo. Ve el simbolismo como el mediador entre el mundo natural y el mundo social. Al igual que Malinowsky, observa la intervención de las creencias religiosas en

<sup>12</sup> Quizás habría que ir más allá y decir que las creencias pueden ser la representación de la sociedad en dos niveles: lo que *es* la sociedad y lo que *debe ser* la sociedad.

<sup>13</sup> Para Brown, la sociedad consta de partes interdependientes formando un sistema unitario y coherente, las creencias son una de esas partes esenciales. Aunque advierte que cada sociedad difiere de otra en su estructura y constitución, por lo que también una creencia religiosa puede ser diferente en cada sociedad, lo que no cambia es su función y su relación con las otras partes constitutivas de la sociedad.

los movimientos sociales, armonizando con las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales.<sup>14</sup>

Una postura que quizá varios científicos sociales hemos compartido en esta aventura del análisis de las creencias religiosas ha sido la de Edward Evans-Pritchard [1966], quien por cierto se convirtió al catolicismo al final de su vida. Él sostuvo el hecho de que, como científicos sociales, debemos dar cuenta de las creencias y prácticas religiosas en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se presentan; que debemos ver en ellas una relación de partes entre sí dentro de un sistema coherente, siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras y, a su vez, el sistema sólo significativo en relación con los otros sistemas institucionales en cuanto partes de un conjunto de relaciones más amplias.

Un caso aparte es la concepción de Víctor Turner [1962] (quien también se convertiría al catolicismo) en cuanto al análisis de las creencias religiosas. Turner sugiere que la religión no es determinada por nada distinto a ella misma y, en consecuencia, no puede ser reducida a ningún tipo de explicación etnográfica. Por consiguiente, todo intento académico de explicar las creencias religiosas sólo termina destruyendo “aquello que hiere y amenaza su autosuficiencia”. Plantea que la “vida interior” del antropólogo es clave para descifrar la “vida interior” de los “otros”; pero que, por ello mismo, el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenece al ámbito de la antropología. En otras palabras, en este punto el antropólogo ha dejado de serlo. Por ello no debería sorprendernos que Evans-Pritchard confiese al final de su estudio sobre la religión de los Muer que “en este punto el teólogo toma el lugar del antropólogo”, como si no hubiese otra vía hacia la comprensión del verdadero significado de cualquier fenómeno religioso.<sup>15</sup>

Obviamente este punto ha suscitado un gran debate entre los científicos sociales. Clifford Geertz [1973], por ejemplo, asume una posición distante frente a la esfera de las creencias religiosas, ya que no considera las creencias del antropólogo de especial interés en gran medida porque para él los sistemas de creencia son sistemas simbólicos. Enfatiza que

<sup>14</sup> En una formación social concreta vamos a encontrar una serie de elementos religiosos imbricados en acciones, instituciones, aparatos, grupos, movimientos etc., que denotan formas religiosas plausibles dentro de un contexto cultural determinado. Las creencias religiosas, lejos de ser un manto uniforme tendido sobre la sociedad, son un ensamblaje diverso de conceptos y pautas de comportamiento de individuos en interacción constante con diversas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales que se encuentran fundamentalmente en el contexto regional y local.

<sup>15</sup> Ya San Agustín planteaba en el siglo IV d. C. que la reflexión sobre Dios sólo puede hacerse desde la creencia.

el antropólogo debe distinguir entre creer “en medio del ritual” y creer como producto de “la reflexión acerca de tal experiencia”. Esta distinción le permite demostrar que las creencias religiosas no son meras “inducciones desde la experiencia” o manifestaciones exteriores de una interioridad inalcanzable, sino expresiones de la previa aceptación de una autoridad externa al individuo. De ahí la importancia del ritual.<sup>16</sup> Encontramos, entonces, que Geertz llega a una concepción bastante cercana a la propuesta por Durkheim: las creencias no agotan la dimensión de lo sagrado y, por lo tanto, no es necesario compartirlas para entenderlas desde un punto de vista etnográfico. Para ello debería ser suficiente reducirlas y describirlas como fenómenos simbólicos y sociales.

Peter L. Berger [1997], luterano heterodoxo, es sin duda uno de los científicos sociales que más seguidores han tenido en el análisis de las creencias. Para él éstas aparecen fuera del individuo y persisten en su realidad; el individuo no puede comprenderlas por introspección, debe salir a conocerlas y a aprehender su naturaleza. Las creencias encierran significados que se materializan a través de conocimientos y experiencias en la práctica cotidiana.<sup>17</sup> Además, proveen a los individuos de sentido, con ellas se construyen las rutinas con las cuales los creyentes se conducen en la vida cotidiana. Dichas creencias pueden cambiar y alterar los patrones de conducta o adquirir nuevos conocimientos. Cuando se presenta un problema que no se puede resolver, generalmente conlleva a lo que el autor llama “crisis de sentido”, es allí donde surgen nuevos paradigmas de acción y conocimiento que se manifiestan en creencias, las cuales brindan una nueva oferta simbólica, donde lo sagrado es lo que da sentido a la existencia y hace aceptar la vida. Luego entonces, las creencias son construcciones intersubjetivas, mundos compartidos que presuponen procesos de interacción y comunicación me-

<sup>16</sup> Las creencias adquieren intensidad únicamente en el contexto del ritual, puesto que es dentro del universo simbólico donde éste les da forma y razón de ser y encuentran pleno sentido. El mundo simbólico preexiste a todo acto de creer, y dicho mundo se abre paso a través de la autoridad ritual hacia cada psique individual.

<sup>17</sup> Y es que para Berger y Luckmann [2001], tanto las creencias como la sociedad en su conjunto se entienden en términos de un continuo proceso dialéctico compuesto de tres momentos: externalización, objetivación e internalización. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización, que es la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes, y segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social. Esta aprehensión no resulta de las creaciones autónomas de significado por individuos aislados, sino que comienza cuando el individuo asume el mundo en el que ya viven “otros”. No sólo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del “otro”.

diante los cuales se comparten con los otros y se experimenta a los otros en una realidad dada. Las creencias se construyen y reconstruyen no sólo con y mediante los semejantes contemporáneos con quienes se establece una interacción directa, sino también con los antecesores y sucesores, los que nos han precedido y nos sucederán en la historia. Tanto las creencias como el conocimiento, según Peter Berger, circulan con evidencia anónima, independientemente de los seres humanos y las situaciones que las crearon. Tanto las creencias como los conocimientos son realidades dadas y, por lo tanto, tienen posibilidad existencial y reproducción de elección cotidiana.

#### TROPEZANDO CON LA MISMA PIEDRA

Ante todas estas propuestas, parece que los científicos sociales, a pesar de tener el ojo crítico de la disciplina, se encuentran tropezando una y otra vez con la misma piedra. ¿Es necesario creer lo que el “otro” cree para comprenderlo? ¿Es posible comprender algo que no se comparte? ¿Qué más puede decir un antropólogo de las creencias que analiza, que no pueda decir un creyente de su propia creencia? ¿Es posible ser militante de alguna creencia religiosa y al mismo tiempo analista social de un grupo religioso?

Cagüeñas [2009] afirma que durante su corta historia la antropología ha funcionado como si *no* fuese necesario compartir las creencias del “otro” para la producción de saber etnográfico. Frecuentemente se hace explícita una cierta necesidad de ignorar tales creencias o por lo menos de suspenderlas, de ponerlas entre paréntesis si lo que se busca es alcanzar un saber más fiel a la realidad. La razón para esto es que sabemos muy bien que estas preguntas no pueden constreñirse a cadenas objetivas de pruebas, ya que no sólo superan nuestros conceptos, sino que son anteriores a todos nuestros mundos lingüísticos.<sup>18</sup> Están dentro de la cultura e incluso por encima de ella. Sin embargo, desde un enfoque antropológico, las creencias se describen en relación con la sociedad (se han antropomorfizado e incluso se han aculturado); y es que sólo así es como los creyentes pueden relacionarse con ellas.

Hans Küng (filósofo católico) [Küng *apud* Eco, 1996] menciona a este respecto que la racionalidad externa se entrega a un camino de pensamiento empírico y objetivante, que construye pruebas fuertes y excluye toda

<sup>18</sup> Por ello es natural que siempre encontremos creencias sobre Dios cargadas de esperanza o de miedos.

subjetividad. La racionalidad interna, en cambio, busca representarse a la realidad desde dentro, desde las experiencias comprensivas, es decir, intenta comprender las cosas hermenéuticamente. Y se pregunta: ¿por qué en la cultura contemporánea y en su pensamiento científicista ambas perspectivas están radicalmente separadas?

La reflexión de Küng nos lleva a proponer que no podremos concebir las creencias y las prácticas religiosas sin tomar en cuenta sus rastros en el mundo empírico o haciendo de lado el trato personal y comprometido con la realidad. Hermann Häring [2009], filósofo católico, opina que: “Una cultura que ya no reconcilia (refiriéndose a la racionalidad externa e interna) estos dos aspectos no se halla ya consigo misma”. A partir de este argumento,<sup>19</sup> se propone que todos los análisis y estudios sobre las creencias religiosas estén guiados por el esfuerzo de culminar en una *creatividad* común, que conduzca a nuestra cultura a un lenguaje nuevo, común e integrante. Sólo así los resultados penetrarán a la conciencia común. Aunque una postura se haga falsa a la otra, lo más importante es que las creencias cada vez estén más entretejidas con el cosmos simbólico y la realidad en que se vive, a los que pertenecen por naturaleza.

Como podemos observar, hasta ahora, como científicos sociales, pocas veces hemos tenido la suficiente capacidad para relacionar los testimonios, los relatos, las conversiones y los milagros, entre otros, de los que nos hablan las creencias religiosas. Por lo general observamos y analizamos las necesidades de la sociedad sin ligarlas con el plano simbólico y divino que tiene cada sociedad. Podría decirse que las “estetizamos” —como dice De Certeau [2006]—; es decir, que hacemos que dejen de ser ciertas (pensables) y eficaces (operativas). Aunque, por supuesto, muchas veces no dejan de ser bellas: como una fiesta, un ritual, un canto, un silencio, una oración, un efímero éxtasis de comunicación colectiva. Pero en sí, al analizarlas, los científicos sociales las neutralizamos, les quitamos la validez y la utilidad que, la mayoría de las veces, tienen para cada creyente; todo lo cual se pasa por alto porque se considera perteneciente a una “vida interior” que se estima inaccesible o irrelevante para el análisis antropológico. Frecuentemente, en el intento por acceder a esta interioridad, somos tachados de subjeti-

---

<sup>19</sup> Häring [2009] echa una mirada en el mundo de las ciencias naturales, humanas y sociales, pero sólo encuentra resultados parciales en los que se habla más sobre el propio mundo de la interpretación o de la interpretación de las escrituras, que sobre la calidad de las teorías de las ciencias. Se establecen discusiones y comparaciones de aserciones, pero muy poco se hace para obtener una comprensión nueva sobre las creencias sobre Dios.

vistas o psicologistas. Luego entonces, el quehacer del antropólogo se ve truncado y, en consecuencia, el análisis se vuelve un enigma indescifrable en términos científicos al hacer de las creencias del “otro” algo a lo cual es imposible dar crédito. Porque no sólo no podemos creer lo que el “otro” cree, sino que tampoco podemos creer que el “otro” crea.

#### EL ANÁLISIS DE LA VIDA INTERIOR

Como podemos comprender, estamos frente a un problema metodológico al cual los científicos sociales de la religión no hemos podido darle una salida digna; seguimos guardando la distancia con lo divino y separando en nuestro análisis la interioridad humana. Coincido con Cagüañas [2009] cuando afirma que es vital tener presente la “vida interior” del antropólogo,<sup>20</sup> pues es clave para descifrar la “vida interior” de los “otros”, aunque el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenezca al ámbito de la antropología. Mi experiencia como antropólogo creyente es que muchas veces mi vivencia religiosa ha sido reprimida; me he negado a describir lo que siento debido a que lo considero inoportuno o impertinente, y a veces hasta he considerado inútil el ocupar la antropología para antropologizar mi propia vida. No sé a cuántos investigadores su quehacer científico los ha llevado a mirarse a sí mismos, a ponerse frente al espejo y describirse con la emoción y sentimientos que suscita la experiencia religiosa. Creo que el conocimiento íntimo que produce esta mirada interior contribuye en gran medida a dar sentido a los acontecimientos que una persona puede ver y sentir en los “otros”. Estoy consciente del peligro que puede llegar a representar la subjetividad del científico, pero creo que la validez de una investigación se mide por la metodología empleada y la veracidad de los datos obtenidos, y no por la militancia, cercanía o distancia que tiene un investigador con su objeto de estudio. Mi propia experiencia me ha motivado a comunicar “algo más” de lo que transmitiría como un simple antropólogo que habla de la vida cotidiana y de la experiencia individual de los seres humanos. Ésta me ha llevado a mirar los hechos no sólo a través de los demás, sino de mi propia vivencia y, con ello, me parece, he podido acceder a otros niveles y dimensiones de mi quehacer científico. Considero que a partir de la experiencia personal los seres humanos elaboramos de manera ordenada nuestro sistema de co-

<sup>20</sup> Se anotaron las afiliaciones religiosas de algunos de los más influyentes analistas de las creencias religiosas con la finalidad de que el lector valore si este factor fue clave para la comprensión y análisis de las creencias religiosas.



nocimientos; la herencia cultural fuertemente arraigada por el sentido común. Por lo tanto, es desde aquí que los individuos construimos la realidad en la medida en que la vivimos, interpretamos y transformamos al interactuar con los demás. En la medida en que confrontamos nuestra realidad con la realidad de los "otros", coconstruimos la realidad social.

En mis entrevistas con ancianos católicos y evangélicos he encontrado que sus creencias religiosas, más que diferentes, son muy parecidas a las mías; por ejemplo, en la concepción de Dios "como el que da la fuerza", o en ancianos evangélicos como "Dios es el todo", "Dios es la fuerza vital que hace producir la tierra", "Dios es el que da la lluvia, la fuerza a la tierra para hacer germinar las siembras". Obviamente, no deja de parecer una experiencia subjetiva y personal que no se puede transportar hacia aspectos objetivos y generales de la vida, ni puede ser la solución de problemas concretos, aunque en última instancia sí lo sea. Pero justamente es aquí donde la antropología nos baja del caballo para que hagamos nuestro recorrido a pie a una vida interior en donde se encuentra un Dios personal que está en relación con la felicidad y los anhelos de los individuos.

Desde mi perspectiva, requerimos una estrategia metodológica que bordee tanto entre nuestras propias creencias religiosas en lo divino como en las de los "otros". En donde podamos correlacionar la experiencia personal con la experiencia del "otro", con todas sus esperanzas y miedos, así como con los diversos contextos que confluyen para interpretar desde su perspectiva personal el mundo, tanto del antropólogo como de los sujetos que estudia. Es aquí donde, en mi opinión, tanto el antropólogo como el militante de una creencia religiosa se interceptan en la producción del conocimiento. El antropólogo selecciona la calidad de los discursos del actor social, mientras que el militante se ayuda del antropólogo para ver la diferencia de los procesos simbólicos. En este sentido, lo que va a justificar y a darle seriedad a una investigación sobre las religiones no es el hecho de que el investigador milite o no en una organización religiosa sino, como ya se mencionó, la metodología que utilice para investigar. Obviamente, cuando el investigador es militante existe el peligro de que no tenga la libertad para reflexionar a fondo sobre el tema porque la militancia lo mantiene ocupado. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la militancia nutre lo académico y lo académico nutre a la militancia, ambos se complementan; pero sin olvidar, como ya mencionamos, que lo que califica la investigación y garantiza aportes novedosos y de calidad, además de dar peso, coherencia y solidez a los resultados de ésta, es la metodología.

Hay que tener presente que las creencias no son estáticas, se mueven según los desarrollos de la sociedad, y muchas de las veces son distintas y

novedosas. Por ejemplo, he observado que las nuevas agrupaciones religiosas por lo general intentan crear una nueva y superior creencia sobre la divinidad. Y en el mundo actual, cada vez más secularizado, en el cual el poder persuasivo de estas creencias se ha reducido notablemente, necesitamos estar dispuestos a confrontarlas. Es en este proceso donde realmente enfrentaremos nuestros miedos y nuestras esperanzas, y en donde la respuesta es tan difusa y compleja como la sociedad misma.

#### HACIA UNA ÚLTIMA REFLEXIÓN

Como podemos darnos cuenta, el análisis de las creencias es complejo y pareciera que no nos queda otro camino que el comprenderlas dentro de un modelo que tiende a inclinarse por una idea o modelo objetivante de pensamiento. O bien, irnos por la libre sin ninguna rigurosidad y objetividad teórico-metodológica, aunque existe el riesgo de que lleguemos a formas engañosas y modelos subjetivos de pensamiento. Tampoco se quiere que las creencias sean fragmentadas por las innumerables, y a menudo inhumanas, diferenciaciones sociales en territorios regionales y globales, como tampoco que éstas sean sometidas a los intereses particulares de distintas culturas o grupos.

Es curioso advertir cómo términos y frases, como interreligiosidad, interculturalidad, tolerancia religiosa y cultural, pluralismo religioso, visiones distintas del mundo y humanización de las religiones se han vuelto de uso frecuente en nuestra sociedad. En esta nueva situación, la pregunta sobre las creencias y prácticas religiosas se ha transformado imperceptiblemente. Muchos ya no saben a qué dioses se refieren o a qué tradiciones religiosas deberían adscribirse. Las preguntas se les escurren de las manos y ya no logran comprender el campo donde éstas se generan. Esto nos ha llevado a aprender, de manera magistral, a hablar de nuestras creencias en forma indirecta cuando estamos en público.

Para Häring [2009] el problema es que todas las creencias, sean de la especie o de la calidad que sean, se conciben siempre como contribuciones parciales para un diálogo mayor. O sea, que la particularidad se eleve a la universalidad. Al respecto, dice: "Dios es vida. Nosotros decimos que Dios vive ahí donde impera la libertad y donde vive el amor. Donde Dios está presente están la felicidad, los anhelos y la salvación".<sup>21</sup>

<sup>21</sup> La psicología ha mostrado que los hombres vivimos de profundos e inquietos anhelos.

Pese a lo anterior, como antropólogo social me inquieta saber si podremos seguir construyendo y analizando las creencias religiosas a través de la realidad que observamos, con los miedos, las esperanzas, las tristezas y las necesidades que implican para los creyentes. Para muchos esta pregunta es una pregunta de fe que permanece abierta, porque en su entorno cultural la respuesta ya no es evidente. Desafortunadamente el proceso de secularización, así como la creciente diferenciación y diversificación religiosa, hacen que la idea de Dios permanezca muchas veces sin respuesta. Si bien es cierto que la religión y la búsqueda de la espiritualidad conservan su valor, ningún contexto cultural o agrupación religiosa puede garantizar una idea de Dios absoluta y hegemónica.<sup>22</sup>

Creo que como científicos sociales podemos seguir nuestros análisis sobre las creencias argumentando de forma utilitarista, colectivista, liberal, relativista o totalitaria; a menudo con actitud empática hacia lo humano o hacia lo secular. En otros casos, incluso al discutir sobre la religión, mostrar un gran respeto por las creencias religiosas de los seres humanos. Al parecer, a partir de lo expuesto hasta aquí, parta de donde parta el análisis sobre las creencias y prácticas religiosas, e independientemente de la especie o de la calidad que éstas tengan, deben ser concebidas siempre como una contribución parcial de algunos seres humanos a un diálogo mayor con el mundo complejo de las creencias, ya sean religiosas o seculares.

La crítica a las creencias religiosas ha dado un vuelco a partir del 11 de septiembre del 2001, ya que nos hemos vuelto particularmente conscientes de las consecuencias políticas que éstas pueden llegar a tener, en especial cuando se expresan como “guerras santas”. Cuando las creencias salen a colación en los discursos políticos y surgen cuestionamientos sobre el Dios todopoderoso y su omnipotencia, sobre el Dios pacífico y la injusticia, este Dios sólo es relevante en la medida en que realmente pueda desempeñar un papel en la imagen del futuro de este mundo. No se debe simplemente tachar a estos cuestionamientos de ser utilitaristas, pues ponen de manifiesto que un Dios apolítico y privado no le sirve a nadie.

Al afirmar lo anterior, como analista social asumo que las creencias religiosas están muy ligadas a la defensa de ciertos grupos de interés, y que lo que tenemos en nuestras manos es la historia y el potencial de violencia

---

<sup>22</sup> En esta nueva situación muchos creyentes dejan pasar la pregunta de lado cuando se les cuestiona sobre su idea de Dios. En los diversos cultos religiosos se tiene miedo de las respuestas auténticas de los creyentes. Muchas veces éstos provocan discusiones de índole social, cultural y filosófico-religiosa. Pero todas las creencias muestran la pluralidad social, con sus intereses y posiciones individuales.

que estas creencias también pueden llegar a tener. Pero no debemos olvidar que también tienen potencial para la búsqueda de la paz y la justicia. Cuestiones eminentemente teológicas como la justicia y la paz universal, el anhelo de un mundo mejor y una humanidad reconciliada tienen una gran relevancia social hoy en día. Lo que hay que hacer es ver de qué manera podemos correlacionar esta utopía con las necesidades de la sociedad contemporánea. En este sentido, necesitamos llegar a una respuesta lo suficientemente integradora que nos permita construir o deconstruir nuestras creencias a pesar de las diferencias de fondo; el problema, por supuesto, es cómo hacerlo. Ésta es la pregunta que, ya sea como creyentes o como analistas sociales, necesitamos plantearnos.

## BIBLIOGRAFÍA

**Berger, Peter L. y Tomas Luckman**

1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.

2001 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

**Brown, Radcliffe**

1975 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Cagüañas Roza, Diego**

2009 "Las distancias del creer", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 34, diciembre, pp. 123-134, Bogotá, Colombia.

**De Certeau, Michel**

2006 *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz Editores.

**Durkheim, Émile**

2003 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.

**Eco, Umberto**

1996 "En qué creen los que no creen. Un diálogo sobre la ética del fin del milenio", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 34, diciembre de 2009, pp. 123-134, Colombia.

**Evans-Pritchard, Edward**

1966 "Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture", *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 155-171, Nueva York.

**Frazer, James George**

1995 *La rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Geertz, Clifford**

1973 "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, pp. 87-125.

**Häring, Hermann**

2009 "La relevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Teología "¿Ha muerto Dios?", celebrado en el Claustro de Sor Juana Inés de la Cruz, México.

**Heidegger, Martín**

1993 "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 157-198.

**Malinowsky, Bronislaw**

1982 *Magia, ciencia, religión*, 2a. ed., Barcelona, Ariel.

**Marion, Jean-Luc**

1993 *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, Caparrós Editores.

**Mauss, Marcel**

1970 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral Editores.

**Otto, Rudolf**

2001 *La idea de lo santo*, Madrid, Alianza Editorial.

**Pouillon, Jean**

1982 "Remarks on the Verb to Believe", en Michael Izard y Pierre Smith (eds.), *Between Belief and Transgression: Structuralism Essays in Religion, History and Myth*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-8.

**Radcliffe, Brown**

1975 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Turner, Víctor**

1962 *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*, Manchester, Manchester, University Press.

**Tylor, Edward**

1974 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Nueva York, Gordon.

**Vázquez Palacios, Felipe R.**

1993 "Algunos aportes antropológicos en el estudio de la religión", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 86, pp. 53-64, México, Universidad Veracruzana.

# Cargos en movimiento y prácticas religiosas migrantes en Petlalcingo, Puebla

Luis Jesús Martínez Gómez  
Colegio de Antropología Social-Benemérita  
Universidad Autónoma de Puebla

**RESUMEN:** *En el presente ensayo se analiza la forma en que las dinámicas de movilidad espacial y ciertos procesos organizativos de los migrantes han generado una serie de transformaciones en el sistema de cargos de algunas geografías rurales mexicanas. Por otro lado, a través del seguimiento etnográfico de las principales variaciones que se han producido en el aparato ritual de Petlalcingo, Puebla, como resultado del éxodo masivo y las prácticas religiosas de sus hijos ausentes, se pretende contribuir al desarrollo del “estado de la cuestión” en torno al papel que la migración ha desempeñado en la reconfiguración de los sistemas de cargos religiosos.*

**PALABRAS CLAVE:** *migración, sistemas de cargos, prácticas religiosas, procesos de cambio, flexibilización, transnacionalización.*

**ABSTRACT:** *This essay analyzes the way in which the dynamics of migrants' spatial movements and certain organizational processes have generated a series of transformations in the positions systems of some Mexican rural areas. There is also an ethnographic follow-up of the main variations that have taken place in the ritual structure of Petlalcingo, Puebla, as a result of the mass exodus and the religious practices of the absent offspring. The intention is to contribute to the development of the “status of the question” concerning the role that migration has played in the reconfiguration of religious positions.*

**KEYWORDS:** *migration, positions systems, religious practices, processes of change, flexibilization, transnationalization.*

## INTRODUCCIÓN

En el presente escrito mostraré la forma en que las dinámicas de movilidad espacial y ciertos procesos organizativos de los migrantes han generado una serie de transformaciones en el sistema de cargos de algunas geogra-

fías rurales mexicanas. Mostraré también cómo estos cambios han alentado la transnacionalización de sus dispositivos político-religiosos, así como la puesta en marcha de un sofisticado sistema de gobernanza transnacional que, además de coadyuvar a la reproducción y mantenimiento de sus instituciones, concede a los migrantes la posibilidad de negociar permanentemente su pertenencia y membresía comunitaria.

Por otro lado, a través del seguimiento etnográfico de las principales variaciones que se han producido en el aparato ritual de Petlalcingo, Puebla, como resultado del éxodo masivo y las prácticas religiosas de sus hijos ausentes, se pretende contribuir al desarrollo del “estado de la cuestión” en torno al papel que la migración ha desempeñado en la reconfiguración de los sistemas de cargos religiosos.

En ausencia de marcos explicativos formales y la existencia de un campo de estudios en vías de consolidación, este trabajo sostiene, a manera de hipótesis, que las dinámicas de migración interna e internacional han desempeñado un papel de suma importancia en la transnacionalización de algunas comunidades rurales mexicanas, un proceso que ha encontrado en el sistema de cargos político y religioso la más flexible y dinámica de las instituciones comunitarias para expandirse, descentrarse y transnacionalizarse.

Adicionalmente proponemos que la razón por la que los sistemas de cargos se han transnacionalizado, al igual que otras dimensiones de la vida de las localidades de migrantes, es que muchos de los proyectos comunitarios, acuerdos, conflictos, tensiones, negociaciones, normas, prácticas y aspectos que definen a la membresía y ciudadanía (social, política y religiosa) frecuentemente son pactados o establecidos más allá del espacio de origen o establecimiento de los migrantes.<sup>1</sup> Ejemplos de esto son: el procedimiento de selección de los ciudadanos que cumplirán con funciones cívicas o ceremoniales, la constitución de las listas de los cargos políticos y religiosos, el ejercicio y duración de las responsabilidades rituales o de gobernanza, las prescripciones comunitarias para nombrar a las autoridades del ayuntamiento, el cabildo y las mayordomías; la organización y conducción de los espacios festivos, el desarrollo de proyectos en beneficio de los espacios públicos y rituales o de las deidades de las localidades de migrantes.

---

<sup>1</sup> Buena parte del contenido de esta hipótesis fue retomada del trabajo de Castro [2004].

## RELIGIÓN TRANSNACIONAL EN EL MARCO DE LA MIGRACIÓN MÉXICO-ESTADOS UNIDOS

Tras mucho buscar estoy convencido de que el trabajo de Odgers [2009] es una de las pocas referencias —quizás la más acertada— que sintetiza con gran elocuencia el auge que ha cobrado desde hace varios años el estudio de la religión dentro de la migración México-Estados Unidos. Dada la relevancia que tiene este trabajo para el contexto de nuestro trabajo, en los párrafos siguientes me daré a la tarea de recuperar algunas de sus principales anotaciones.

En términos generales coincidimos con Odgers en cuanto a que el estudio de las religiones en movimiento fue por muchas décadas un tema tangencial entre los estudiosos de la migración México-Estados Unidos.<sup>2</sup> Sin embargo, en la segunda mitad de los años noventa este tema atraería el interés tanto de sociólogos como de antropólogos frente al progresivo desarrollo de una serie de fenómenos, como el surgimiento de santos protectores de migrantes, las remesas colectivas dedicadas a celebraciones religiosas, la diversificación de las creencias en las metrópolis receptoras de migrantes, la transnacionalización de ritos tradicionales, la participación de asociaciones religiosas en la defensa de los derechos de los migrantes, así como la creciente influencia de la migración en los procesos de cambios en el ámbito religioso [Odgers, 2009: 13-17].

Se puede concebir, en efecto, que con el advenimiento de este tipo de pautas de cambios socio-religiosos el estudio de cómo el fenómeno de la migración se relaciona con la religión se consolidaría como un área fundamental a estudiar en aquél. De hecho, como fruto de lo anterior, noveles investigaciones se sumarían a los intentos de responder a las consecuencias de la mencionada relación. Huelga decir que, frente a la proliferación de las problemáticas examinadas en la literatura, Odgers emprende una primera clasificación de las mismas con base en su frecuencia, alcanzando a situar dos posibles rutas paralelas de análisis. A manera de ejemplo cita lo siguiente:

[...] desde el campo de estudios de las migraciones internacionales son cada vez más frecuentes las referencias a la relevancia de las prácticas y creencias religiosas en aspectos tan variados como la importancia de las identidades reli-

<sup>2</sup> Si bien para Odgers [2009: 15-17] las referencias al ámbito religioso no estuvieron ausentes en la retórica clásica de la migración, éstas ocuparon un lugar secundario entre los investigadores. Para profundizar en el tema véase la reseña de las obras de Gamio, Herberg, Acuña y Maciel, entre otros, realizada por la autora.



gias —y las devociones locales— en la conformación de clubes y asociaciones emprendidas por las instituciones religiosas —de diversas denominaciones— en la defensa de los derechos humanos de los migrantes [Hondagneu-Sotelo *et al. apud* Odgers, 2009: 17].

Hay casos, por otra parte, en donde “el notable decremento del porcentaje de población católica en México en la década de los años setenta y el acelerado crecimiento de la diversidad religiosa” promovieron diversas investigaciones al respecto, destacando entre los factores de cambio a la migración [Hondagneu-Sotelo *et al., apud* Odgers, 2009].

De una u otra manera, lo cierto es que ambas tendencias han proseguido su curso durante las dos últimas décadas, y con ello también los esfuerzos que se ocupan de la diversidad de los elementos que emanan de la religión en movimiento. Pese a la multiplicidad de los mismos, para Odgers las obras que forman parte de este emergente campo disciplinario podrían ser clasificadas conforme a sus recurrentes preocupaciones en cuatro grandes grupos.

El primero de ellos responde a aquellas publicaciones que centran su mirada en el proceso de la redefinición identitaria, ya sea desde la perspectiva de la identidad de “minorías étnicas” o desde el punto de vista de las sociedades “multiculturales” que buscan la “asimilación” o la “integración” de los recién llegados. Lo que importa aquí destacar es que en el caso de la migración México-Estados Unidos los investigadores (particularmente los antropólogos) se han ocupado de comprender en qué medida la variable de la religión (catolicismo popular) representa un elemento central en la conformación de nuevas identidades (hispana, latina, entre otras), analizándose la relación de esta identificación con los procesos de incorporación a la sociedad receptora. [Hondagneu-Sotelo *et al. apud* Odgers, 2009: 18-19].

Un segundo cuerpo de textos ha indagado en la capacidad organizativa de los migrantes mexicanos cuando transportan una serie de símbolos de identidad religiosa. A menudo las prácticas que realizan las asociaciones o clubes migrantes han recibido bastante atención, ya sea para restaurar las iglesias de su terruño, sufragar los gastos de sus fiestas patronales u otros proyectos que pueden contribuir al desarrollo de sus comunidades de origen. En esta sección también se consideran aquellos escritos que se ocupan de la lucha por defender los derechos de los migrantes, los cuales, mediante su estructura organizacional religiosa (ligada a las Iglesias), se convierten en actores sociales activos [Hondagneu-Sotelo *et al. apud* Odgers, 2009:19-20].

Por su parte, una tercera clase de obras se ha preocupado por analizar los vínculos que construyen las comunidades de origen y destino de los

migrantes a partir de la reconfiguración de sus tradicionales prácticas religiosas. Si bien estos esfuerzos se vinculan con el estudio de los clubes de paisanos, discrepan de ellos en la medida en que atienden “al componente religioso del vínculo establecido más allá de la capacidad de organización que logre movilizar”. En otras palabras, “la práctica religiosa no es vista sólo como un referente de identidad, sino como parte de un complejo sistema de creencias que implica formas específicas de concebir y actuar en el mundo” [Hondagneu-Sotelo *et al.*, *apud* Odgers, 2009: 20].

A la postre, otras publicaciones se han interesado en los procesos de modificaciones en el ámbito religioso, atribuyéndolos a la experiencia migratoria, que puede ser una variable en el cuestionamiento y reelaboración de las creencias y prácticas religiosas. Sin embargo, para la mencionada autora “este proceso no necesariamente deriva en experiencias de conversión, por lo que la experiencia migratoria es también un importante factor de cambio religioso al interior del catolicismo. No obstante, por la gran visibilidad —y el potencial de conflicto— de los procesos de diversificación religiosa, éstos han despertado un interés mayor” [Hondagneu-Sotelo *et al.* *apud* Odgers, 2009: 20-21].

Convendría precisar que existen dos tipos de investigaciones que siguen esta tendencia. Por un lado están aquellas obras que indagan entre la experiencia de vida de la migración y los procesos de transformación de identidades religiosas que se pueden derivar de los procesos de conversión y, por el otro, los estudios que a través de heterogéneas referencias cuantitativas “buscan conocer en qué medida los desplazamientos geográficos pueden contribuir a comprender la transformación del campo religioso, tanto en las comunidades de origen como en las de destino” [Hondagneu-Sotelo *et al.* *apud* Odgers, 2009: 21].

Este documento también se ocupa, casi en los mismos términos, de las tendencias metodológicas que se han empleado en el estudio de la relación antes mencionada. En primer lugar se hallan aquellas etnografías de las comunidades de origen y destino (o de ambas) de los migrantes, que exploran el rol que tiene la religión en el proceso de integración de los mismos, o bien, el impacto que tiene la migración en el cambio religioso de las comunidades de origen o en las prácticas religiosas transnacionales de sus hijos ausentes. En segundo lugar se encuentran aquellos documentos que ponen énfasis en las agrupaciones religiosas y sus acciones específicas, o bien, en las organizaciones laicas (clubes de migrantes) que realizan prácticas relevantes para las celebraciones u otros ámbitos religiosos [Hondagneu-Sotelo *et al.* *apud* Odgers, 2009].

## MIGRACIÓN Y SISTEMAS DE CARGOS

Como el lector se habrá percatado, el abordaje de la relación migración-religión constituye un fecundo campo de estudios que abraza distintas rutas de investigación. De hecho, desde hace varios decenios un gran número de antropólogos, sociólogos y otros especialistas se han dado a la tarea de profundizar tanto en el rol que tiene la religión dentro de la migración como en las experiencias que se desprenden de su peculiar relación. Entre ellas las relacionadas con el mundo de las creencias y prácticas religiosas, las manifestaciones de la fe o la “religiosidad popular”, las formas de organización, los ámbitos de acción de los migrantes en los espacios físicos o simbólicos, o bien, las disputas que surgen a causa de la negociación de la pertenencia, la identidad y el reconocimiento comunitario [Rivera, 2006 y 2008; Odgers, 2008 y 2009; Levitt, 2007a y 2007b].

Pese a las contribuciones presentes, todavía quedan muchos caminos por recorrer y temas que atender sobre la relación migración-religión. Tal es el caso de aquellas transformaciones que han sufrido los dispositivos cívico-religiosos (sistemas de cargos) de algunas comunidades rurales frente a los procesos de movilidad espacial. Dedicuemos algunos párrafos a este problema.

Durante muchas décadas el estudio de las transformaciones que los dispositivos cívico-religiosos de las comunidades rurales han sufrido ante los procesos de movilidad espacial fue un tema desestimado en la agenda de trabajo de los especialistas de la migración y los estudiosos del sistema de cargos.

Si volvemos la mirada hacia el desarrollo cronológico del tema en cuestión, observaremos que comenzó a abordarse con seriedad a mediados de la década pasada, en los primeros trabajos que realizaron los partidarios de los estudios transnacionales con el fin de indagar en aquellas dinámicas de reorganización, adaptación y transnacionalización que las instituciones comunitarias de ciertas geografías mexicanas habían presenciado como reflejo de la migración y las prácticas de sus hijos ausentes [Gil, 2006; Barabas, 2006; Castro, 2004, 2006 y 2009; D'Aubeterre, 2005; Rivera, 2006; Ramírez, 2006; Rodríguez, 2011; y Martínez, 2007 y 2010].<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Sobre el tema del sistema de cargos no sólo se ha derramado mucha tinta, especialmente por parte de los partidarios de las perspectivas mesoamericanista [Aguirre Beltrán, 1973 y 1983; y Carrasco, 1985 y 1990] y funcional-estructuralista [Tax, 1996; Cancian, 1976 y 1996; Wolf, 1986 y 1996; y Nash, 1996], también ha sido abordado por un sinnúmero de estudiosos [Medina, 1995; Chance y Taylor, 2003; González, 2005;

Si hemos de arriesgar algún ejercicio clasificatorio que comprenda los debates y temas más significativos que yacen al interior de los estudios transnacionales, advertiremos que el primer paso para comenzar dicha labor sería reconocer la existencia de un *corpus bibliográfico*, de reciente autoría, que según sus prioridades académicas se agrupa en uno de dos ejes de investigación.

El primero lo conforman aquellos trabajos que exponen cómo las dinámicas migratorias y las acciones de los migrantes han contribuido a la reconfiguración de los dispositivos cívico-políticos de las comunidades rurales, la transnacionalización de sus instituciones, el surgimiento de nuevos centros del poder y la creación de sistemas de gobernanza transnacional. Mirado en su totalidad, este cuerpo de investigaciones se ha preocupado por explicar que, si bien los dispositivos de gobierno de las localidades de migrantes han sufrido una serie de mutaciones frente a las dinámicas de movilidad espacial, éstos aún constituyen el principal medio por el cual los sujetos suelen negociar su ciudadanía política y social, las normas y reglas comunitarias de la membresía y la pertenencia, las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad, la agenda de derechos y participación política y el ejercicio del poder, entre otras cuestiones [Gil, 2006; Barabas, 2006; Castro, 2004, 2006 y 2009].

El segundo eje lo constituye la serie de ensayos que describen las modificaciones que, como reflejo del desplazamiento geográfico, traen la ausencia de personas que cumplan con los cargos ceremoniales, traen la carencia de recursos monetarios para sustentar las responsabilidades rituales, etc. O bien, como resultado de las prácticas religiosas que los migrantes realizan más allá de las fronteras, cómo han sobrellevado las mayordomías, la organización comunitaria para el ceremonial, el sistema de selección de las autoridades religiosas, el tiempo de duración de los oficios sagrados, el ejercicio de las responsabilidades rituales, las festividades de los santos o vírgenes, el sistema de creencias y otras dimensiones de la vida religiosa de las co-

---

Luciano, 2005; Mayorga, 2005; Topete, 2005; Millán, 2005; Leal, 2005; Portal, 1997]; sin embargo, adviértase que el registro de las mutaciones y procesos de transnacionalización que el sistema ha sufrido frente a las dinámicas de la migración se desprende de aquellas investigaciones pioneras que algunos antropólogos y sociólogos han efectuado desde el lente analítico de los estudios transnacionales. Pese a ello, no debemos perder de vista que en la retórica clásica es posible situar en Wolf [1981] y DeWalt [1996] algunas referencias etnográficas en cuanto a que la migración podría ser considerada una de las múltiples variables que influyen en la reconfiguración de las estructuras político-religiosas de las comunidades amerindias.

munidades de migrantes [D'Aubeterre, 2005; Rivera, 2006; Barabas, 2006; Rodríguez, 2011; Ramírez, 2006; y Martínez, 2010].

A reserva de que la presente propuesta pueda ser considerada arbitraria, véase tan sólo como una ventana para penetrar en aquellos dilemas y temas más recurrentes que desde hace un par de años forman parte de las agendas de trabajo de los estudiosos de la migración y el sistema de cargos. Lo cual, lejos de encasillar nuestra explicación, intenta dirigirnos hacia caminos que nos permitan construir puentes de comunicación y encuentro entre los autores y sus obras. En este sentido, no hay duda de que todo ejercicio de síntesis enfrenta el riesgo de simplificación, sin embargo, es preferible correrlo que perder la oportunidad de aportar nuevas luces que orienten el debate en curso.

Me parece oportuno aclarar que en otro trabajo me ocupé de la discusión de aquellas elaboraciones que forman parte de la propuesta clasificatoria antes mencionada [Martínez, 2010]. Sin desdeñar su importancia, en este momento me limitaré a presentar ciertos elementos etnográficos que puedan contribuir al campo de estudios de la migración vinculada al sistema de cargos religiosos. Lo anterior supone el seguimiento de un estudio de caso en el cual sean desveladas aquellas mutaciones que la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo ha sobrellevado frente a las dinámicas de movilidad geográfica y las prácticas religiosas de sus hijos ausentes.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> El municipio de Petlalcingo se encuentra ubicado al sur del estado de Puebla, dentro de la región ecológica y cultural conocida como La Mixteca, la cual abarca partes de los estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero. Colinda al norte con los municipios de Acatlán de Osorio, San Jerónimo Xayacatlán y el estado de Oaxaca; al este con el estado de Oaxaca y el municipio de Chila; al sur con el municipio de Chila, el estado de Oaxaca y el municipio de San Pedro Yeloixtlahuaca; al oeste con los municipios de San Pedro Yeloixtlahuaca y Acatlán [INEGI, 2009]. Nótese que este municipio está conformado por 28 localidades, entre las cuales destacan Petlalcingo, La Providencia, El Mezquital, El Ídolo, Santa Ana Tepejillo, El Rosario Micaltepec, Guadalupe o Sección Sexta, Santa Gertrudis Salitrillo, San Antonio Tierra Colorada, Ejido San Antonio Tierra Colorada, El Limón, Santa Cruz Texcalapa, Texcalapa de Juárez y San José Texcalapa. La cabecera municipal, por su parte, es la población más grande de todo el municipio. Geográficamente esta entidad se localiza más o menos en el kilómetro 327 de la carretera Federal Panamericana México-Oaxaca; a 21 km de Acatlán de Osorio y a 42 km de Huajuapán de León, Oaxaca.

LA REESTRUCTURACIÓN DE LOS CRITERIOS TRADICIONALES PARA ELEGIR  
A LAS AUTORIDADES RELIGIOSAS

Hasta donde he podido investigar, antes del inicio de la migración en la mixteca poblana y el ingreso de los migrantes a la dimensión religiosa de Petlalcingo, tanto las mayordomías como las hermandades de la cabecera municipal solían designar sus cargos ceremoniales en función de un *sistema moral de prescripciones comunitarias*, cuyos preceptos convenían que sólo aquellos varones que reunieran una serie de requisitos y adscripciones religiosas podrían profesar alguno de los oficios rituales que conforman al sistema de cargos.<sup>5</sup> Entre tales requisitos estaban el ser mayor de edad, estar casados por la iglesia católica, haber nacido y residir en el terruño, y ser honrados y responsables, además de tener una forma honesta de vivir y el capital económico necesario para sustentar las festividades del pueblo, ser devotos de las imágenes religiosas a representar, ser miembros de la institución en la que se ejercerá la función ritual y contar con la aprobación de las autoridades eclesiásticas.

Pese a la importancia histórica que estas disposiciones han tenido para la reproducción del orden ceremonial y la rotación de los oficios sagrados, llama la atención que su permanencia sería cuestionada frente a los nuevos órdenes sociales, económicos, políticos y rituales que tanto las dinámicas de movilidad espacial como las prácticas de los migrantes han traído consigo en la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo. En este sentido, existen cuando menos dos coyunturas históricas que pueden ayudarnos a comprender el origen de las transformaciones suscitadas al interior del sistema.

Lo que la cronología de los sucesos nos revela es que en un primer momento los procesos de movilidad espacial influyeron en la flexibilización y reconfiguración de los criterios comunitarios del sistema de cargos, la razón para esto es que muchos de los feligreses que integraban o desempeñaban funciones rituales dentro de las mayordomías y hermandades se vieron obligados a ingresar a las distintas oleadas migratorias (que desde los años veinte ocurren en la mixteca poblana) en búsqueda de mejores fuentes de

<sup>5</sup> En este contexto etnográfico, los *criterios comunitarios tradicionales* o el *sistema moral de prescripciones* pueden ser conceptualizados como el conjunto de preceptos éticos, morales, económicos, sociales, religiosos, legales y comunitarios que los petlalcinguenses y sus instituciones ceremoniales estipulan como obligatorios para que un ciudadano pueda desempeñar alguno de los cargos rituales que existen dentro de las mayordomías y hermandades de la cabecera municipal [Martínez, 2007].

empleo y condiciones de vida que les permitieran satisfacer sus necesidades básicas y las de sus familias.<sup>6</sup>

Aunque haber migrado resolvió en parte los problemas económicos de los petlalcinguenses, concedió un futuro mejor para sus hijos, mejoró su nivel de vida y poder adquisitivo, y redujo la incertidumbre material de las unidades domésticas de la cabecera municipal, también suscitó dos grandes dilemas dentro del sistema de cargos: la disminución progresiva del número de adeptos a las instituciones religiosas y de los recursos monetarios con los cuales se sufragaban las festividades de los santos y vírgenes del pueblo.

Ante la ausencia de feligreses y la pérdida de sus principales fuentes de ingresos, las organizaciones religiosas advirtieron la urgencia de adecuar al contexto de la movilidad espacial aquellos criterios tradicionales, como los rangos de edad, el estatus conyugal bajo los cánones religiosos, la constitución de las listas de los cargos, el ejercicio de las funciones rituales, la obligada membresía a las mayordomías y hermandades, los mecanismos de patronazgo de las festividades, la residencia en el terruño, el orden ascendente y generacional, así como jerárquico y rotativo, de algunas de las jerarquías ceremoniales, con la esperanza de hallar entre sus hijos ausentes a los posibles responsables de las jerarquías sagradas, o bien, de allegarse los recursos para sustentar sus deberes ceremoniales.

Además de reconocer que la explicación de los cambios ocurridos en el sistema de cargos se halla en el éxodo de sus miembros, no debemos perder de vista que otros de los factores que han influido en su flexibilización se originan en las ásperas condiciones económicas, ambientales, laborales y agropecuarias que el municipio de Petlalcingo ha sufrido en los últimos 90 años, condiciones que llevaron al menoscabo de la economía de las unidades domésticas, a la permanente disminución de las fuentes de empleos y de los ingresos por desempeñar actividades agropecuarias, así como de las oportunidades laborales en el campo y otras ocupaciones económicas [Nava y Oropeza, 1999; y Nava, 2000] que desde hace varios decenios se han registrado en este municipio.

Si prestamos atención a las referencias que Nava [2000] señala sobre algunos de estos factores, nos daremos cuenta que desde hace varias décadas en Petlalcingo, Puebla,

<sup>6</sup> En el municipio de Petlalcingo, Puebla, pueden observarse cinco etapas históricas que caracterizan al fenómeno de la migración interna y transnacional [véase Martínez, 2007 y 2010].

[...] existen pocas oportunidades de empleo permanente [tanto en la actividad agrícola como en otras actividades económicas]. Además, a nivel regional el jornal es bajo. Aunado a esto, la escasez de agua, el deterioro de los recursos productivos, el retiro del apoyo estatal a los campesinos y los bajos precios de mercado para los productos agrícolas regionales hacen poco redituable la actividad agrícola, la cual se ha replegado en los últimos años a un nivel casi exclusivamente de subsistencia. Esta situación y los antecedentes históricos de la migración orientan en gran medida la respuesta al por qué las personas salen a buscar empleo y mejores ingresos económicos fuera de la comunidad [Nava, 2000:159].

Nava y Marroni [2003] revelan, casi en los mismos términos, que en este municipio es innegable el deterioro de la actividad agropecuaria debido a la escasez de mano de obra provocada por la emigración y factores naturales y económicos limitativos de la inversión productiva. Asimismo, concluyen que en las comunidades estudiadas en Petlalcingo (Salitrillo, Tepejillo y la cabecera municipal) la emigración ha tenido efectos contradictorios. Por ejemplo,

[...] en el ambiente familiar una sustancial mejora de la calidad de vida y consumo (sobre todo en hogares con migrantes internacionales). En la comunidad, un deterioro de la base económica y cultural que sustenta la actividad agropecuaria. El impacto positivo se observa, a corto plazo, relacionado con los rubros a los que se destinan mayormente las remesas de los migrantes (mejora de vivienda y consumo familiar). Los efectos negativos son los factores menos evidentes (deterioro de la producción agrícola y la cultura rural), pero que a largo plazo pueden resultar determinantes para el futuro de las comunidades [Nava y Marroni, 2003: 663].

Una vez esbozado el contexto que abraza la zona en estudio, no es difícil deducir que lejos de que tales circunstancias ofrecieran el escenario más alentador para que las organizaciones religiosas encontraran con cierta facilidad a los cargueros que requiere el sistema, éstas tuvieron que adecuar sus normas comunitarias al contexto de la movilidad espacial y, en consecuencia, delegar algunas de las funciones rituales a sus hijos ausentes, los cuales aprovecharon los intersticios creados por la migración y las condiciones adversas del municipio para convertirse en los nuevos mecenas de las festividades religiosas, así como en los principales promotores de la reconfiguración de las tradicionales pautas comunitarias.



De hecho, como resultado de su desplazamiento físico, se conformaría una serie de agrupaciones de migrantes que establecerían relaciones de paisanaje y dinámicas organizativas en torno a las deidades del Señor del Calvario y Santiago Apóstol en el Distrito Federal (1943), Puebla (1970), Veracruz (1980), California (1998), Nueva York y Nueva Jersey (2001), cuyas prácticas religiosas en torno a sus festividades han contribuido a que éstas se reproduzcan y tengan continuidad dentro del aparato ritual de su comunidad y, en consecuencia, se han transformado en una extensión del sistema de cargos.

Con el advenimiento de las organizaciones de paisanos en la dimensión religiosa de la cabecera municipal se renovarían aquellos vínculos comunitarios que se hallaban fragmentados por la migración. Desde luego, no sólo con las mayordomías antes mencionadas, sino también con otras jerarquías ceremoniales. Lo significativo, sin embargo, es que muchas de estas instituciones religiosas también acogerían a los migrantes entre sus filas, ya sea para incluirlos en sus listas de cargos, asignarles funciones o requerirles su apoyo para sus gastos festivos.

Esto tuvo como consecuencia nuevos cambios dentro del sistema de cargos, por ejemplo, que se eliminaran aquellas reglas que demandaban a los migrantes la forzosa afiliación a las organizaciones religiosas, el establecimiento preciso de vínculos con la Iglesia católica o el nacimiento y la residencia en la comunidad de origen.

Ahora bien, las transformaciones suscitadas en el sistema de cargos también están relacionadas con un conjunto de prácticas religiosas que los comités de migrantes han incorporado en las festividades más importantes de su comunidad de origen. Ejemplo de este tipo de prácticas son los torneos deportivos, bailes, comidas, quema de fuegos pirotécnicos, misas, procesiones, peregrinaciones, rituales, ceremonias de cambio de atavíos al santo, ofrendas monetarias para otras jerarquías u organizaciones del terruño, donación de artículos diversos y recursos económicos para los niños, ancianos y personas de bajos recursos, proyectos de construcción o restauración de los templos de su comunidad de origen, etcétera.

Ciertamente, el gasto suntuario que las organizaciones de paisanos han incorporado a la organización y *performance* de las celebraciones religiosas ha coadyuvado a la revitalización de muchos de los espacios sagrados y profanos de la cabecera municipal, así como al incremento del prestigio social de los migrantes más allá de las fronteras. En este sentido, coincidimos con la "literatura clásica" sobre el sistema de cargos, la cual reseña cómo el gasto monetario, tiempo y esfuerzo invertido por los cargueros en las festividades y jerarquías religiosas concede una amplia estima, reconocimiento

y prestigio social a quienes cumplen con su deber comunitario, o bien, contribuye a redefinir la pertenencia local a su comunidad [Wolf, 1981 y 1996; Nash, 1996; Cámara, 1996; Cancian, 1976 y 1996; Aguirre, 1973].

No obstante, comparto con Barabas [2006] la idea de que el sistema de prestigio de algunas localidades ha tenido que ser adaptado a las condiciones generadas por la migración. En el caso que nos atañe, llama la atención el hecho de que los migrantes petlalcinguenses que han ocupado cargos religiosos en su comunidad de origen son elegidos, en la mayoría de las ocasiones, sin considerar las normas tradicionales que dicta la costumbre o los criterios comunitarios que antes prescribían el ingreso al sistema de cargos.

Por el contrario, desde hace varios años su nombramiento responde más bien a los nuevos valores y expresiones de prestigio que la migración y las prácticas de los migrantes han impulsado dentro del sistema de cargos, como la capacidad de patrocinar algunos de los eventos sagrados y profanos de aquellas instituciones de las cuales son miembros o simpatizantes, o en las que desempeñan funciones; la incorporación de algunas prácticas religiosas en beneficio de otras organizaciones religiosas o celebraciones del terruño, o bien, el apoyo material para el desarrollo de ciertas obras públicas en favor de los templos y deidades de su comunidad.

Aunque las prácticas religiosas de los migrantes han repercutido de distintas formas en las estructuras festivas de Petlalcingo, en este momento sólo mencionaré que sus acciones promovieron la creación de espacios favorables para reanudar los vínculos con su comunidad de origen, negociar la membresía comunitaria y conquistar ciertos derechos ciudadanos que les habían sido negados por su condición migratoria. De más está decir que para esta labor fue ineludible la reestructuración de aquellas pautas tradicionales que anteriormente habían constreñido su ingreso al sistema de cargos.

Como resultado del éxito que alcanzaron las prácticas religiosas de los comités migrantes, otras jerarquías religiosas se darían a la tarea de modificar aquellas prescripciones comunitarias que limitaban tanto la participación de los migrantes en el ámbito religioso como en el sistema de cargos con el fin de sortear la escasez de candidatos a ocupar los cargos ceremoniales y la disminución de los ingresos para el ejercicio de sus funciones sagradas.

A propósito de la flexibilización de los criterios tradicionales dentro del sistema de cargos, Salvador Barragán, petlalcinguense radicado en Santa Ana California, comenta lo siguiente:

Desde que me vine para los Estados Unidos siempre me ha gustado participar con las mayordomías y hermandades del pueblo [...] pero antes de la llegada

de los comités de paisanos era muy difícil que te dejaran participar si vivías fuera de Petlalcingo [...] después, con la llegada de las colonias de paisanos las cosas cambiaron, pues ellos comenzaron a pagar las misas, los cuetes, las fiestas, las flores, las obras para las iglesias del Señor del Calvario y otras cosas más [...] Después de esto otras mayordomías y hermandades comenzaron a darse cuenta de que los migrantes éramos todavía importantes, que hacíamos falta, que aunque estuviéramos fuera podíamos hacernos cargo de muchas cosas del pueblo, como pagar las fiestas, apoyar a las mayordomías y hasta ser mayordomos [...] todo esto fue lo que ayudó a que las cosas cambiaran; y por eso ahora, pues es más fácil ser diputado, mayordomo o ser parte de las hermandades.<sup>7</sup> Antes de que los comités llegaran [las instituciones religiosas] te pedían que estuvieras en el pueblo por años, o que fueras número de las mayordomías o que te casaras por la iglesia [...] Pero desde de que los comités llegaron comenzaron a verse los cambios [...] entonces ya fue más fácil, pues ya no tenías que cumplir con sus condiciones. Gracias a los cambios que trajeron los paisanos en el 2005 pude ser mayordomo de la Virgen de Juquilita [...] de esta mayordomía soy miembro desde hace varios años [...] cuando me tocó cumplir con el cargo, me fui como un mes antes al pueblo para poder estar presente en las reuniones de la mayordomía y en la fiesta [...] De la Guadalupita también soy número desde el 2007, y este año mayordomo, pero mi familia será quien se haga cargo de todo, pues yo no puedo regresar por ahora, pues aún no tengo papeles [...] Además, debo juntar todo el dinero que se necesita para los gastos de la fiesta [...] En las dos ocasiones yo platiqué con los números de las mayordomías, les dije que quería ser mayordomo, ellos me dijeron que sí, ya no me pusieron tantas condiciones, rápido aceptaron, pues no había muchas personas que quisieran tomar la mayordomía o hacerse cargo de las fiestas de las virgencitas. Y así fue, ya sólo nos pusimos de acuerdo con la fecha en que me tocarían las fiestas y el dinero que tenía que enviarles. [Entrevista realizada el 14 de septiembre de 2009 en Santa Ana, California.]

Si, como lo manifiesta Salvador Barragán, se sostiene la necesaria afiliación con las organizaciones religiosas, entonces el establecimiento de vínculos con la Iglesia católica y la obligada residencia y nacimiento en la comunidad de origen ya no son disposiciones imperiosas para cumplir alguna función religiosa dentro del sistema de cargos, por el contrario,

<sup>7</sup> Es interesante notar que los miembros de las mayordomías son reconocidos dentro y fuera de su comunidad de origen como números, diputados o cofrades. Por su parte, los integrantes de las hermandades suelen ser nombrados con el apelativo de hermanos.

éstas se han transformado en un canon contingente del cual los migrantes pueden ser eximidos bajo acuerdo previo con los responsables de las instituciones religiosas del terruño.

De hecho, los migrantes que aspiran a desempeñar el cargo de mayordomo, o bien los representantes de las hermandades, tienen la oportunidad de negociar constantemente sus obligaciones rituales con las organizaciones religiosas y, además, optar por cualquiera de las siguientes alternativas: su arraigo temporal en la comunidad durante el desempeño de sus oficios, su retorno constante o la designación de un representante que asuma la responsabilidad de sus funciones durante su ausencia. En este caso son los familiares o consorte del migrante los que generalmente cumplen con sus compromisos dentro del sistema de cargos.

Los migrantes de segunda generación también son considerados por algunas jerarquías religiosas como posibles candidatos a ocupar cargos dentro de las mayordomías o hermandades. No obstante, en ciertas ocasiones las organizaciones acostumbran requerirles que antes de ejercer sus oficios cumplan cuando menos por un año con las obligaciones que tienen asignadas los demás miembros de las jerarquías ceremoniales. En realidad esta prescripción ya no constituye una *doxa comunitaria*, pues existe la contingencia de evitar tales disposiciones a través de una serie de convenios que frecuentemente sostienen los migrantes con los representantes de las organizaciones ceremoniales.

Cabe destacar que las prácticas religiosas de los migrantes también han abierto algunos espacios en donde las mujeres han logrado alcanzar el reconocimiento necesario para desempeñar ciertos cargos dentro de las jerarquías rituales. Pese a estas modificaciones, a las mujeres sólo se les reconoce como miembros de las mayordomías y hermandades, o se les asignan funciones religiosas a partir del nombramiento y lugar que ocupa su consorte u otro familiar masculino dentro de estas organizaciones. Desde luego existen excepciones en pequeñas y no tan importantes mayordomías. Si bien esto sucede, las cargueras cuentan en la mayoría de las ocasiones con el respaldo de los miembros masculinos de las agrupaciones religiosas a las que pertenecen.

Por otro lado, es preciso mencionar que pautas normativas como el ser honrado, responsable, tener una forma honesta de vivir, manifestar devoción a las deidades religiosas, poseer una actitud de servicio y ser sociable tampoco representan disposiciones comunitarias que constriñan la participación de los paisanos dentro del aparato ritual de Petlalcingo.

Al contrario de lo que pudiera pensarse, dichos criterios no sólo se han adaptado para que respondan a las necesidades de las institucio-

nes religiosas y las organizaciones migrantes, también se han extendido y adaptado a las sociedades de destino de los petlalcinguenses. De tal suerte que los migrantes tienen, durante el desarrollo de sus prácticas religiosas dentro del sistema de cargos, la oportunidad de manifestar públicamente su probidad, compromiso y fervor hacia las imágenes religiosas, así como su afabilidad para con el terruño. Si esto no fuera suficiente, los comités recurren a tales preceptos comunitarios para recaudar recursos monetarios entre los petlalcinguenses que viven en distintas locaciones entre México y Estados Unidos.

Así, por ejemplo, Magdalena Rivera, representante del comité de paisanos en California, expone a los ancianos de su comunidad lo siguiente:

Este año hubo un problema en la economía a nivel mundial. Por esa situación los comités [de California y Nueva York] acordaron hacer un recorte de [los recursos económicos y, por ende, de las listas de las personas de la tercera edad y de los niños a quienes apoyamos [...]] no es cosa nuestra, es cosa de la situación económica que se está viviendo y se está notando, pero, esperemos en Dios [...] que a nuestros paisanos, allá donde se encuentren, no les falte el trabajo, la salud, y que para el año que viene, si Dios quiere, nos dé más y podamos aportar más. Bueno, pues, ahorita se va dar el reparto de sus donativos a las personas que están en la lista, a las que les llevaron su invitación. Pero, antes que eso hay que agradecerle a nuestro Señor del Calvario, es el que nos da todo, Dios el que nos da todo [...] las gracias hay que dárselas a Diosito [...] nosotros sólo somos sus intermediarios. Yo quiero pedirles un aplauso a mis paisanos que radican en la Unión Americana para que ellos se sientan bien contentos y orgullosos de su gente.<sup>8</sup>

En el mismo tenor, Pablo Rivera, petlalcinguense radicado en el Distrito Federal, aprovecha el programa de actividades de los migrantes de la Unión Americana para predicar entre las personas de la tercera edad de su comunidad el siguiente sermón:

Queremos que sepan que para nosotros ustedes son especiales. Son especiales porque día a día nosotros tenemos que aprender algo de ustedes. Hace un rato escuchábamos las palabras de mi hermano sobre la economía, la cual en todos lados está muy baja, pero a los hijos de Dios jamás les faltará nada. A

<sup>8</sup> Discurso de apertura del programa de entrega de recursos económicos a los ancianos de Petlalcingo, Puebla. Archivo filmico, grabado durante las festividades del Señor del Calvario, abril de 2009.

los hijos de Dios siempre los cubrirá su amor y su bendición. Es por eso que nosotros estamos seguros y confiados en que la bendición seguirá fluyendo en todos los hijos y familiares de ustedes, estén donde estén, en cualquier parte de Estados Unidos y en otras partes del mundo. Ellos estarán bajo la cobertura de Dios [...] Hay algo bien importante que en esta mañana quiero decirles, la siembra y la cosecha. Ustedes están aquí y es un honor servirles [...] Hace un momento le decía a mi hermano que cuando veía las mesas llenas y a todos ellos sirviendo, yo recordaba un pasaje bíblico, donde dice que los diáconos servían las mesas, donde personas que estaban allegadas a Dios no iban a ser servidos, sino iban a servir a la gente, y ustedes hoy fueron servidos por gente que verdaderamente tiene un corazón de servicio. Hoy quiero darle gracias a Dios por cada uno de ustedes. En muchos lugares los ancianos son desechados, pero aquí nos damos cuenta que ustedes están en un lugar especial, en el corazón de todo el pueblo, en el corazón de Petlalcingo. Pero también queremos darle gracias a Dios por todo lo que está haciendo en este lugar. Desde aquí queremos bendecir el fruto del trabajo de cada una de las personas que nos han apoyado. Como ustedes saben, no nada más personas de aquí de Petlalcingo están apoyando, sino son personas incluso de otros países, personas de aquí mismo, del pueblo, han estado apoyando. Por eso yo quiero darle gracias a Dios por la vida de cada uno de ustedes, y gracias a Dios por la vida de cada uno de los que han puesto un granito de arena, desde un poco de tiempo, hasta lo mejor de su economía para servirles a ustedes [...] Vamos a cerrar nuestros ojos [...] y vamos a decirle a Dios “gracias porque me has puesto en un lugar privilegiado, me has puesto en un pueblo en el cual veo que aún hay amor hacia nosotros, Señor, yo te pido que en esta mañana tú puedas bendecir el fruto del trabajo de cada uno de mis hermanos que están trabajando lejos de su patria, muchos han dejado allí la vida, muchos no han podido regresar, aun por ellos, Señor, yo te pido que los tengas en tu presencia, porque pocas veces nos acordamos de los que se van y no regresan. Hoy te damos gracias porque entregaron la vida, hoy te damos gracias por aquellos que no están con nosotros. Hoy te damos gracias porque siempre vivirán en nuestros corazones, siempre estarán con nosotros, en esencia, porque en presencia sabemos que estarán contigo, Dios. Gracias por los que aún viven y siguen luchando día con día, enfrentándose a tantos problemas, pero que se han mantenido firmes por amor a su pueblo, por amor a sus padres, por amor a su familia [...].<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Pablo Rivera funge como pastor de una iglesia cristiana en el Distrito Federal. No obstante, a petición de los paisanos que radican en Nueva York, ha colaborado en varias ocasiones con el desarrollo del programa de actividades del comité del norte durante las festividades del Señor del Calvario [archivo filmico, abril de 2009].

Aunque el ingreso de los comités migrantes ha influido en la flexibilización de las representaciones tradicionales y formas concretas de prescribir el acceso a las principales jerarquías religiosas de Petlalcingo, este proceso no ha estado exento de algunas dificultades o conflictos comunitarios. De una u otra manera en cada ciclo festivo es posible observar el surgimiento de distintas clases de rivalidades o desacuerdos entre los migrantes, las instituciones religiosas, los no migrantes e incluso el sacerdote de la cabecera, durante la organización de los principales espacios rituales, la designación de las jerarquías religiosas o la elección de los proyectos a realizar en los templos o con las deidades de su comunidad.

#### LA RECONFIGURACIÓN DE LOS MÉTODOS DE NOMBRAMIENTO DE LAS AUTORIDADES RELIGIOSAS

Después de habernos asomado al proceso de reestructuración de los criterios tradicionales, lo que sigue es advertir que este dispositivo de prescripciones comunitarias está profundamente relacionado con los métodos de nombramiento de los oficios rituales de la cabecera municipal, cuya estructura también ha sufrido una serie de modificaciones frente a las dinámicas migratorias de la mixteca poblana. No obstante, es claro que tales métodos aún constituyen los principales mecanismos para designar a las jerarquías rituales de esta localidad. Por lo tanto, conviene explorar algunas de las continuidades o rupturas que se han suscitado en su interior durante los últimos años.

El primero de estos dispositivos puede ser definido como el método de *votación por mayoría representativa*, ya que los integrantes de la mayordomía en turno y la población en general eligen a las autoridades religiosas de ciertas instituciones religiosas mediante asambleas comunitarias supervisadas por el párroco de la comunidad. Conviene aclarar que este tipo de comicios son efectuados en el templo de Santiago Apóstol y que el vencedor es el aspirante que registra el mayor número de manos levantadas.

Este mecanismo de nombramiento fue establecido formalmente a principios de los años noventa sólo para seleccionar al mayordomo del Señor del Calvario. Hasta donde tenemos conocimiento, antes de eso el carguero en cuestión se designaba mediante el acuerdo previo de algunas familias del centro de la cabecera con el sacerdote del municipio. Se realizaba un simulacro de proceso electoral, ya que era el clérigo quien recibía el voto de los petlalcinguenses durante la confesión, lo que convertía al voto en un *secreto de confesión* y, por lo tanto, era imposible que nadie además del pá-

roco pudiera contar los votos. En consecuencia, esta autoridad eclesiástica registraba los sufragios de los electores según su criterio personal y respondiendo al pacto antes concertado.

Frente a este sospechoso dispositivo de elección popular, los comités migrantes de Puebla, el Distrito Federal y algunos habitantes de los barrios de la cabecera municipal conformaron un frente común para cuestionar el procedimiento empleado para elegir a las autoridades religiosas de esta mayordomía, logrando establecer, después de varios años de lucha, un proceso de votación más democrático (votación por manos levantadas) que el anteriormente instituido, el cual todavía persiste en Petlalcingo.<sup>10</sup>

La modificación de este método de nombramiento representa uno de los principales cambios que los comités migrantes y otros sectores de la comunidad han impulsado en el sistema de cargos. De hecho, su injerencia y prácticas religiosas contribuyeron a que la Iglesia católica y el grupo de las familias con mayores recursos perdieran por completo el control económico, político y ritual de esta institución religiosa.

Actualmente el desarrollo de todos los eventos festivos y el nombramiento del carguero son conducidos por aquellos sectores de la comunidad que antes eran marginados o excluidos de esta mayordomía, entre ellos los habitantes del barrio de La Purísima, los integrantes de la Sociedad de Bienes Comunes, los migrantes en general y las autoridades religiosas de la Sociedad Católica.<sup>11</sup>

Como efecto de los cambios que las organizaciones de paisanos y otros sectores de Petlalcingo incorporaron al sistema de cargos, se produjeron otros cambios en la mayordomía antes citada. Así, por ejemplo, nuevas hermandades y organizaciones religiosas provenientes de las rancherías,

<sup>10</sup> Coincido con el señalamiento de Castro [2009: 253] de que la democracia es un concepto difícil de definir en el contexto de los usos y costumbres de las comunidades mixtecas, ya que no parte de la existencia de un sistema político que permite el funcionamiento del Estado. Por el contrario, su acepción alude a la democracia entendida como una forma de convivencia y organización social igualitaria que busca relaciones menos desiguales entre las personas de la comunidad; relaciones sustentadas en el gobierno de las mayorías.

<sup>11</sup> En el periodo de 1993 a 2002 tres migrantes (dos residentes en el Distrito Federal y el tercero en Tehuacán, Puebla) fueron elegidos como responsables de la mayordomía del Señor del Calvario. Huelga decir que estos migrantes tuvieron que retornar a radicar a su comunidad de origen, pues esta mayordomía constituye la única institución religiosa en la cual no opera el mecanismo de suplencia física del carguero. Por el contrario, uno de los requisitos que la comunidad antepone como obligatorio es que el carguero viva temporal o permanentemente en la comunidad de origen durante el ejercicio de sus funciones rituales.



juntas auxiliares y otras localidades del municipio —incluso foráneas— se integraron al desarrollo de sus festividades. Aún más, el padrón de sus colaboradores incrementó su número (en su mayoría con personas oriundas del barrio la Purísima). Finalmente, las limosnas, donaciones y recursos que se recaudaban para el ciclo ceremonial aumentaron de manera considerable.

Asimismo, fue instituido un informe anual de labores a fin de que los mayordomos comunicaran de manera escrita y pública los ingresos y egresos de sus actividades, y los integrantes de otras cofradías, por ejemplo, los de la Sociedad Católica, pasaron a formar parte de la estructura de esta jerarquía ceremonial; además, las relaciones de paisanaje y vínculos comunitarios entre las autoridades de la mayordomía, los comités de paisanos y el Ayuntamiento Municipal se vieron más fortalecidas que nunca y, en consecuencia, se creó un puente de comunicación translocal entre los migrantes, los no migrantes y las instituciones políticas de la cabecera municipal.

El segundo procedimiento de elección de las autoridades religiosas es el de *votación al azar o por "decisión divina"*, un mecanismo comunitario mediante el cual los miembros de las cofradías y habitantes que acuden al ritual de la labranza de la cera emiten sus sufragios, de manera oral o escrita, a los representantes de las mayordomías, al tiempo que depositan su donativo monetario o en especie.<sup>12</sup> Conviene aclarar que los asistentes desconocen los nombres de las personas que aspiran a ocupar el cargo de mayordomo, esto se debe a que en vez de utilizar su nombre para identificarse, los candidatos emplean un valor numérico que les es asignado previamente y por alguno de los cuales se debe votar.

De esta manera, el ciudadano que resulte electo mayordomo será aquel que acumule más sufragios durante el proceso ritual. Los petlalcinguenses consideran que por medio de este dispositivo el Santo puede determinar quién será el administrador de sus recursos, así como el responsable de las prácticas religiosas que dicta la costumbre. Una variante de este mecanis-

---

<sup>12</sup> La labranza de la cera constituye un ritual que generalmente es realizado en la casa del mayordomo en turno varios días antes de las festividades de los santos (de 15 a 30 días). Su propósito central responde a la manufactura de las ceras que se emplearán durante las procesiones y funciones ceremoniales, así como a la recaudación de recursos económicos para el sufragio de las celebraciones religiosas. Cabe señalar que la invitación es pública. Sin embargo, los asistentes tienen el deber de votar por alguno de los postulantes a ocupar el oficio de mayordomo, esto mientras depositan su donativo monetario o en especie (cera de abeja o parafina) en las urnas de las mayordomías. En reciprocidad reciben mole, frijoles, agua de sabor o cerveza que pueden degustar durante el proceso ritual o llevarse a su casa.

mo es utilizar listones de colores en vez de números naturales y consecutivos para realizar un procedimiento similar al anterior.

Algunas de las mayordomías que utilizan este método de selección acostumbran incorporar a los migrantes a los procesos de votación mencionados. Por consiguiente, éstos forman parte del listado de ciudadanos a contender por los cargos religiosos. En el caso de que un migrante fuera electo mayordomo a través de este dispositivo, los miembros de la mayordomía en turno tendrían la obligación de notificarle los resultados de las votaciones, ya sea directamente a él o por medio de sus familiares.

La razón por la que se incluye a los migrantes en las listas de cargos es que “son quienes más siguen las costumbres del pueblo”, “hacen todos los gastos que mandan los santos” y “engrandecen a las fiestas”.

El tercer método de nombramiento es el proceso de *votación con conocimiento de los candidatos*. Formalmente este mecanismo funciona igual que el ya citado. Sin embargo, en este caso sí se conoce el nombre de los aspirantes, por lo que los petlalcinguenses votan explícitamente por alguno de los aspirantes a ocupar las jerarquías rituales.

El siguiente mecanismo puede conceptualizarse como el método de *votación gremial por asamblea*, ya que corresponde sólo a los diputados de cada una de las mayordomías designar a sus autoridades y delegar funciones entre sus números. Para ello las organizaciones convocan a sus miembros a participar en las asambleas comunitarias en donde se discutirán las propuestas presentadas, los candidatos existentes y las opiniones de los cofrades, así como todos aquellos pormenores que surjan durante el proceso de nombramiento de sus jerarquías.

Llama la atención que los cargos que son asignados a través de este dispositivo rara vez son rechazados por los integrantes de las mayordomías. En caso contrario, las organizaciones pueden valerse de ciertos dispositivos persuasivos para que sus adeptos profesen sus responsabilidades. Ante este hecho los diputados tienen la opción de reconsiderar su decisión, rehusar nuevamente su nombramiento o negociar sus cargas rituales para años subsiguientes. Si por alguna razón el cargo de mayordomo quedara sin ocupante, los miembros de las cofradías en su conjunto tendrían la obligación de cumplir con todas las erogaciones y celebraciones que conlleve el ciclo festivo de las deidades bajo su custodia.

A juzgar por nuestros registros etnográficos, buena parte de los migrantes que han desempeñado el cargo de mayordomos han sido designados a través de este instrumento electivo. Sin embargo, es posible que antes de ocupar alguno de los oficios, las cofradías requieran que los migrantes hayan participado previamente —en ocasiones por varios años—

como diputados de las mismas. No obstante, como hemos señalado en renglones precedentes, las dinámicas migratorias de la zona en estudio han sentado las bases para negociar esta clase de prescripciones comunitarias.

El último de los mecanismos para elegir a los cargueros de las deidades es haber hecho una *promesa* o por su *devoción*. Advierta que en este caso tanto los integrantes de las mayordomías como aquellos que no pertenecen a las mismas asumen por decisión personal, y previo acuerdo con los diputados de las cofradías, el desempeño de alguna de las jerarquías religiosas. Hasta donde he podido investigar, las motivaciones para asumir el ejercicio de esta clase de compromisos van desde la fe en la imagen, el agradecimiento por un milagro concedido, la resolución de un problema personal o familiar, la esperanza de recibir la protección de las deidades, la satisfacción de alguna necesidad prioritaria (salud, trabajo, sustento, dinero, etc.) hasta el deseo de agradar a la imagen o bien el temor de perder su resguardo.

Los acuerdos de los migrantes con los diputados de las cofradías pueden incluir el permiso para ocupar algún escalafón aunque no pertenezcan a ellas, y al término de sus funciones incluso la invitación a volverse miembros.

#### LA FLEXIBILIZACIÓN DEL EJERCICIO DE LOS CARGOS RELIGIOSOS

Otra de las modificaciones que los migrantes han alentado dentro de la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo atañe al ejercicio de los cargos religiosos. En efecto, en el pasado los ciudadanos elegidos como representantes de las jerarquías rituales se comprometían a radicar en el terreno durante el ejercicio de sus oficios antes de incorporarse en la dimensión religiosa de su comunidad.<sup>13</sup> No obstante, estas ordenanzas comunitarias han tenido que redefinirse frente a la ausencia de mixtecos que

<sup>13</sup> En la cabecera municipal de Petlalcingo el tiempo de duración de los oficios religiosos dentro de las mayordomías corresponde a un año (o ciclo festivo). No obstante, es preciso aclarar que el cargo de mayordomo del Señor del Calvario constituye la excepción a la regla, pues la duración de sus funciones es por tres años (o ciclos festivos). Por el contrario, el periodo de cumplimiento de los oficios rituales de las hermandades no puede generalizarse, ya que un individuo puede estar bajo la custodia de las deidades de manera indefinida. Además, sus integrantes son quienes negocian o cabildean el tiempo de duración de sus responsabilidades. Sin embargo, algunas de ellas estipulan que el ciudadano deberá ejercer los cargos religiosos que las hermandades le hayan asignado un tiempo mínimo de un año.

podieran ocupar los oficios religiosos o frente a la carencia de los recursos materiales necesarios para lograr perpetuar el orden ceremonial.

Para sortear los inconvenientes presentados, muchas de las mayordomías y hermandades del terruño iniciaron la reestructuración de aquellas normas que impedían incluir a los migrantes en sus listas de cargos religiosos, o bien, recurrir a otras fuentes de ingreso para el financiamiento de las celebraciones de los santos y vírgenes del pueblo. Como parte de este proceso tanto los migrantes como las instituciones religiosas han concretado una serie de convenios para negociar aquellas reglas que antes habían impedido que sus hijos ausentes ejercieran los oficios rituales.

Así, por ejemplo, las agrupaciones religiosas del terruño suelen acordar con los migrantes que tienen asignadas funciones religiosas darles la oportunidad de que asignen a uno o más representantes para que cumplan con sus cargas ceremoniales, las cuales por lo general son transferidas a sus progenitores o consorte, no así los gastos que implica el desarrollo de sus cargas ceremoniales.

En el mismo tenor ambas partes han concertado que los migrantes sin funciones religiosas, pero con filiaciones institucionales, tendrán la obligación de enviar sus aportaciones monetarias o en especie antes de las festividades de las deidades, lo cual sucede generalmente a través de sus familiares, quienes también acostumbran hacerse cargo de las tareas que tienen asignadas los integrantes de las jerarquías ceremoniales.

#### LA REESTRUCTURACIÓN DE LOS MECANISMOS DE PATRONAZGO ECONÓMICO

Por centenares de años el patronazgo económico del ciclo festivo de Petlalcingo fue considerado una labor exclusiva de los cargueros de los santos<sup>14</sup> y los miembros de las instituciones religiosas,<sup>15</sup> además del principal meca-

<sup>14</sup> Los mayordomos y responsables de las hermandades están obligados a auspiciar todos los eventos rituales, insumos y servicios que forman parte de la celebración de las festividades de las deidades que se encuentran bajo su custodia. Por ejemplo, labranzas y ofrendas de cera, novenarios, vísperas, misas, comidas, procesiones, bandas de música, flores para los altares, fuegos pirotécnicos, atavíos para los santos, etcétera.

<sup>15</sup> Los integrantes de las mayordomías y hermandades también tienen el compromiso comunitario de aportar recursos monetarios o en especie (chile, tomate, manteca, aceite, sal, maíz, frijol, etc.) para sufragar algunos de los gastos que conllevan las festividades de los santos o vírgenes del terruño. Es importante aclarar que cada una de las instituciones religiosas determina los montos que cada integrante debe otorgar en cada ciclo ceremonial.

nismo de recaudación de recursos para sostener el orden ceremonial de la cabecera municipal.

Pese al rol histórico que este dispositivo ha desempeñado en el sistema de cargos, se tuvieron que adoptar otras formas de auspicio comunitario para sortear los efectos de la migración (interna e internacional), como el deterioro de la actividad agropecuaria y la permanente escasez de fuentes de empleos que existe en Petlalcingo. Efectivamente, ante la incertidumbre de costear los espacios festivos y otras obligaciones rituales, algunas mayordomías y hermandades buscaron nuevas formas de financiamiento que les permitieran preservar el orden ceremonial. Y en este contexto, la opción más cercana o viable para resolver sus necesidades fue el apoyo material de los migrantes, por lo que se crearon los espacios precisos para que los ausentes negociaran en cada ciclo festivo su membresía comunitaria mediante sus prácticas religiosas.

En este sentido es significativo que las aportaciones de los paisanos no sólo resolvieron algunas de las preocupaciones económicas de las instituciones religiosas, sino que también coadyuvaron a revitalizar muchas de las festividades de la cabecera municipal. Sus remesas fueron usadas para sufragar un conjunto de actividades que habían perdido cierta presencia en el sistema de cargos (ceremonias, procesiones, fuegos pirotécnicos, cambio de atavíos de las deidades, bandas de música, etc.), o bien, para impulsar otras prácticas religiosas que antes no formaban parte de las festividades. Por ejemplo la danza de los tecuanes, los convivios para fomentar las relaciones comunitarias (entre migrantes y no migrantes), la asistencia económica o en especie para los sectores más vulnerables de la comunidad, la organización de concursos, eventos deportivos y servicios religiosos (algunos de ellos dirigidos a los migrantes), etcétera.

Con la incursión de los migrantes en el espacio ritual de su comunidad fueron establecidas las bases para la diversificación de las ancestrales formas de recaudación de recursos dentro del sistema de cargos, así como la reestructuración del tradicional dispositivo del patronazgo económico de algunas celebraciones religiosas. De esta manera, las aportaciones de los migrantes se convirtieron en una de las principales fuentes de ingresos para sostener el ciclo festivo de varias jerarquías religiosas, como la del Señor del Calvario, la de Santiago Apóstol, la de la Virgen de Guadalupe, el Aniversario del Templo del Señor del Calvario, de la Virgen de Juquilita, de la Purísima Concepción, de la Virgen del Carmen, del Santo Niño de Atocha, etcétera.

Pese a ello, no debemos perder de vista que los cambios en la institución del patronazgo religioso llevaron a que el sistema dependa de recursos

provenientes del exterior. Es imposible dejar de reconocer esta dependencia, pero por el momento sólo mencionaré que las remesas de los mixtecos poblanos trastocaron de distintas maneras a la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo.

Aunque en un principio las remesas de los migrantes se dirigían a las agrupaciones y festividades más importantes de la cabecera municipal, en el presente buena parte de los gastos rituales de las mayordomías y hermandades de la cabecera municipal son costeados por los migrantes que pertenecen a las mismas, por los comités de paisanos o por los hijos ausentes que, a solicitud de sus familiares, vecinos o amigos, extienden su apoyo para que éstos logren cumplir con sus obligaciones rituales.

En este sentido coincidimos con Padilla [2000: 58] en cuanto a que los cargos o deberes religiosos involucran a quienes pertenecen a sus redes de parentesco consanguíneo y ritual. Consecuentemente, esta clase de responsabilidades se relacionan “por una parte, con el culto y con la institución de los cargos en su conjunto, y por otra, con los grupos de parentesco”.

#### LA REFUNCIONALIZACIÓN DE LAS FORMAS DE PATROCINIO DE LOS PROYECTOS RELIGIOSOS

Como reseñé en párrafos anteriores, la organización, patrocinio y *performance* de las celebraciones de los santos o vírgenes de Petlalcingo constituyen algunas de las principales funciones que las jerarquías ceremoniales profesan dentro del sistema de cargos. Éstas son funciones relevantes para el orden ceremonial, pero no hay que perder de vista que las prácticas que estos mixtecos poblanos llevan a cabo para la construcción, restauración o mantenimiento de los espacios religiosos y las deidades de su comunidad no son menos importantes.

No hay duda de que buena parte del desarrollo de estas cargas comunitarias se originan en las necesidades materiales de los recintos o las imágenes sagradas, las peticiones de sus feligreses o las sugerencias que emiten las autoridades y miembros de las agrupaciones religiosas.

Formalmente, para responder a sus demandas las instituciones ceremoniales convocan a la comunidad en general a formar parte de las asambleas comunitarias en las cuales se discutirán todas aquellas obras que se considere prioritario desarrollar en beneficio de los espacios rituales; por ejemplo, el pintado o reparación de los templos, el retoque del dorado de los santuarios, la restauración de las imágenes religiosas, la edificación de capillas, velatorios o inmuebles para el servicio de las cofradías, la pavimentación de las

calles aledañas a las iglesias y sus atrios, la compra de terrenos para las actividades de las mayordomías, etcétera.

A lo largo de la historia el costo de esta clase de proyectos descansó en los hombros de los representantes de las jerarquías ceremoniales, sus agremiados, feligreses y devotos de las imágenes que radican en los distintos barrios de la cabecera, juntas auxiliares, rancherías y otras localidades del municipio. Sin embargo, no es de sorprender que en las últimas décadas, frente a las condiciones históricas y socioeconómicas del municipio, la escasez de oportunidades de empleo y el éxodo masivo de los petlalcinguenses a distintas geografías entre México y Estados Unidos, fuera preciso buscar otras formas de patronazgo.

Es claro que en el desarrollo de estos procesos los comités de paisanos encontraron el contexto preciso para renovar los vínculos con su comunidad, ya sea a través de sus prácticas religiosas dentro del orden ceremonial o el patrocinio de algunas obras en favor de los templos y deidades del terruño. Ciertamente, su capacidad económica para socorrer a las jerarquías con sus cargas comunitarias ha sido uno de los factores que más han contribuido a la flexibilización de los tradicionales dispositivos de auspicio de los proyectos religiosos, así como a la negociación permanente de su membresía comunitaria.

A decir verdad, muchas de las mayordomías y hermandades de Petlalcingo han solicitado el apoyo de los migrantes y sus comités para rehabilitar sus iglesias o capillas, pavimentar los atrios y las calles aledañas a estos inmuebles, restaurar a los santos o vírgenes del pueblo, pintar o reparar los templos, o bien, como en el caso de la mayordomía del Señor del Calvario, para adquirir un terreno en el cual edificar la casa de esta jerarquía, espacio en el que se llevan a cabo algunas de las actividades más importantes durante su ciclo festivo, como el ritual de la labranza de cera, el recibimiento de las hermandades foráneas, el hospedaje de los peregrinos y la preparación, distribución y consumo de los alimentos durante sus festividades.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> El comité de paisanos del Distrito Federal y la Ciudad de Puebla son las organizaciones de migrantes que regularmente han contribuido con el desarrollo de obras públicas en beneficio de las iglesias y capillas de la cabecera municipal. Sin embargo, a últimas fechas los paisanos de Estados Unidos han comenzado a enviar recursos para contribuir con ciertos proyectos de la mayordomía del Señor del Calvario, por ejemplo, la reparación del templo. Por otro lado, es importante mencionar que de manera individual los migrantes radicados dentro y fuera de México también envían sus remesas para las obras religiosas que ellos consideren relevantes para su comunidad.

Conviene subrayar que, si bien los tradicionales dispositivos de patronazgo aún son indispensables para el desarrollo de los proyectos religiosos de Petlalcingo, con el advenimiento de los comités de migrantes se adoptaron otras formas de asistencia económica en el sistema de cargos. De hecho, a medida que las jerarquías ceremoniales incluyeron las remesas de los migrantes como parte de sus fuentes de ingreso, éstas se transformaron en una “estrategia adaptativa” que no sólo ha permitido sustentar el gasto ritual y las obras comunitarias, sino también la reproducción y continuidad del orden ceremonial.

Sea como fuere, lo cierto es que los petlalcinguenses han tenido que adaptarse a las nuevas dinámicas que ha traído consigo la migración interna e internacional. Para ello ha sido necesario reconfigurar los dispositivos de patronazgo comunitario, un proceso que ha generado la sumisión del sistema a fuentes externas de patrocinio, lo cual suponemos podría en un futuro impulsar la total refuncionalización de las dinámicas de auspicio del orden ceremonial y la organización de los proyectos a desarrollar en las comunidades de origen de los migrantes y, por ende, reorientar el centro del poder religioso hacia otras geografías. Esta premisa se sustenta en el hecho de que en los últimos decenios las principales mayordomías del terruño han requerido el apoyo material de las organizaciones de paisanos para la ejecución de sus proyectos comunitarios, o bien, han modificado sus propuestas frente a las recomendaciones del comité del Distrito Federal.

Por si esto no fuera suficiente, esta organización también ha influido en la designación de los candidatos a ocupar las principales jerarquías de la mayordomía del Señor del Calvario y ha ocupado las posiciones más significativas durante la realización de sus celebraciones. Por otro lado, hemos observado que los mayordomos de esta institución han recurrido en innumerables ocasiones a los representantes de dicho comité para la organización de su ciclo festivo, aunque hay que reconocer que los paisanos de Puebla también han buscado influir en la misma forma en la toma de decisiones de la mayordomía del Señor del Calvario.

Podría, por lo tanto, plantearse la hipótesis de que estamos ante la presencia del surgimiento de nuevos centros del poder religioso, en donde las agrupaciones migrantes, además de convertirse en una extensión del sistema de cargos, están de una u otra manera disputándose el centro del poder religioso. En este contexto no es difícil entender por qué en cada ciclo festivo cada una de las organizaciones de paisanos despliega una serie de prácticas religiosas a fin de apropiarse de los espacios y rituales centrales de las festividades del Señor del Calvario.



Ciertamente estas organizaciones han construido un campo de poder en cuyo interior es posible advertir no sólo relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, sino también conflictos heterogéneos y pugnas entre las instituciones religiosas y los comités de migrantes y otros agentes sociales, quienes se enfrentan con diferentes medios y fines, ya sea para conservar o transformar su estructura, dominar el campo, transformar sus capitales o negociar su pertenencia local, lo que incluye una disyuntiva entre un centro del poder religioso y todas aquellas extensiones del sistema de cargos que buscan apropiarse del mismo.

#### CONCLUSIONES

En este trabajo presenté una propuesta de sistematización de la bibliografía que abarca las tendencias de investigación que de alguna u otra forma han dado cuenta de las dinámicas de flexibilización, modificación o transnacionalización que las instituciones políticas y religiosas de ciertas comunidades han experimentado como efecto de las pautas migratorias internas e internacionales.

El primer cuerpo de investigaciones puede ayudarnos a comprender que los dispositivos cívico-políticos de las comunidades migrantes han estado bajo un constante proceso de cambio y reelaboración, y que su gran capacidad adaptativa les ha permitido sortear los diversos retos y dilemas que la migración y otros fenómenos que emanan de la movilidad espacial o de las prácticas transnacionales de sus hijos ausentes han traído consigo [Gil, 2006; Castro, 2004, 2006 y 2009; Wence, 2006; y Oliver, 2005].

En este sentido, las prácticas transnacionales que los migrantes llevan a cabo más allá de las fronteras son una muestra de que sus instituciones “tradicionales” no son supervivencias de un pasado (indígena o mestizo) que están destinadas a desaparecer. Por el contrario, frente a la migración y sus efectos, los migrantes y no migrantes han logrado desarrollar un sofisticado mecanismo de gobernanza transnacional y otras acciones que les permiten adecuar y reconfigurar sus estructuras políticas, las relaciones comunitarias, la membresía, la ciudadanía, la pertenencia al terruño y otras dimensiones importantes que forman parte de su vida más allá de las fronteras.

Vistas en su totalidad, las pautas de migración interna y transnacional han trastocado en diversos niveles y sentidos a ciertas comunidades rurales mexicanas, así como a las instituciones que las conforman. En algunos casos modificando la constitución de las listas de cargos, las formas de selección de los cargueros, los tiempos de duración de los oficios, el or-

den ascendente y rotativo del sistema de escalafón y los rangos de edad; y en otros más, reestructurando el centro del poder de la comunidad, las formas de negociar la ciudadanía política y social de hombres y mujeres, el ejercicio del poder, las normas y reglas comunitarias de membresía, las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad, y la agenda de derechos y de participación política, lo cual en gran medida ha conducido a la transnacionalización de sus dispositivos cívico-políticos.

En el mismo tenor, el segundo cuerpo del trabajo puede ayudarnos a distinguir el conjunto de transformaciones que se han presentado en el aparato ritual de algunas localidades con experiencia migratoria [D'Aubeterre, 2005; Rivera, 2006; Barabas, 2006; Castro, 2009; Ramírez, 2006; Rodríguez, 2010; y Castellera *et al.*, 2003].

A partir de este material es posible entender que los sistemas de cargos religiosos de ciertas geografías están actualmente transitando por un persistente proceso de reconfiguración, flexibilización, adaptación y transnacionalización, lo cual comprende desde la conformación de una serie de comités migrantes que se han convertido en extensiones del sistema de cargos hasta la reformulación de los mecanismos de selección de los cargueiros, los tiempos de duración de los oficios, los rangos de edad para ocupar los cargos, los dispositivos de patrocinio del gasto ritual y espacios festivos, las dinámicas de organización de las jerarquías rituales, los criterios tradicionales de obtención de prestigio, el orden ascendente, rotativo y generacional del sistema; la innecesaria relación o dependencia de la Iglesia católica, la desaparición de ciertas mayordomías y la creación de novedosas celebraciones en las cuales los migrantes desempeñan roles de suma importancia.

Al igual que en los trabajos precedentes, nuestro material etnográfico muestra que frente a la movilidad espacial y las prácticas religiosas de los migrantes el sistema de cargos de Petlalcingo ha experimentado constantes variaciones. Salta a la vista que entre los cambios registrados se destaque la flexibilización del sistema moral de prescripciones para elegir a los responsables de las jerarquías, la adecuación de las listas de los cargos, la transformación del orden ascendente, generacional y rotativo del sistema de cargos; la reestructuración de las formas de patrocinio del gasto ritual, las celebraciones de los santos y las obras públicas a realizar en favor de los templos y deidades, la transformación de los métodos de nombramiento de las autoridades rituales, la adaptación del ejercicio de los oficios, la necesaria afiliación a las instituciones religiosas, el establecimiento de vínculos con la Iglesia católica; o bien, el surgimiento de nuevos centros del poder religioso cuyo control es disputado por los comités migrantes.

A decir verdad, el conjunto de estas transformaciones no sólo ha propiciado la flexibilización del sistema de cargos, sino también su reestructuración y transnacionalización. En este sentido, coincidimos con el señalamiento de Barabas de que “la migración, con todo y lo traumático que supone el cruce de fronteras y el desarraigo del mundo de la socialización [religiosa], ha sido internalizada por las comunidades”, en donde “éstas, reelaboran y refuncionalizan sus instituciones y sistemas normativos para incorporarla” [2006: 129], o bien, con la apreciación de D’Aubeterre [2005] con respecto a que la reconfiguración del sistema de cargos religiosos y los mecanismos para allegarse los recursos que demanda el gasto ritual y ciertos proyectos comunitarios está relacionada con su transnacionalización. Aunque para la autora también se puede interpretar como una manifestación del mismo proceso.

En el caso que nos atañe, este proceso de transnacionalización halla sustento en las pautas de movilidad espacial de los migrantes y en el desarrollo de una serie de prácticas religiosas que, aunque son efectuadas dentro del aparato ritual de su comunidad, son organizadas más allá de las fronteras de su comunidad de origen. Lo más relevante para la cuestión, sin embargo, es que estas acciones les han permitido incorporarse al sistema de cargos y, por ende, negociar tanto su pertenencia al terruño como algunos derechos comunitarios que les habían sido constreñidos por su condición migratoria.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1973 *Obra antropológica IX. Regiones del refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, 1a ed., México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica, 371 pp.

1983 *Formas de gobierno Indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista, 207 pp.

##### **Barabas, Alicia M.**

2006 “Los retos actuales para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca”, *Alteridades: Antropología de las creencias*, vol. 16, núm. 32, julio-diciembre, pp. 113-131.

##### **Cámara Barbechano, Fernando**

1996 “Organización religiosa y política en Mesoamérica”, en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 113-159. [Antología.]

**Cancian, Frank**

- 1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán, México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública (Serie Antropología Social, núm. 50).
- 1996 "Organizaciones políticas y religiosas", en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 193-226. [Antología.]

**Carrasco, Pedro**

- 1985 "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en José Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 323-340.
- 1990 "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en Modesto Suárez (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. 1, México, Universidad Iberoamericana/ Alianza Editorial Mexicana, pp. 306-326.

**Castillera, Aída, Gabriela Cervera, Carlos García Mora e Hilario Topete**

- 2003 "La comunidad y el costumbre en la región purépecha", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. III, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 17-112.

**Castro Neira, A. Yerko**

- 2004 *Legalidad y poder en la comunidad transnacional*, tesina de Maestría, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 112 pp.
- 2006 "La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena", *Alteridades: La justicia en tiempos de globalización*, vol. 16, núm. 31, enero-junio, pp. 61-72.
- 2009 *En la orilla de la justicia. Migración y justicia en los márgenes del Estado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Juan Pablos Editor, 469 pp.

**Chance, Jhon K. y William B. Taylor**

- 2003 "Cofradías y cargos. Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en William B. Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado y la cultura en el México del siglo XVIII*, UAM-I/Conacyt/Miguel Ángel Porrúa, pp. 209-258.

**D'Aubeterre, María Eugenia**

- 2005 "San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla", *Relaciones*, vol. XXVI, núm. 103, verano, pp. 18-50.

**DeWalt, Billy R.**

- 1996 "Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica", en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 249-269. [Antología.]

**Gil Martínez de Escobar, Rocío**

- 2006 *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*, México, Casa Juan Pablos/Fundación Rockefeller/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa (Colección Estudios Transnacionales), pp. 396.

**González, O. Felipe**

2005 "Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, pp. 11-28, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)**

2009 *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*, México, INEGI.

**Leal Sorcia, Olivia**

2005 "Viejas y nuevas formas de recreación en la mayordomía de Santa Catarina Acolman", en Hilario Topete, Leif Korsbaek y Manola Sepúlveda (eds.), *La organización social y el ceremonial*, 1a ed., México, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder, Promep-SEP, pp. 35-57.

**Levitt, Peggy**

2007a "Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso", *Migración y Desarrollo*, núm. 8, primer semestre, pp. 66-88.

2007b *God Needs no Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, Nueva York, The New Press.

**Luciano, A. Reyes**

2005 "Etnicidad, cargos y adscripciones religiosas en dos comunidades indígenas del Estado de México", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, pp. 29-40.

**Martínez Gómez, Luis Jesús**

2007 *De la tradicional jerarquía cívico-religiosa a la transnacionalización de sus instituciones. El caso de la comunidad de Petlalcingo, Puebla*, tesina de maestría, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 111 pp.

2010 "Sistemas de cargos translocales y prácticas religiosas transnacionales. El caso de la comunidad de Petlalcingo, Puebla", en Alex Murguía, Gustavo López Ángel (coords.), *Migración, derechos humanos, religión y política*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Montiel Soriano Editores, pp. 81-116.

**Medina, Andrés**

1995 "Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", *Alteridades: Cosmovisión, sistemas de cargo y práctica religiosa*, vol. 5, núm. 9, pp. 7-23, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

**Millán, Saúl**

2005 "Los cargos en el sistema", en Hilario Topete, Leif Korsbaek y Manola Sepúlveda (eds.), *La organización social y el ceremonial*, 1a ed., México, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder, Promep-SEP, pp. 217-238.

**Nash, Manning**

1996 "Las relaciones políticas en Guatemala", en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 161-173. [Antología.]

**Nava Tablada, Martha Elena**

2000 *Migración rural, acceso a la tierra y cambios productivos en la mixteca poblana. Estudio de caso: Petlalcingo, Puebla*, tesis doctoral, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 384 pp.

**Nava Tablada, Martha Elena y Marco Antonio Oropeza Rosas**

1999 *Petlalcingo, una región campesina semiárida. Situación actual y perspectivas*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, Fosiza-Conacyt, 153 pp.

**Nava Tablada, Martha Elena y María Gloria Marroni**

2003 "El impacto de la migración en la actividad agropecuaria de Petlalcingo, Puebla", *Agrociencia*, vol. 37, núm. 6, noviembre-diciembre, pp. 657-664.

**Odgers Ortiz, Olga**

2008 "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/ Estados Unidos", *Migraciones Internacionales*, vol. 4, núm. 3, enero-junio, pp. 5-26.

2009 "Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión", en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, pp. 13-29.

**Oliver Ruvalcaba, Daniela**

2005 "Exclusión y bienestar en una comunidad transnacional. El caso del acceso a la salud", proyecto de tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

**Portal Ariosa, María Ana**

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Culturas Populares de México/UAM-Iztapalapa, 231 pp.

**Ramírez Sánchez, Saúl**

2006 "Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes de Oaxaca en Estados Unidos", *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 3, enero-junio, pp. 31-53, Tijuana, México, Colegio de la Frontera Norte.

**Rodríguez, Daniel**

2011 "Agradeciendo los favores a la Patrona. Procesos colectivos y uso de remesas en una comunidad poblana de migrantes", en Óscar Calderón, Luis Jesús Martínez y Gustavo López (coords.), *Mirada Antropológica. Dossier: Migración internacional y estudios transnacionales*, nueva época, núm. 10.

**Rivera Sánchez, Liliana**

2006 "Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia", *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 4, julio-diciembre, pp. 35-59.

2008 "Translocalidad y establecimiento: lugares y espacios en la vida migrante", en Daniel Hiernaux y Margarita Zárate (eds.), *Espacios y transnacionalismo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Casa Juan Pablos, pp. 195-233.

**Tax, Sol**

1996 "Los municipios del Altiplano Meso-occidental de Guatemala", en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 87-112. [Antología.]

**Topete, L. Hilario**

2005 "Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, pp. 95-129.

**Wence Partida, Nancy**

2005 "El papel de la educación en la construcción de la ciudadanía transnacional", proyecto de tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

**Wolf, Eric**

1981 "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en José Ramón Llobera (comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos*, 1a ed., Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 81-98.

1996 "El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana", en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 175-191. [Antología.]

# El culto al Señor de las Maravillas, una expresión de la religiosidad popular de tipo urbano en la ciudad de Puebla

Luis Arturo Jiménez Medina  
Colegio de Antropología Social-Benemérita  
Universidad Autónoma de Puebla

**RESUMEN:** *Uno de los cultos más importantes de la religiosidad popular en la ciudad de Puebla es el que se rinde al Señor de las Maravillas, que se venera en el templo de Santa Mónica ubicado en el centro histórico de dicha ciudad. En este texto expondremos aspectos históricos y etnográficos sobre las prácticas religiosas de dicha advocación, las cuales van desde las peregrinaciones, procesiones, una diversidad de oraciones de agradecimiento y petición hasta prácticas rituales con elementos mágicos, como las "limpias". Todas estas expresiones religiosas de tipo popular se realizan en un contexto urbano y constituyen una expresión de la vigencia de la religiosidad en el mundo secularizado y globalizado.*

**PALABRAS CLAVE:** *Señor de las Maravillas, culto, rituales, Puebla.*

**ABSTRACT:** *One of the most important popular religious cults in the City of Puebla is that of the Señor de las Maravillas (Lord of Marvels), who is venerated at the church of Santa Mónica in the historic downtown area of the city. In this text, we will present historic and ethnographic aspects of the religious practices related to this devotion, which range from pilgrimages, processions, a variety of prayers of thanks and petition, to ritual practices including magical elements, such as the "cleansings." All these popular religious expressions take place in an urban context and constitute an expression of the currency of religiosity in a secularized and globalized world.*

**KEYWORDS:** *Señor de las Maravillas, cult, rituals, Puebla.*



## INTRODUCCIÓN

Hasta hace unos cuantos años se pensaba que la cuestión del fenómeno religioso, así como la de las creencias en general, eran asuntos del pasado que estaban condenados irremediablemente a perder plausibilidad cultural en el mundo moderno y secular, en el cual sólo siguen presentes porque son impulsos “desmodernizantes” esporádicos que, aunque continúan funcionando en nuestra sociedad moderna, están tendiendo a desaparecer o cuando menos a refugiarse en el ámbito de lo privado.

Sin embargo, lo religioso continúa emergiendo y manifestándose en múltiples formas, demostrando su persistencia a través de la expresión tanto de perspectivas novedosas como tradicionalistas, algunas de las cuales han mostrado ser fuertemente fundamentalistas. Es así como las religiones se han convertido en fecha reciente en una instancia relevante en el escenario social, no sólo por las transformaciones que las caracterizan en el actual momento histórico, también porque están presentes en todos los ámbitos culturales, incluyendo el político. Lo anterior lleva a concluir que aquellos pronósticos apocalípticos del siglo pasado que planteaban la progresiva desaparición de lo religioso en el marco de la creciente racionalización y secularización de la sociedad moderna están muy lejos de cumplirse.

La religión continúa vigente en la actualidad porque sigue siendo un sistema total en el registro de lo simbólico y lo ritual, pero el contexto en el que persiste se caracteriza por los cambios. Al proveerse de una serie de elementos, la mayoría de los cuales se ubican en el universo de la tradición, y al mismo tiempo desarrollar la capacidad de no ser excluida del universo de la modernidad, la religión ha logrado permanecer bajo una nueva forma, la de la tradición en la modernidad [Hervieu-Léger, 2005: 143].

En este contexto no debemos olvidar que las sociedades construyen sus divinidades y sus mitos y reproducen a ambos a través de sus ritos a partir de las necesidades cotidianas y en el marco de definidos cimientos terrenales. Esto da como resultado la recurrencia del quehacer del imaginario simbólico, que permite explicar la razón de ser y el sentido de lo sagrado en estos tiempos. Como señala Báez-Jorge [2011: 35], desde una perspectiva dialéctica, los fenómenos religiosos son parte del todo social estructurado y se hallan en permanente interacción y conexión internas con la realidad concreta.

En este trabajo expondremos algunas características relativas al culto y la devoción al Señor de las Maravillas, el cual está contextualizado en el centro histórico de la ciudad de Puebla, precisamente en un ámbito urba-

no. La imagen a la que se rinde culto está ubicada en el templo católico de Santa Mónica, en torno a la cual los creyentes realizan de manera cotidiana una serie de prácticas correspondientes al catolicismo institucional, pero conjuntadas con otros elementos religiosos provenientes de otras fuentes, en donde sobresalen los procesos rituales con matices mágicos y la creación espontánea, por parte de los propios creyentes, de rituales que combinen elementos diversos.

#### ALGUNOS ASPECTOS CONCEPTUALES

En este trabajo partimos de que la religión es un sistema de significados que se expresan fundamentalmente en símbolos; pero también de que ésta está articulada a la estructura social y a los procesos sociales de una sociedad. De lo anterior podemos concluir que la religión es un sistema de creencias y prácticas que se encuentran incorporadas a una institución; pero que el sistema de creencias y prácticas religiosas que quedan fuera de las instituciones tradicionales religiosas, porque se realizan en la esfera de lo privado, como el ámbito familiar y los grupos pequeños, también constituyen una religión, y que lo mismo sucede con aquellas prácticas individualizadas y subjetivas sustentadas en elementos mágicos y místicos que no necesariamente tienen su origen en una única matriz religiosa [Fortuny Loret de Mola, 1999: 18].

La anterior propuesta de definición nos permite acercarnos al fenómeno religioso en un ámbito urbano como el que se da en torno al culto del Señor de las Maravillas, en el cual se combinan diferentes prácticas religiosas sin que ello implique separarse de la institución representada por alguna religión tradicional e histórica, como es en este caso la católica. No hay que olvidar que en la mayor parte del país la religión católica sigue siendo el contexto en el cual se realizan muchas prácticas sociales y se producen diversas concepciones e ideas relativas a los diversos aspectos de la vida cotidiana de los mexicanos.

Para acercarnos al fenómeno religioso en un ámbito urbano es conveniente señalar que la ciudad es una especie de sistema espacial que se caracteriza por una alta densidad poblacional y diversos conjuntos de construcciones regulares e irregulares, con diferencias colonias humanas densas y heterogéneas, con relaciones sociales diferentes pero conformadas por extraños entre sí. Por otra parte, lo urbano se puede definir como un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias [Delgado, 1999: 23]. El culto al Señor de las Maravillas se realiza en un templo del centro histórico de la ciudad de Puebla. Dicha ciudad,

incluyendo su zona conurbada, es la cuarta más poblada del país según los datos del último censo de población y vivienda de 2010. Algunos estudios [Meyer, 2006], por otro lado, indican que la ciudad de Puebla ha ido eliminando paulatinamente sus fronteras, favoreciendo con ello el surgimiento de nuevas experiencias de identidad y relación directa con el mundo, en las que lo privado y lo público se complementan y lo global se integra con lo local. Es así como en Puebla se ha estado conformando una estructuración urbana en la que impera el flujo y circulación de vehículos en vez de los sitios para el encuentro y el diálogo entre personas, el crecimiento y la fragmentación urbana, el desarrollo desigual, las migraciones externas e internas y la integración heterogénea de las nuevas influencias de la modernidad a las diversas tradiciones de la ciudad, con la consecuente producción de contradicciones sociales y procesos de hibridación, los cuales no sólo erosionan sino que también confrontan las viejas identidades y favorecen dinámicas de fusión y transformación acelerada.

De acuerdo con lo planteado, se puede señalar que las expresiones y prácticas religiosas de los creyentes y devotos del Señor de las Maravillas en la ciudad de Puebla no son ajenas a los procesos mencionados, ya que son resultado del sincretismo de diferentes elementos provenientes de otras entidades o sistemas de creencias con las que cohabitan en el espacio urbano, y con las cuales están en permanente combinación, mezcla y articulación con el fin de generar certidumbres y armonizaciones en el siempre complejo y heterogéneo ámbito propio de las realidades urbanas como el de la ciudad de Puebla [véase Gutiérrez, 2005: 644].

Incluso se puede señalar que una de las características más interesantes y probablemente singulares del catolicismo de los ámbitos urbanos, a pesar de la rigidez de la institución católica, es que los creyentes son muy flexibles en la realización de sus prácticas y creencias, las cuales, aunque el discurso oficial lo niegue y condene, no son estrictamente católicas [Gutiérrez, 2005: 636]. En este contexto es conveniente considerar, cuando menos en términos operativos, que las expresiones de lo religioso en los ámbitos urbanos se van constituyendo cotidianamente con la presencia de diversas formas de expresiones espirituales y de sociabilidad religiosa, teniendo como parámetro a un sistema o elemento central religioso, que en este caso es el católico, y en donde algunas de las prácticas religiosas que provienen de otros sistemas religiosos no sólo van abandonando su nicho de significación original, como es el credo del cual provienen, sino que van entrando en un proceso de resemantización y recontextualización para ubicarse en la cosmovisión y ethos católico [Sánchez, 2008: 256], es decir, creando una suerte de red de relaciones de diversas prácticas y creencias en donde:

[...] se combinan, se mezclan, se interrelacionan y se conectan otras maneras de aprehender la realidad íntima de cada grupo o individuo; donde se esbozan manifestaciones religiosas, quizás antes ignoradas o desdeñadas, pero que con el paso del tiempo, en momentos de gran efervescencia, pueden ser percibidas como fenómenos reemergentes, momentáneos pero con constantes y frecuentes apariciones [Gutiérrez, 2005: 620-621].

Por otro lado, es evidente que las ciudades se caracterizan por su heterogeneidad social y cultural, la construcción de nuevas mentalidades e imaginarios, la producción de nuevos valores y comportamientos, la construcción de nuevas espacialidades en donde la población creyente se apropia del espacio para garantizar un mínimo de certidumbre en la reproducción de elementos materiales y simbólicos. Además, no hay duda de que una de las expresiones tangibles de la modernidad son precisamente las ciudades, sin embargo, cuando menos en muchas ciudades de la República mexicana y de otras de los demás países latinoamericanos, también coexisten los espacios de la memoria que se expresan en muchas prácticas sociales.

Por consiguiente, se puede señalar que desde hace algunos años, y en algunos ámbitos urbanos como la ciudad de Puebla y otras ciudades del país, se están manifestando nuevas sensibilidades religiosas que, al ser difundidas por los medios de comunicación, repercuten tanto en el ámbito público como en el privado, es decir, en la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad. Asimismo, y como han señalado González, Baéz-Jorge y otros, anteriormente se consideraba que la religiosidad popular era un conjunto de acciones casi específicas de los llamados sectores subalternos, sin embargo, todo indica que en la actualidad, y sobre todo en los contextos urbanos, este tipo de religiosidad está presentando otras características.

#### ASPECTOS CONTEXTUALES

De acuerdo con Licon [2003 y 2007], en la ciudad de Puebla existen alrededor de medio centenar de edificaciones de carácter religioso, la mayoría de ellas católicas. Dichas edificaciones, a las que se califica con los adjetivos “monumental” y “patrimonial”, forman parte de las características por las que la ciudad poblana ha sido clasificada como “patrimonio de la humanidad”. Por otra parte, en ellas se realizan varias veces al año diversas festividades rituales y ceremoniales, así como puestas en escena religiosas, lo que las convierte en espacios rituales que le dan cierta especificidad a la ciudad.

Se considera que en Puebla se celebran un poco más de 80 festividades religiosas católicas [Licona, 2003], las cuales se suelen utilizar como escenarios para representar dramatizaciones sociales con elementos religiosos. De hecho, en Puebla no sólo se rinde culto al Señor de las Maravillas, sino también a San Charbel, a la virgen del Carmen, al agua bendita en el templo de San Roque, al Cristo de Analco, a la virgen de La Luz, etcétera. Sin embargo, estos cultos coexisten con otros no católicos, como el de la Santa Muerte, el de la Iglesia de la Luz del Mundo y el de los diversos grupos evangélicos, entre otros.

A pesar de este grado de religiosidad, se puede considerar que Puebla es una ciudad moderna que poco a poco ha ido permitiendo la expresión de una amplia diversidad de creencias, aun así el estado en general sigue presentando un alto porcentaje de población católica, como indican los datos del último censo de población y vivienda realizado en el año 2010, según los cuales 88% de la población la constituyen confesos católicos.

Por esta razón, y porque en la cosmovisión de sus habitantes predominaban los elementos católicos, hasta hace algunos años se consideraba a Puebla como una “ciudad mocha”, sin embargo, en los últimos 20 años han ocurrido cambios notables tanto en los modelos para entender, pensar y explicar la realidad social (cosmovisión) provenientes de la religión como en los modelos para actuar en la sociedad (ethos) [Geertz, 1987].

En la historia del culto al Señor de las Maravillas intervienen dos elementos, los cuales se han articulado para conformar el actual culto popular de dicha advocación. Uno es el elemento institucional, que hace referencia al edificio en donde la imagen está asentada desde hace ya muchos años; y el otro es el que hace referencia a la tradición oral y las prácticas y creencias que los devotos han cultivado a través del tiempo.

Respecto de la fecha en que se inició el culto al Señor de las Maravillas en la ciudad de Puebla, la información con la cual se cuenta es incierta, ya que algunas personas señalan que tiene alrededor de 250 años de antigüedad, pero de acuerdo con mis indagaciones, principalmente en el ámbito de la tradición oral, dicho culto comenzó a adquirir importancia desde las primeras décadas del siglo xx.

La imagen del Señor de las Maravillas, esculpida en madera, está ubicada en una de las diversas construcciones arquitectónicas que existen en el centro histórico de la ciudad de Puebla y data del siglo xvii. Dicha construcción, que en la actualidad se conoce como Ex convento de Santa Mónica, fue fundada en 1606 y desde entonces se le han dado múltiples usos. Fue hospital para las señoras casadas nobles y honradas que quedaban desamparadas cuando sus maridos viajaban a Europa; también fue colegio para

niñas vírgenes, nobles y pobres, y al final fue convertido en el convento de las agustinas recolectas, un uso que se le siguió dando hasta el año 1853.

Con respecto a la razón por la que el actual ex convento se llama de Santa Mónica existe una narración que data del siglo XVII. De acuerdo con dicho relato, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún, que fue obispo de Guadalajara y Puebla, solicitó que se le pusiera al colegio un nombre que permitiera identificarlo. Con ese fin se realizó un sorteo en el cual salió el nombre de Santa Mónica, que el obispo se negó a aceptar con el argumento de que Santa Mónica no sólo no había sido virgen, ya que había dado a luz un hijo al que le puso Agustín, sino que tampoco había vivido en clausura, así que pidió que el sorteo se repitiera tres veces, en cada una de las cuales volvió a salir el nombre de Santa Mónica. El obispo interpretó esto como una orden divina y aceptó el nombre.

El templo de Santa Mónica, ubicado en la avenida 5 de mayo, entre las calles 16 y 18 poniente del centro histórico, está bajo la responsabilidad de la orden de las Agustinas, las cuales cuidan la escultura a la que se le rinde más culto en la ciudad de Puebla. La imagen, que mide más o menos lo que un hombre de tamaño normal y pesa aproximadamente 70 kilos, representa una de las tres caídas de Jesús, por lo cual también se le suele nombrar “Señor de las Tres Caídas”. En la actualidad el edificio que alberga el templo en donde se da culto al Señor de las Maravillas alberga también un museo de arte religioso.

Para explicar la razón por la cual la imagen del Señor de las Maravillas está desde hace tiempo en este lugar y al cuidado de la orden de las religiosas agustinas se recurre a otra de las diversas anécdotas relacionadas con él. Según esta anécdota, después de que la imagen divina quedó en poder de la orden de las religiosas agustinas, éstas decidieron realizar un sorteo para elegir la o las personas que la cuidarían. En el sorteo, cuyo boleto costó tan sólo un peso, participaron varios templos, pero las que ganaron fueron precisamente las religiosas agustinas de Santa Mónica. No se sabe con precisión la fecha en que se llevó a cabo dicho evento, pero lo cierto es que desde entonces ellas son las encargadas de vestir y cuidar la escultura.

#### ALGUNAS IMÁGENES ETNOGRÁFICAS

El culto al Señor de las Maravillas consta de un conjunto de prácticas y de creencias que probablemente se construyeron a manera de *bricolaje*, las cuales han conformado un espacio ideológico significativo para varios grupos y ámbitos urbanos populares de la ciudad de Puebla. En muchas de esas

prácticas y creencias existen elementos mesoamericanos combinados con visiones coloniales y modernas, las cuales se organizan y resignifican desde un tiempo y un espacio contemporáneos, constituyéndose así en un sistema que da sentido al culto de dicha entidad divina. Más aún, el culto al llamado Cristo de las Caídas se caracteriza por combinar elementos de la tradición católica mexicana con otros que provienen de otras fuentes, algunos incluso fueron diseñados por los propios devotos, lo que ha causado cierta incomodidad a diversas autoridades eclesiásticas del arzobispado de Puebla.

En el relato hierofánico con respecto a cómo se diseñó y esculpió la imagen del Señor de las Maravillas se pueden destacar dos elementos, el que se refiere a la participación de la naturaleza y la acción humana, y el referente a la presencia de elementos mágicos cuando la imagen ya está esculpida. Son estos elementos precisamente los que hacen que los habitantes de la ciudad simpaticen con la imagen. A continuación se reproduce esa parte del relato mítico:

En el templo de San José, ubicado en algún lugar del centro histórico de la ciudad, existía un árbol frondoso, hasta que un día un rayo lo derribó. Cuentan que para aprovechar la madera del tronco el párroco de la iglesia de San José mandó a tallar con un artesano la imagen de Cristo en una de las caídas del vía crucis, las hábiles manos del artesano dieron como resultado una imagen que representaba la piedad y la compasión. La imagen del Padre Jesús de las Maravillas, o del Señor del Rayo como en un principio se le llamó; simula precisamente una de las caídas. Después dicha imagen fue obtenida hace muchos años por las monjas de esa orden religiosa en una rifa convirtiéndose en huésped del ex convento y actual iglesia de Santa Mónica. De acuerdo con la tradición oral, originalmente estaba acompañado de dos sayones romanos quienes sostenían látigos, tiempo después, se dice que una novicia escuchó una noche gemidos y golpes, por lo que, en compañía de la superiora, descubrió que azotaban a Jesús. Dicho suceso se propagó por todas partes y de esa manera la imagen adquirió fama y cariño, además de que fueron retirados y quemados los verdugos.

La otra parte de la narración hierofánica hace referencia directamente al milagro, en donde éste puede ser entendido como “todo aquello que ocurre en contra de la inercia natural o social” [González, 2002: 97]. En esta parte se relata lo siguiente:

Se cuenta que todos los días una mujer acudía a la cárcel de San Juan de Dios —antiguo hospital de San Juan de Dios— para visitar a su esposo, le llevaba los alimentos y las cosas que él necesitaba. En una de las visitas conoció a un hom-

bre a quien nadie iba a visitar, lo que le inspiró una profunda lástima, quien movida por la piedad, comenzó a llevarle alimentos sin que su esposo lo supiera, acto que llegó a convertirse en una amistad, misma que continuó aun después de que su marido abandonara el reclusorio. No faltó entonces quien avisó al marido sobre las acciones que la mujer realizaba, así que un día la esperó fuera del penal para ver si lo que le contaban era cierto. —¿Qué llevas en la canasta?, le preguntó, y la mujer sorprendida y llena de miedo sólo alcanzó a encomendarse al señor del rayo y le respondió: “Llevo maravillas para el señor”..., a lo que el esposo, incrédulo, no pudo más que destapar la canasta y descubrir que adentro de la canasta se hallaban las flores amarillas como maravillas. Así, ante el milagro, los esposos entraron de rodillas a la iglesia; ahí la esposa le confesó a su marido la verdad: le llevaba alimentos a un hombre pobre... El esposo y ella fueron a buscar al hombre a la prisión pero no lo hallaron, y aunque preguntaron por él y por más que dieron el santo y seña nadie supo darles respuesta, por lo que la pareja llegó a la conclusión de que ese hombre era el mismo Cristo, quien les había puesto una prueba de amor a la pareja.

Entre la diversa parafernalia que se oferta a las afueras del templo de Santa Mónica está la oración al Señor de las Maravillas, la cual es la que más se difunde y a la que más le rezan los devotos. Dicha oración es la siguiente:

De rodillas ante tu divina imagen, te doy gracias por los milagros que me has concedido, protegiéndome con tu maravilloso Poder y Amor que tienes para todos tus hijos que te pedimos misericordia y que tenemos la obligación de alabarte y bendecirte en todo lugar. Padre Jesús de las Maravillas, omnipotente, infinitamente grande, eterno, te repito mis agradecimientos de todo corazón por haberme atendido y concedido mi súplica. Te ofrezco este cirio en testimonio de mi grande fe y que este pequeño sea símbolo de tu luz que ilumine el camino de tus devotos, acercando a todos tus hijos al fuego de tu sagrado amor. Tres Credos y Tres Padres Nuestros.

Los actos rituales y ceremoniales que la gente realiza, y en los que participa varias veces al año y de manera cotidiana, son varios, algunos de ellos son actos rituales formales, legitimados y sancionados por la institución eclesíástica, en tanto que otros son actos rituales y ceremoniales organizados y realizados por devotos predominantemente laicos.



## RITUALES Y CEREMONIALES CONTROLADOS POR LA AUTORIDAD ECLESIAÍSTICA

Estos rituales incluyen sacar al Señor de las Maravillas de su vitrina y del templo una vez al año para participar en la procesión del viernes santo. En esta ocasión la escultura del Señor de las Maravillas, junto con las esculturas de la “virgen de la Soledad”, que es la que encabeza el evento ritual urbano; la del “Jesús de Analco”; la de la “virgen de los Dolores”, la del templo del Carmen y la del “Jesús Nazareno” del templo de San José realizan una procesión espectacular por diversas calles del centro histórico de la ciudad, en la cual participan diversos sectores sociales, incluyendo el turístico, tanto nacional como internacional. La organización y los gastos de la procesión corren a cargo de una cofradía, las autoridades del arzobispado, algunos personajes del ámbito privado y las autoridades municipales, entre otros participantes. Durante el recorrido, que inicia en el templo de la imagen del Señor de las Maravillas y termina, igual que el de las demás imágenes, en el atrio de la catedral, numeroso público se coloca en las banquetas de las diferentes calles por donde desfila la imagen. En la procesión se pueden observar numerosas y diversas manifestaciones de piedad y de devoción por parte de los devotos, así como la venta de parafernalia alusiva a las cinco esculturas, como fotos, flores, adornos y pedazos de tela de los vestidos utilizados por la imagen del Señor de las Maravillas, la cual es precisamente la que cierra la procesión. Cabe señalar que los íconos religiosos mencionados son los más antiguos y los que tienen mayor número de devotos, y los que obviamente son considerados como los más milagrosos.

Hay que agregar que desde 1992 este evento fue reactivado por diferentes personajes de la ciudad, como un arqueólogo del INAH. Puebla, el arzobispo en turno, las autoridades municipales, el gobierno estatal y otras personas. Desde entonces hasta la fecha el evento ha gozado de legitimidad y, a juicio de algunos estudiosos, es uno de los actos más representativos de la ciudad y el que mejor funciona como elemento conformador de la identidad de la llamada poblalidad [Licona, 2003 y 2007].

## RITUALES Y CEREMONIALES REALIZADOS PREDOMINANTEMENTE POR LAICOS

Estos rituales incluyen la fiesta anual que se celebra el 1 de julio y la celebración del tercer viernes de cuaresma, las cuales se caracterizan por expresiones de tipo popular. También se realizan misas, pero los rituales que sobresalen son aquellos en que los devotos le piden a la imagen que resuelva problemas muy puntuales, como curar alguna enfermedad, so-

lucionar diferentes tipos de problemas familiares, ayudar a familiares que están de ilegales en Estados Unidos o en la cárcel, dar “buena suerte” para los negocios o algún otro tipo de empresa, ayudar a que algún familiar o conocido salga bien de alguna intervención quirúrgica, etcétera. También destacan los rituales de agradecimiento. Muchos creyentes asisten en esos días a “dar gracias” a la divinidad por haberles concedido alguna solicitud, favores que los devotos interpretan como “milagros”. Aunque la gente celebra la fiesta principal del Señor de las Maravillas el primer día de julio, también celebra el tercer viernes de cuaresma con mucha alegría. En ambas ocasiones los devotos participan en diversos eventos que se realizan tanto fuera como dentro del templo de Santa Mónica, el cual no cuenta con un atrio, de tal suerte que, como las dos entradas al templo dan a la calle, en esos días se tienen que cerrar ambas calles al tránsito vehicular para convertirlas en espacios públicos que la gente puede utilizar en una especie de proceso de apropiación. En ambas festividades el templo de Santa Mónica recibe a una gran diversidad de peregrinos que llegan de distintas maneras, creando romerías, expresiones musicales, rituales diversos, etcétera.

Las celebraciones en ambas festividades comienzan desde temprana hora con las mañanitas entonadas por grupos de mariachis, y a ellas asisten cientos de poblanos y de visitantes de varios lugares que empiezan a llegar desde las cinco de mañana. Las dos puertas que dan acceso al templo de Santa Mónica se decoran con arcos de flores multicolores. Tanto dentro como fuera del templo se entonan piezas musicales de carácter religioso y también popular. Los grupos musicales que participan, la mayoría de ellos de mariachis, lo hacen por iniciativa propia, o bien, porque algún devoto los contrata para cumplir una promesa. Es común que la gente entone con ellos las canciones, así como que aplauda y rece, entre otras cosas, para venerar al Señor de las Maravillas.

En las fechas mencionadas todo el día entran y salen personas del templo, solas, en grupos pequeños o con sus familias para visitar y admirar la imagen del Cristo de las Caídas, además de para agradecerle los favores recibidos (milagros). Muchas de ellas recitan oraciones con veladoras en mano, otras no dejan de observar al Señor de las Maravillas en su vitrina con lágrimas en los ojos.

En esos días algunas personas se sitúan en la calle 5 de mayo para regalar diversos objetos a los visitantes, la mayoría de las veces en señal de agradecimiento, pero en ocasiones en señal de petición. Los objetos que más se regalan son paraguas que tienen impresa la imagen del Señor de las Maravillas, bolsas pequeñas de plástico con pedazos de tela provenientes de las vestimentas con las cuales las religiosas visten a la escultura, peque-

ños arreglos florales, figuras de plástico con motivos religiosos, como estampas, copas y floreros; alimentos diversos, como tamales, atole, gelatinas y tortas. Otras personas donan dinero, que depositan en las alcancías del templo, y otras más regalan enormes y espectaculares arreglos florales que colocan junto a la urna.

Las autoridades eclesiásticas tienen poco control sobre ambas celebraciones, ya que los devotos prefieren seguir sus propias liturgias que la liturgia formal y oficial, lo que se vuelve evidente cuando, a pesar de las exhortaciones del sacerdote, se niegan a participar en las misas que se celebran en esos días porque prefieren continuar haciendo sus oraciones ante la imagen del Señor de las Maravillas.

El culto al Señor de las Maravillas incluye otras celebraciones rituales y ceremoniales en donde las autoridades eclesiásticas tienen poca o nula participación. Éstas se realizan en los demás días del año precisamente en el contexto del templo donde está la imagen del Señor de las Maravillas.

La gente también utiliza el templo como lugar de oración y de “estancia momentánea”, como una especie de “oasis espiritual”, en especial la que asiste al Mercado 5 de mayo que está a unos cuantos metros del templo. Durante las mañanas de todos los días se pueden ver en el templo a personas con bolsas vacías porque antes de llegar al mercado pasan a orar durante breves momentos, así como a otras que ya hicieron sus compras pero pasan a rezarle al Señor de las Maravillas.

Desde las calles aledañas a la iglesia del Señor de Las Maravillas, en medio de puestos en los que se ofrece una diversidad de parafernalia religiosa, en muchas ocasiones se observan muchas personas haciendo fila para acercarse a la “imagen milagrosa”, la cual se encuentra adentro de un nicho rodeado por arreglos florales. El interior del nicho, que está tapizado de diferentes colores, dependiendo de los “tiempos litúrgicos”, contiene figuras de corazones metálicos de diversos tamaños, muchas de oro o de plata, que son depositadas por los creyentes como muestra de gratitud por los favores recibidos, y a los cuales consideran milagros.

El lugar es pequeño y está cercado, pero hay espacio para orar y meditar. Junto a la vitrina que resguarda a la imagen está ubicado un depósito de veladoras y velas en el que los creyentes pueden encender y colocar las suyas sin peligro de que ocurran accidentes.

Los devotos que asisten normalmente permanecen en el lugar desde cinco minutos hasta varias horas haciendo oraciones, susurrando cantos o en silencio. Muchos dicen que después de estar un rato en el templo salen llenos de confianza y esperanza, con su fe fortalecida y con la actitud ideal

para seguir su camino. La mayoría comenta que la imagen es una de las más milagrosas, por lo que les merece respeto, amor y devoción.

La conducta ritual que con más frecuencia se observa en las personas que le rinden culto al Señor de las Maravillas en el templo de Santa Mónica, en cualquier época del año, es más o menos como sigue: el devoto se acerca a la vitrina en la que está la imagen del Señor de las Maravillas con un pequeño cirio amarillo y lo pasa por los cristales haciendo la señal de la cruz, después utiliza el cirio para “limpiar” todo su cuerpo o la parte o partes de éste aquejadas por alguna enfermedad u otra cosa. Al final enciende el cirio y unas veces lo coloca en el espacio asignado para ello y otras se lo lleva a casa para colocarlo en el altar doméstico. Este ritual de “la limpia” puede ser realizado de dos formas, en una el devoto se “limpia” a sí mismo y en la otra es “limpiado” por otra persona, la cual se autodesigna para realizar el ritual.

Cuando hay mucha gente en el recinto, sobre todo en las tardes y los fines de semana, y principalmente en los días de la fiesta anual, aparecen personas ofreciendo realizar las “limpias”. En esos días se suele escuchar a la entrada del templo voces amables de personas, por lo general de edad avanzada, diciéndole discretamente a la gente: “Le hacemos una limpia... ¿quiere una limpia?...”. Una de esas personas comenta al respecto:

Es algo que siempre he hecho y con el objetivo de ayudar a las personas, y al mismo tiempo ayudarme económicamente a mí misma. No crea que nada más es venir, pararse y ofrecer mi trabajo, ¡no, claro que no! Antes tuve que pedir con devoción y mucha fe al Señor de Las Maravillas que me ayudara a encontrar un trabajo, ya que por mi edad me era muy difícil. Entonces constantemente venía y platicaba con él y él mismo permitió que realizara este trabajo. Mucha gente viene a este lugar y piensa que por venir cinco minutos el señor le resolverá todos sus problemas, pero no es así, hay que tener mucha fe y confianza y el tiempo suficiente para venir y platicar con él, y él los escucha.

De acuerdo con el relato anterior, dichas personas adquieren su calidad de “especialistas” en la práctica de las limpias porque asisten todos los días al templo a ver al Señor de las Maravillas. Un testimonio de otra especialista ilustra esta afirmación:

Me levanto muy temprano, y una vez que hago mis labores llego a este lugar para dar gracias a Dios y con ello pedirle que me ayude durante todo el día y me dé el trabajo suficiente, y si él lo permite, trabajaré y así lo hago. Además, yo no hago cobros por la limpia, es lo que la gente me quiera dar, y es cuando

más gracias doy a Dios, porque él sabe las necesidades de cada persona y no abandona a nadie.

Son miles de personas las que llegan a ver al Señor de las Maravillas, entre ellas personajes de la farándula, políticos locales y de otras entidades, diversos profesionales, como abogados y contadores, entre otros. En una ocasión escuché a una señora comentarle a otra que traía muletas, lo siguiente:

[...] a este lugar llega todo tipo de personas, no importa si vienen de traje o vienen vestidos de manera humilde, lo que importa es la fe y la devoción con la cual vienen a este lugar. Hay gente que viene con tanta devoción y piden con fe la solución a su mal, que cuando regresan a dar las gracias por el favor recibido, llegan con buena salud y admirados por el milagro.

Es notable cómo llega la gente a solicitar ayuda a la imagen del Señor de las Maravillas. Una vez una señora que llevaba más de una hora sentada en una banca del templo, y con la cual conversé, me dijo:

Viene gente de todo y a pedir por todo, por enfermedades, por problemas familiares, por problemas económicos, de todo existe. Para él no hay problema tan grande que no se pueda resolver. A él no se le puede engañar, él se da cuenta realmente de las necesidades de la gente y sabe atender a quien realmente viene con amor y fe; aquí desde licenciados, abogados, arquitectos, de todo; aquí el gran maestro y patrón es el Señor de Las Maravillas. Aquí no hay juez, abogado o licenciado más que él.

Este testimonio pone en evidencia que las personas que realizan las “limpias” lo hacen más que nada por ayudar a los demás, porque tanto la intención de llegar al templo como la fe y la confianza para recurrir al Señor de Las Maravillas y pedirle que les resuelva problemas y casos difíciles es de cada persona.

También los “brujos” y “curanderos” llegan al templo con el fin de encomendarse al Señor de las Maravillas para que sus curaciones sean más efectivas. Algunos de ellos, después de estar en el templo unos momentos, ofrecen “sus servicios” a la gente.

Las autoridades eclesíásticas, por su parte, aunque no lo dicen abiertamente, no están muy de acuerdo con que se realicen tantos y tan diversos rituales en el templo de Santa Mónica dirigidos al Señor de las Maravillas, la razón es que consideran que la mayoría incluye muchos elementos má-

gicos y están contaminados por creencias paganas cargadas de supersticiones. Para ellos bastaría con “la santa misa” y las oraciones para rendir culto al Señor de las Maravillas.

Las consideraciones del párrafo anterior reflejan el pensamiento de algunos sacerdotes a los que entrevisté, y de alguna manera encajan con la actitud antiritualista que Mary Douglas [1978] le atribuye al clero y a otros sectores sociales, los que rechazan los rituales debido a que el fuerte componente mágico e irracional que los caracteriza choca con la religión oficial, que según ellos es más racional, y además porque consideran que la relación con la divinidad no debe pasar por tantos ritos.

Desde otra perspectiva, y siguiendo a Bastide [*apud* González, 2002: 97-98], esto puede ser interpretado como un enfrentamiento entre un “sagrado domesticado”, propio del clero oficial, que manifiesta una actitud antiritualista; y un “sagrado salvaje” e imprevisto, propio de los sectores populares, creyentes y devotos comunes y corrientes.

#### CONSIDERACIONES FINALES

El culto al Señor de las Maravillas pasa por una serie de eventos que incluyen la milagrería, la magia y otras acciones que son relevantes para los creyentes. De hecho, los eventos incluyen liturgias propias que la gente elabora a partir de sus experiencias cotidianas. Dicho culto al Señor de las Maravillas tiene un alto grado de integración y de impacto en la vida social y cotidiana de los habitantes de la ciudad poblana, ya que los diversos actos religiosos que se llevan a cabo durante éste tienen características integradoras que son una expresión de la peculiar experiencia de lo sagrado que se da en la propia cultura, y que también se diseñan y construyen con base en códigos simbólicos culturalmente aceptados; dichas expresiones reflejan la cosmovisión y la memoria histórica compartida por los diferentes grupos e individuos que participan, incluyendo a las autoridades eclesiásticas que llegan a participar en algunas celebraciones. Sin embargo, en general es la “comunidad” la que, de manera espontánea o permanente, crea sus propias instancias organizativas y sus propias liturgias, lo que en algunas ocasiones lleva a vislumbrar una especie de dimensión utópica, entendida como un “modelo para” la vida social, evidentemente a partir de la interpretación de la cultura y la historia locales.

En definitiva, y desde la perspectiva de la tradición, la religión con todas sus expresiones y prácticas es aquel “código de sentido” que funda y expresa la continuidad social al situar fuera del tiempo el origen del mundo, al

hacer del orden del mundo una necesidad extrasocial. En otras palabras, la tradición le confiere al pasado una autoridad trascendente. En los espacios sociales actuales en los que se siguen dando las producciones religiosas hay un flujo de imaginación en donde la tradición se cruza con la modernidad y la necesidad de creer de esta última, ya que todo esto se vincula con la incertidumbre estructural de una sociedad en cambio permanente.

Con base en lo anterior podemos concluir que el culto al Señor de las Maravillas supone diversas formas de percibir, habitar y ocupar la ciudad; por lo que la ciudad de Puebla es a final de cuentas una red urbana de complejas y heterogéneas relaciones grupales e individuales, así como institucionales, que coexisten en el escenario o en los diversos escenarios de la ciudad. En dichos escenarios se articulan objetos materiales y simbólicos que operan bajo las reglas que los mismos habitantes diseñan y manipulan, pero que también son observadas por los actores en los diferentes escenarios ciudadanos.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Báez-Jorge, Félix**

2011 *Debate en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México Indígena*, México, Biblioteca de la Universidad Veracruzana.

**Delgado, Manuel**

1999 *El animal público*, Barcelona, Anagrama (Colección Argumentos).

**Douglas, Mary**

1978 *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Editorial.

**Fortuny Loret de Mola, Patricia**

1999 "Introducción", en Patricia Fortuny Loret de Mola (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Edición del CIESAS/INAH-CNCA, pp. 11-31.

**Geertz, Clifford**

1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

**González Martínez, José Luis**

2002 *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo xx*, México, Ediciones Dabar.

**Gutiérrez Martínez, Daniel**

2005 "Multirreligiosidad en la ciudad de México", *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. V, núm. 19, septiembre-diciembre, pp. 617-657, México, El Colegio Mexiquense.

**Hervieu-Léger, Danièle**

2005 *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.

**Licona, Ernesto**

2003 "Puebla, ciudad ritual" *Graffylia*, año 1, núm. 2, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

2007 *Habitar y significar la ciudad*, México, Conacyt/Universidad Autónoma Metropolitana.

**Meyer Rodríguez, José Antonio**

2006 "Hábitos, prácticas y consumos culturales en la ciudad de Puebla", *Razón y Palabra*, núm. 49. Primera revista electrónica en América Latina especializada en comunicación, febrero-marzo, <[www.razónypalabra.org.mx](http://www.razónypalabra.org.mx)>, consultada en abril del 2011.

**Sánchez Hernández, Gabriela**

2008 "Religiosidad popular católica en el Distrito Federal, México: nuevas formas de relación con lo mágico, lo religioso y el new age", *Itinerarios*, vol. 8, pp. 255-267, revista electrónica del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, <[www.puebla.gob.mx](http://www.puebla.gob.mx)>, consultado en julio de 2010.





# Expansión de los testigos de Jehová en México y Quintana Roo

Antonio Higuera Bonfil  
Universidad de Quintana Roo

**RESUMEN:** *Hablar hoy de la diversidad religiosa en México es abordar un tema común. Se sabe que múltiples iglesias cristianas han sentado sus reales a lo largo y ancho del país, pero no siempre se tiene una imagen precisa de dónde se encuentran, de qué tamaño son sus congregaciones ni en qué regiones de México se concentra una u otra opción para los creyentes. Este trabajo aborda la evolución histórica de una de las minorías religiosas más dinámicas en el territorio nacional, los testigos de Jehová. Si bien tiene en los censos generales de población y vivienda de los años 2000 y 2010 sus principales fuentes de información, también aporta los datos oficiales de la Sociedad Watch Tower, la institución coordinadora de los testigos de Jehová en México, para dar cuenta del crecimiento nacional de esta adscripción religiosa en los últimos 30 años, luego centra su atención en el sureste de México, para terminar con una imagen precisa de lo que ocurrió en la década más reciente en el estado de Quintana Roo, situado en la confluencia de Centroamérica y el Caribe. El trabajo fue concebido con el fin de que los mapas funjan como instrumentos gráficos para expresar el cambio religioso estudiado.*

**PALABRAS CLAVE:** *Testigos de Jehová, Censo 2010, México, Quintana Roo.*

**ABSTRACT:** *Discussing religious diversity in Mexico today, is to approach a commonplace topic. It is known that many Christian churches have set down roots throughout the country, however, there is not always a precise image of where they are, the size of their congregations or which regions of the country contain one or more options for believers. This article addresses the historic evolution of one of the most dynamic religious minorities in the nation, Jehovah's Witnesses. Although the general population and housing census conducted in the years 2000 and 2010 comprise the general sources of information, there are also official data from the Watch Tower Society, the coordinating institution of Jehovah's Witnesses in Mexico, to ascertain the nationwide growth of this religious sect over the last 30 years, after focusing on southeastern Mexico, to gain a precise picture of what happened in the last decade in the state of Quintana Roo, located at the point where Central America and the Caribbean Sea converge. The work was conceived so that maps serve as graphic instruments to express the religious change under study.*

**KEYWORDS:** *Jehovah's Witnesses, 2010 Census, Mexico City, Quintana Roo.*

## INTRODUCCIÓN

## LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ EN MÉXICO

Este trabajo presenta un acercamiento a los testigos de Jehová en México y el sureste del país. Inicia ofreciendo una imagen de esta minoría religiosa en el ámbito nacional a través de datos estadísticos, luego muestra a grandes rasgos su situación en el sureste de México y al final caracteriza a quienes tienen esa adscripción religiosa en Quintana Roo.

Como se sabe, los testigos de Jehová tienen una historia de 135 años. Charles T. Russell propuso en Estados Unidos su organización y delineó sus rasgos institucionales y de doctrina. En la actualidad hay congregaciones activas en 236 países y su membresía total es de 7 046 419 creyentes. De acuerdo con los datos oficiales de la *Watch Tower Bible and Tract Society* (WTBTS), las naciones con el mayor promedio de predicadores durante 2010 fueron Estados Unidos con 1 096 502, Brasil con 689 577, México con 668 876, Nigeria con 291 179 e Italia con 240 262 [La Torre del Vigía, 2011: 40, 42 y 44].

Si bien México había sido un importante escenario en la expansión de esta religión (su membresía creció más de 600 % en 30 años), durante la última década la afiliación a esta religión observó un crecimiento marginal, pasando de cifras de dos dígitos en la mayor parte de la década de 1980, a un incremento máximo de 6 % de 2007 a la fecha (véase la tabla 1).

La presencia de los testigos de Jehová se extiende a todos los estados de la república. De acuerdo con el XIII Censo de Población y Vivienda, considerado individualmente, es decir, al margen de las agrupaciones hechas en ese documento, es la doctrina religiosa segunda en importancia en México, al sumar 1 561 086 personas con esta adscripción religiosa.<sup>1</sup> Un dato ilustrativo sobre los alcances de esta religión es que en ninguna entidad federativa

---

<sup>1</sup> Es notoria la diferencia en los datos ofrecidos por las fuentes. Mientras el INEGI reporta algo más de un millón y medio de creyentes en México para el año 2010, la sede mundial de los testigos de Jehová afirma que su membresía nacional casi llega a los 700 000 predicadores en el año 2010. Seguramente el primer dato incluye a niños, jóvenes y adultos no bautizados que no se han incorporado definitivamente a las congregaciones y no participan en la prédica. INEGI reporta 133 % más que la *Watch Tower Bible and Tract Society*.

**Tabla 1.**  
**Crecimiento anual de los testigos de Jehová en México, 1983-2012**

Año	Membresía	Crecimiento respecto del año anterior	Año	Membresía	Crecimiento respecto del año anterior
1983	122 327	15 %	1998	503 406	5 %
1984	141 876	16 %	1999	515 785	2 %
1985	162 130	14 %	2000	526 913	2 %
1986	186 291	15 %	2001	535 712	2 %
1987	210 536	13 %	2002	551 071	3 %
1988	235 870	12 %	2003	555 653	1 %
1989	262 371	11 %	2004	581 651	4 %
1990	292 023	11 %	2005	586 501	0.8 %
1991	319 634	9 %	2006	600 348	2 %
1992	343 708	8 %	2007	639 320	6 %
1993	366 117	7 %	2008	620 473	-3 %
1994	388 623	6 %	2009	641 834	3 %
1995	422 283	9 %	2010	668 876	4 %
1996	458 059	8 %	2011	724 690	4 %
1997	479 247	5 %	2012	749 585	3 %

Fuente: elaboración propia con base en los informes mundiales registrados en los *Anuarios de los testigos de Jehová*, 1984-2013. Los datos se refieren al promedio de predicadores de cada año.<sup>2</sup>

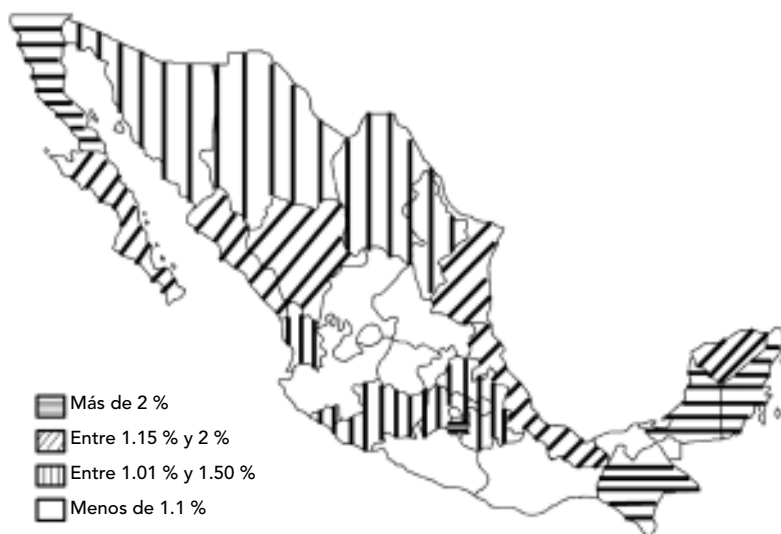
sus adeptos representan más de 2.7 % de la población total. Chiapas, Campeche, Quintana Roo, Baja California y Morelos son los únicos estados en que dicho indicador está por encima de los dos puntos porcentuales.

En la distribución geográfica de los testigos de Jehová por entidad federativa pueden distinguirse cuatro categorías. El mapa 1 ilustra el total relativo por estado, donde puede observarse una interesante serie de agrupamientos. Los estados con menos de 1 % se concentran en el centro-norte y parte del occidente, entre ellos destacan Aguascalientes, Zacatecas, Gua-

<sup>2</sup> Las publicaciones consultadas se editaron bajo los siguientes títulos: *Libro de textos bíblicos*, *Libro de actividades* y *Anuario de los testigos de Jehová*. Agradezco a Jesús Herrera Evia, anciano de la Congregación Bachilleres, de la ciudad de Chetumal, las facilidades para consultar su biblioteca personal, donde se encuentran las ediciones correspondientes a 17 de los 30 años incluidos en esta serie histórica.

najuato, Querétaro y Jalisco, que tienen menos de 0.8 %; las entidades con más de 1 % y menos de 1.5 % de testigos de Jehová en su población total forman prácticamente dos bloques, por un lado el centro del país, con una extensión hacia el occidente; por el otro los estados del norte —excepto sus extremos—, y aunque pertenecen a este grupo, Nayarit y Tabasco quedan aislados. Las entidades con más de 1.5 % y menos de 2 % de testigos de Jehová están distribuidos a lo largo de la geografía nacional, cubren buena parte del Golfo de México y el sureste del país, pero también se localizan en el noroccidente y la península de Baja California; en Oaxaca apenas superan el 1.5 % y en Guerrero se acercan a 2 %. Finalmente, los estados con más de 2 % se ubican en los extremos de México: en el oriente son Quintana Roo y Campeche, en el sureste es Chiapas y en el noroccidente Baja California.

**Mapa 1.**  
**Total relativo de testigos de Jehová por estado (2010)**

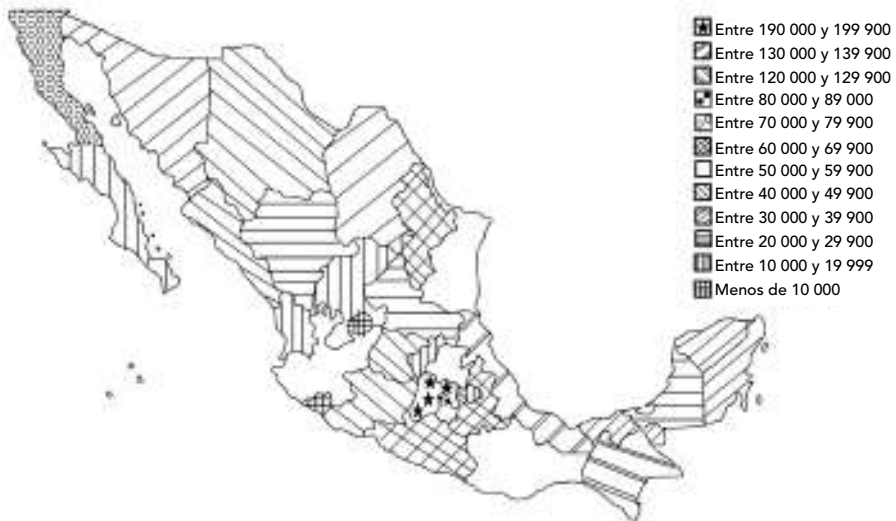


El mapa 2 considera individualmente a cada entidad federativa y muestra que los núcleos más amplios, cuyo número supera los 100 000, se encuentran en el Estado de México (191 681), Veracruz (139 216) y Chiapas (127 130). Una segunda categoría, formada por ocho estados con una presencia de entre 50 000 y 90 000 testigos de Jehová, incluye al Distrito federal (85 402), Baja California (73 579), Puebla (66 086), Nuevo León (65 393), Guerrero (65 112), Jalisco (58 783), Oaxaca (58 222) y Tamaulipas (56 827).

Catorce entidades federativas tienen entre 20 000 y 50 000 testigos de Jehová en su población: Michoacán (47 921), Sinaloa (46 928), Chihuahua (46 622), Guanajuato (41 267), Morelos (38 807), Coahuila (37 138), Yucatán (35 951), Sonora (33 933), Tabasco (33 437), Quintana Roo (30 911), Hidalgo (27 277), Durango (27 126), San Luis Potosí (21 539) y Campeche (20 074).

La cuarta categoría se compone por aquellos estados que tienen entre 10 000 y 20 000 miembros de la comunidad de fe que nos interesa. Tlaxcala (16 132), Nayarit (14 922), Querétaro (14 184), Baja California Sur (11 671) y Zacatecas (10 825). Finalmente, con menos de 10 000 testigos de Jehová se encuentran Colima (8 942) y Aguascalientes (8 029) [INEGI, 2011].

**Mapa 2.**  
**Total de testigos de Jehová por estado (2010)**



Fuente: elaboración propia con base en el INEGI, 2011.

Como en el caso de otras religiones minoritarias en México, los testigos de Jehová adquirieron personalidad jurídica a partir de la publicación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992. No resulta raro, entonces, que los inmuebles para sus servicios religiosos cambiaran su situación de visibilidad social. Los locales rentados, en comodato o propios, que apenas dejaban entrever su condición de recintos para congregaciones religiosas, fueron sustituidos de manera paulatina por inmuebles religiosos claramente identificados. Estas nuevas edificaciones siguen un estilo arquitectónico definido, cuentan con servicios básicos y tienen condiciones específicas para su funcionamiento, por lo que se les conoce como *salón tipo*.

En 1991 se constituyó en la sucursal nacional mexicana el Departamento de Construcción de Salones del Reino y se crearon los primeros 31 comités regionales de construcción, que en 1999 habían edificado un total de 181 recintos. Dos años antes la sede mundial de la WTBV estableció el Programa de Construcción de Salones del Reino en países con recursos limitados, lo que significó que en México se recibiera ayuda financiera de esa instancia para la construcción de dichos inmuebles. En cuatro años se alcanzaría la

**Mapa 3.**  
**Salones del reino por entidad federativa (2011)**



cifra de 1 000 salones tipo en funcionamiento y en 2011 se habían levantado más de 3 000 en territorio nacional [Departamento de Información Pública de los testigos de Jehová en México, 2011].

#### EL CONTEXTO DE LA REGIÓN

Si se considera la presencia de los testigos de Jehová en la península de Yucatán y los estados más cercanos a ella, se observa que, de acuerdo con el XIII Censo de Población, en el año 2010 radicaban en cinco entidades federativas (Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán) 247 503 de estos creyentes, que representaron 15.85 % del total nacional. En términos absolutos, Chiapas es el estado con mayor número de testigos de Jehová, con 127 130 miembros que representaban 2.65 % del total de la población estatal que declaró alguna afiliación religiosa. En Yucatán se reportaron 35 951 (1.83 %), Tabasco sumó 33 437 (1.49 %), en Quintana Roo la cifra ascendió a 30 911 (2.33 %) y en Campeche a 20 074 (2.44 %) [INEGI, 2011].

El dato oficial (WTBTS) más reciente señala que en la Península de Yucatán había 45 151 predicadores que conformaban 1 077 congregaciones. Yucatán tiene 41.35 % (445), Campeche 35.23 % (379) y Quintana Roo el restante 23.42 % (252). Como ocurre en varias entidades federativas, en Quintana Roo los servicios religiosos se ofrecen en diversos idiomas, el principal es el español, usado en 185 congregaciones, le sigue el maya yucateco con 45 congregaciones, después está la lengua de señas mexicana con 7, seguida por el inglés y el tzeltal con 5 cada uno, 2 en tzotsil y 1 en náhuatl (centro), mixe y zapoteco (istmo) [Departamento de Información Pública de los testigos de Jehová en México, 2010].

Esta sección concluye comparando los datos que ofrecen las dos principales fuentes de información utilizadas en este documento. Como se ha visto en las páginas anteriores, los resultados estadísticos obtenidos por el INEGI en el año 2010 y la información proporcionada por la sucursal nacional de la WTBTS difieren significativamente. Éste no es un asunto menor, la decisión de utilizar una u otra fuente, o de combinar su uso, tomando en cuenta las características de la información por áreas temáticas, se refleja directamente en los resultados de la investigación. Un primer reconocimiento de la naturaleza de cada fuente permitirá determinar su utilidad y la conveniencia de asumir la validez de sus datos. Ese ejercicio es una suerte de prueba para las fuentes, dando confiabilidad a la información incorporada.

Se puede comenzar considerando que la información manejada oficialmente por la WTBTS tiene un alto grado de confiabilidad al confirmarse que



no presenta datos ficticios que incrementen la dimensión de su membresía y den una imagen que no corresponda a su situación real. Es significativo constatar que para el año 2010 esta asociación religiosa registró 47 % de lo reportado por el INEGI en ese mismo año.

Compartimos con Stark e Iannaccone [1997] la opinión de que parte de la explicación de esta diferencia es el criterio con el que las dos instancias registran la afiliación religiosa de las personas.<sup>3</sup> Mientras el censo de población consigna directamente la membresía declarada para cada habitante de una casa habitación, la WTBS contabiliza sólo a quienes en realidad se han enrolado en la actividad de sus congregaciones. El primero refleja la información emitida por una persona sobre un conjunto, aquel con el que comparte el lugar de residencia, mientras que la segunda limita sus datos a quienes participan en la labor de prédica de manera regular.

Adicionalmente, los resultados del censo incluyen los datos sobre membresía religiosa sin importar la edad de la persona, siguiendo la declaración recibida en cada casa por los encuestadores. Este criterio no coincide con el aceptado por la WTBS, pues la mayoría de sus predicadores están bautizados y no es usual que se tenga ese estatuto antes de los 10 años. Sin embargo, tanto niños como jóvenes y adultos pueden obtener una autorización de su congregación para predicar.

La autorización para predicar se obtiene cuando se demuestra un determinado conocimiento sobre doctrina religiosa y se da testimonio, mediante el comportamiento cotidiano, de que se actúa bajo ciertos principios. En el caso de los infantes la congregación no sólo comprueba esos dos aspectos, también reúne información sobre su conducta en casa y en la escuela. Tras la evaluación correspondiente, se otorga la autorización para predicar. Aunque cada congregación tiene condiciones particulares, es común que entre 10 % y 20 % de los predicadores no estén bautizados pero cuenten con autorización para hacerlo [Herrera, 2007].

---

<sup>3</sup> Estos autores aportan tres razones para afirmar que las estadísticas que maneja la WTBS son confiables: *i*) reportan tanto incremento como decremento de la membresía (no sólo informan de lo “bueno”, sino también de lo “malo” que les ocurre), *ii*) aun los ex miembros más críticos aceptan y aun publican esas estadísticas, y *iii*) las estadísticas se mantienen sólidas al ser comparadas con el censo canadiense y el Servicio de Identificación de Religiones de la Nación Americana.

Consideran además que los datos reportados anualmente por la WTBS son, en lo referente al promedio de publicadores, un estimado conservador, pues si bien reportaron en 1997 la cantidad de 100 991 canadienses como testigos de Jehová, el censo de ese año registra 168 375 autoidentificados como tales. Esto significa que la organización sólo reporta a los *publicadores*, pero no su membresía total.

Asimismo, es necesario señalar que la información de la WTBS no incluye a los miembros nominales, es decir, inactivos, a los predicadores irregulares, ni a los que estando activos dejan de informar a la congregación su labor. Dado que estas cifras tienen como base los informes mensuales de los propios predicadores, es evidente que la membresía formal a esta religión es mayor a la reportada oficialmente.

La tabla 2 muestra la diferencia estadística para los cinco estados de la república a que nos hemos venido refiriendo. Al considerar el total relativo de testigos de Jehová por entidad federativa, se confirma que en todos los casos los datos del censo son, en cuatro de los cinco casos, más del doble de lo reportado por la WTBS, dejando uno solo en una relación cercana a 75 %. Creemos que esta situación no invalida ninguna de estas fuentes, sino que habilita un análisis contrastado que permite controlar la información proveniente de cada una.

Como se sabe, la cobertura del censo es muy amplia y no sólo se refiere a la afiliación religiosa, sino que incluye indicadores tales como distribución por grupos de edad y sexo, índice de alfabetismo, distribución según tamaño de localidad, niveles de instrucción, hablantes de lenguas indígenas, estado conyugal, entre otros. Si se comparan los datos absolutos ofrecidos por cada fuente, se hace evidente que el criterio para la recopilación de los datos es fundamental para obtener resultados tan dispares.

**Tabla 2.**  
**Estadísticas comparativas INEGI-WTBS**

Estado	Total de población	WTBS	%	Censo 2010	%	Proporción
Chiapas	4 796 580	59 581	1.24	127 130	2.65	113.70 %
Tabasco	2 238 603	14 015	0.62	33 437	1.49	140.32 %
Yucatán	1 955 577	17 124	0.87	35 951	1.83	110.34 %
Quintana Roo	1 325 578	13 621	1.02	30 911	2.33	128.43 %
Campeche	822 441	8 924	1.40	20 074	2.44	74.28 %

Fuente: elaboración propia basada en el Departamento de Información Pública de los testigos de Jehová en México, 2010, e INEGI, 2011.

## EL ESCENARIO QUINTANARROENSE

Quintana Roo es la entidad federativa más joven de México. Surgió a la vida nacional en 1902 con el estatuto de Territorio Federal, pero fue hasta 1974 que logró su conversión a Estado Libre y Soberano de la Federación. Su extensión territorial es de casi 51 000 km<sup>2</sup> y se divide en nueve municipios. De acuerdo con el XIII Censo de Población y Vivienda, la población total de Quintana Roo asciende a 1 325 578 habitantes, habiendo crecido 16.76 % respecto del año 2000 [INEGI, 2011].

En los tiempos modernos, y por su condición histórica de frontera de colonización, Quintana Roo ha sido lugar de diversos movimientos migratorios. Importantes reacomodos poblacionales se han sucedido en este ámbito debido, en primer lugar, a la llamada guerra de castas, en segundo lugar a un proceso de migración dirigida por el Estado y en tercer lugar al desarrollo de la actividad turística que ha ocurrido en las últimas tres décadas.

La tabla 3 contiene la evolución de la población y, en términos generales, de la adscripción religiosa a lo largo de las últimas ocho décadas. Llama la atención tanto el crecimiento poblacional, que alcanza 12.458 % en el periodo considerado, como las variaciones en las preferencias religiosas. Asimismo, parece que la tendencia hacia la pluralidad religiosa se consolida en 2010, que registra el dato más reducido de católicos en toda la serie, con algo más de 63 por ciento.

La serie histórica de adscripción religiosa presentada en esta tabla es un reflejo directo de lo que Quintana Roo vivió a lo largo del siglo xx, un incremento demográfico producido por la inmigración de nacionales y extranjeros que llegaron a esta parte de México con el fin de desarrollar actividades económicas vinculadas con la selva, como la extracción de chicle y el corte de maderas preciosas; así como para colonizar la región, expandir la frontera agrícola e impulsar el desarrollo de polos turísticos de fama mundial. Éstas fueron las razones por las que el 8 de octubre de 1974 el territorio federal de Quintana Roo obtuvo la condición de estado libre y soberano de la federación.

A lo largo de varias décadas la migración llevó a Quintana Roo a centenares de familias mexicanas tradicionalmente católicas, por lo que el incremento demográfico en el periodo de 1931 a 1950 se relacionó de manera directa con el aumento en el porcentaje de residentes católicos. A partir de ese punto el decremento de dicha adscripción ha sido irreversible, lo que en términos generales corresponde al comportamiento en el ámbito nacional.

**Tabla 3.**  
**Población por afiliación religiosa. Quintana Roo, 1930 – 2010**

Década	Total de habitantes	Católicos	%	Cristianos no católicos	%	Otras	%
1930	10 640	7 737	72.9	145	1.3	2 728	25.7
1940	18 842	15 184	80.5	159	0.8	3 499	18.5
1950	26 967	26 042	96.5	658	2.4	267	0.9
1960	50 169	46 099	91.8	2 669	5.3	1 402	2.7
1970	88 150	77 572	88.0	6 822	7.7	3 756	4.2
1980	225 985	186 931	82.7	24 037	10.6	15 017	6.6
1990	412 868	321 211	77.8	50 370	12.2	41 700	10.1
2000	792 990	552 745	73.2	103 274	13.0	136 971	17.2
2010	1 325 578	839 219	63.3	252 830	19.0	123 529	9.3

Fuente: elaboración propia con base en Giménez [1996: 229-242] e INEGI [2002, 2005 y 2011].

¿Qué resultados arrojó el censo de población y vivienda de 2010? Como se sabe, éste es el segundo censo general de México en el que se incluyó un amplio cuestionario sobre adscripción religiosa, lo que permite tener un panorama de las opciones existentes. Por segunda ocasión se agruparon iglesias que tienen afinidades evidentes, aunque no conformen la misma asociación religiosa.

De acuerdo con el INEGI, Quintana Roo es el tercer estado de México con menor porcentaje de católicos en su población total. En un primer entorno general la entidad tenía, en el año 2010, un total de 839 219 (63.1 %) individuos que se autoadscribían al catolicismo, en tanto que en la categoría censal de “protestantes y evangélicos” se clasificó a 191 559 (14.45 %) personas, en la categoría de religiones “bíblicas diferentes de evangélicas” se clasificó a 61 271 (4.62 %), en la de “otras religiones” a 2 372 personas; en la categoría denominada “sin religión” se clasificó a un amplio grupo compuesto por 177 331 individuos (más de 10 % de la población total del estado) y en la categoría denominada “no especificada” se clasificó a 53 826 personas [INEGI, 2011].

Al observar las categorías del censo del año 2010 sobre la pluralidad religiosa en Quintana Roo tenemos seis registros con un abanico relativamente amplio de opciones. Como ocurre en el ámbito nacional, en el estado

la población católica es mayoritaria, con un porcentaje un poco arriba de 60 %, mientras que ninguna de las otras categorías llega a 5 por ciento.

De acuerdo con el censo, la presencia en Quintana Roo de las minorías religiosas tiene el siguiente perfil: en las confesiones agrupadas en el rubro “protestantes y evangélicas” se incluyeron las iglesias históricas (2.25 %), las iglesias pentecostales y neopentecostales (4.05 %), la Luz del Mundo (0.11 %) y otras iglesias evangélicas (8.02 %). En el rubro “bíblicas diferentes a evangélicas” se incluyó a la iglesia adventista del séptimo día (1.79 %), a la mormona (0.49 %) y a los testigos de Jehová (2.33 %). En líneas anteriores se expuso lo referente a las religiones no cristianas y a los grupos de personas que no profesan una religión o profesan una no especificada.

Si centramos la atención en los testigos de Jehová, podemos constatar que su proporción en Quintana Roo es un punto porcentual por arriba de lo ocurrido en el ámbito nacional. Del total de entidades federativas Quintana Roo se ubicó en el vigésimo primer lugar al sumar 31 000 creyentes en su jurisdicción, por debajo de estados como Tabasco, Sonora, Yucatán y Coahuila, y por encima de Hidalgo, Durango, San Luis Potosí y Campeche, por mencionar los más inmediatos [INEGI, 2011].

Respecto de la distribución de los testigos de Jehová es importante precisar que las mujeres superan por 11 puntos porcentuales a los hombres, representando 55.02 % del total. En cuanto a los grupos de edad, INEGI [2011] incorporó conjuntos atípicos, despegándose de la tradición de presentar quinquenios. De hecho, ninguna de las cinco acumulaciones formuladas es de la misma dimensión, abarcando un quinquenio (0-4 años), dos quinquenios (5-14 años), tres quinquenios (15-29 años), seis quinquenios (30-59 años) y una que incluye a los de 60 años y más. Esta condición, aunque dificulta la comparación, habilita la descripción.

El grupo de 30 a 59 años de edad representa en Quintana Roo 36.19 %, superando prácticamente por ocho puntos porcentuales al grupo de 15 a 29 años de edad, que sumó 28.64 %. Los escalones inferiores de esta (supuesta) pirámide reducen su volumen, el de 5 a 14 años de edad acumula 20.70 % y el de 0 a 4 años 8.53 %. Se debe señalar que el extremo superior de esta agrupación, que incluye a 60 años y más, tiene una cantidad marginal de 0.01 % [INEGI, 2011].

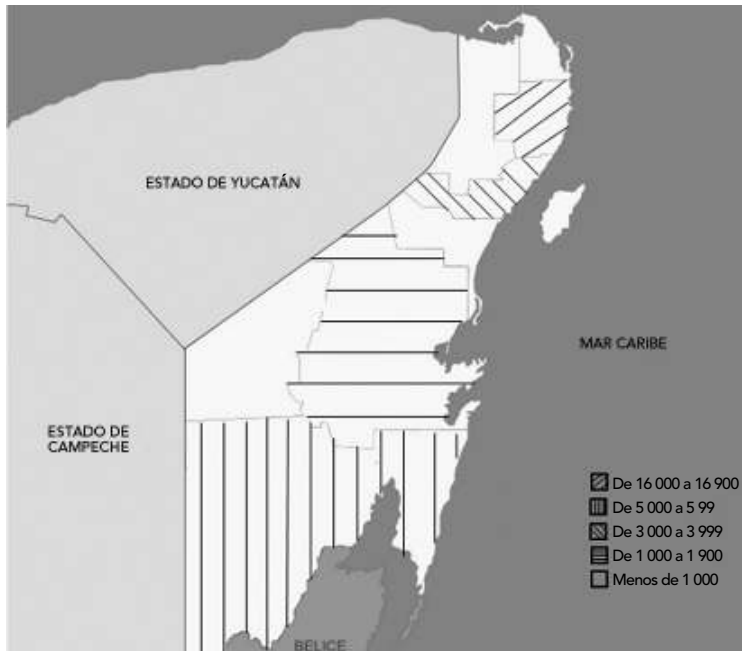
#### LA PRESENCIA DE LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ EN LOS MUNICIPIOS

Al preguntarse por la distribución de los testigos de Jehová en los municipios quintanarroenses se debe acotar que la labor proselitista de esta re-

ligión inició en el sur del estado, a mediados del siglo xx [Higuera, 1999], extendiéndose en diversas direcciones y con ritmos y respuestas diferenciadas. Los tres municipios con los totales más altos son los que cuentan con las ciudades importantes de Quintana Roo: en Benito Juárez —donde se localiza Cancún— residen 16 611 adeptos (53.73 % del total de testigos de Jehová que radican en la entidad), en Othón P. Blanco, asiento de Chetumal, la capital política del estado, se registraron 5 663 fieles (18.32 %), mientras que en el municipio Solidaridad —en donde sigue creciendo Playa del Carmen— radican 3 900 testigos de Jehová (12.61 por ciento).

Los seis municipios restantes reúnen a 4 737 testigos de Jehová. En Cozumel radican 1 696 (5.48 % del total estatal), Felipe Carrillo Puerto alberga a 1 257 (4.06 %), sin embargo, en el resto de los municipios la presencia de los testigos de Jehová declina de manera importante, en Tulum habitan 739, en José María Morelos 434 (2.39 %), en Isla Mujeres 364 (1.17 %) y en el municipio Lázaro Cárdenas 247 (0.79 por ciento).

**Mapa 4.**  
**Quintana Roo. Total de testigos de Jehová por municipio (2000)**



Fuente: elaboración propia con base en el XIII Censo de Población y Vivienda, 2001.

El mapa 4 muestra la distribución municipal referida, a lo que podrían sumarse más indicadores. En Quintana Roo hay nueve circuitos,<sup>4</sup> en los que funcionan 190 congregaciones de esta fe; por su composición étnica hay siete circuitos con congregaciones cuyos servicios religiosos son en español y dos en maya. No hay que olvidar que hay congregaciones para sordomudos que desarrollan sus reuniones con lenguaje de señas, así como unas cuantas que las desarrollan en lenguas indígenas.

#### MEMBRESÍA Y SALONES DEL REINO

De acuerdo con Los Testigos de Jehová en México, A.R., en Quintana Roo funcionan 252 congregaciones. El culto se efectúa en el estado en siete idiomas. Del total de servicios religiosos 73.41 % se ofrecen en español, 17.85 % en maya yucateco, 2.77 % en lengua de señas mexicana (para sordomudos), 1.98 % en inglés, 1.98 % en tzeltal, 0.79 % en tzotzil y 0.39 % en zapoteco (istmo), mixe y náhuatl, respectivamente.

En la jurisdicción quintanarroense en los últimos años se ha construido una importante cantidad de salones del reino, inmuebles religiosos en donde se realiza el culto, con características arquitectónicas, materiales, equipamiento, dimensiones y mobiliario establecidos por la organización central de esta fe. En muchos salones del reino se reúnen varias congregaciones, en horarios semanales que se programan cuidadosamente para evitar la superposición de actividades de los diferentes grupos de creyentes.

Antes de contar con estos inmuebles era común que las congregaciones de testigos se reunieran en diversos espacios: casas y locales prestados, rentados o en comodato. Sin embargo, cuando se realizan reuniones especiales, como las asambleas de circuito y las de distrito, a las que asisten miles de miembros de diversas congregaciones, se requieren construcciones *ad hoc*.

Como ya se expuso, antes de 1992, el año en que se aprobó la Ley de asociaciones religiosas y culto público, los espacios que fungían como salones del reino en Quintana Roo no tenían nada que permitiera identificarlos como inmuebles religiosos. Las reuniones de la congregación suelen incluir diversos cánticos, pero sólo a partir de 1992 se empezó a efectuar dicha actividad explícitamente, con equipo electrónico y altoparlantes que sonorizan los salones del reino. Hasta antes de esa fecha los cantos eran reservados

<sup>4</sup> Para una descripción detallada de las jurisdicciones organizacionales de los testigos de Jehová (circuitos, distritos, sucursales y zonas) véase Higuera [1999: 43-65].

por respeto hacia la comunidad inmediata. Con los nuevos salones del reino, y al amparo de la ley vigente, los testigos de Jehová realizan su culto de manera abierta.

#### LA DIFUSIÓN DE LA DOCTRINA

Los testigos de Jehová tienen una estrategia global de difusión de sus creencias religiosas que incluye diversos frentes. Despliegan sus actividades proselitistas en varios ámbitos, lo cual implica una organización para poder llevar su mensaje religioso al mayor número de personas. De esta forma, tanto los asentamientos humanos rurales pequeños y medianos como las ciudades quintanarroenses están divididos en territorios de prédica que son responsabilidad directa de una congregación de creyentes.

La predicación tradicional de casa en casa, la entrega de folletos y revistas, la prédica informal en lugares públicos, los estudios bíblicos y la permanente disposición para dar testimonio son las acciones más inmediatas para difundir esta religión. Un renglón de gran importancia es la incorporación del simpatizante a un circuito de actividades —realizadas dentro y fuera de los salones del reino— en el cual es fundamental la consulta de literatura religiosa.

La principal vía para que los simpatizantes se acerquen a esta doctrina y obtengan el conocimiento necesario para poder incorporarse definitivamente a esta religión, lo cual quedará simbolizado por el bautizo, es el estudio de la Biblia y de ediciones específicas (las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!*, así como múltiples libros y folletos).

Otro importante medio de difusión de esta doctrina es el internet. La organización mundial de los testigos de Jehová, cuya sede se encuentra en Brooklyn, Estados Unidos, administra al menos tres páginas web públicas. En <<http://www.watchtower.org>>, por ejemplo, hay abundante información sobre esta religión, además de elementos doctrinales, de organización y de orden métrico. Esta página incluso sirve como enlace entre los predicadores y las personas interesadas en acercarse a las congregaciones.

Quien así lo decide puede solicitar un estudio bíblico. Para hacerlo tiene que llenar la forma electrónica que ofrece esta página web con sus datos personales. La solicitud será canalizada a la congregación que cubre el territorio en donde se encuentra el domicilio del simpatizante, al que después visitarán un par de predicadores para empezar con él el proceso de conocimiento de la doctrina de los testigos de Jehová.



El segundo sitio web es <<http://www.jw.org/index.html>>, donde están disponibles diversas publicaciones: las dos ediciones de *La Atalaya*, la de estudio y la edición para el público (que cambian mensualmente), algunos libros y folletos, y el anuario del periodo anterior. Los archivos ahí contenidos tienen diversos formatos, los hay de audio en MP3 y AAC, así como en PDF y EPUB cuando se trata de documentos.

En <<http://www.jw-media.org>> se localiza el sitio web oficial para los medios, el cual ofrece las noticias más recientes en la vida pública de la WTBS. Esta página tiene una sección acerca de los testigos de Jehová (sus creencias, su ministerio y su criterio sobre la autoridad, el cuidado médico y la familia), otra sección dedicada a noticias, tanto de corte global como nacional, y una más con recursos mediáticos, como el *RSS Feed* (un formato XML para compartir contenido en la web), videos y contacto con la organización mundial de los testigos de Jehová.

Dicho dispositivo tecnológico da acceso a los miembros de esta comunidad de fe a información básica sobre su sistema de creencias, doctrina y jerarquía institucional, aporta los elementos de uso cotidiano tanto en los servicios religiosos como en el ámbito doméstico del creyente y habilita la posibilidad de compartírselos con quien esté interesado en la religión de los testigos de Jehová. Esta situación corresponde a lo que Brose [1982] señala sobre algunos elementos relacionados con la unidad de ciertas instituciones religiosas y la seguridad que otorgan a sus creyentes:

O'Dea and Poblete hold that the development of sectarianism is a response to anomie. They use the term anomie in the durkheimian sense of a breakdown of the social structures that provide psychological security for the individual and the loss of consensus concerning the norms and standards that give meaning to individual and group life. According to O'Dea and Poblete it is the loss of traditional social structures and the impersonalization of modern american urban society that lead to a sense of anomie and result in the quest for community, a search for "integration, status, membership... a desire for recognition, for the formation of small groups, for personal relationships" [O'Dea and Poblete 1970: 188].

One cannot deny that sectarians find, in varying degree, a sense of community within their association with other sectarians. But if one merely desires to be part of a group, a sense of identification could be gained through active participation in a political party, a women's activist movement, a fraternal organization or a country club. The effort, hard work, and total commitment required of the dedicated sectarian can hardly be justified solely in terms of the reward of a sense of belonging-of community [Brose, 1982: 7].

Aunque en Quintana Roo no suelen usarse, los testigos de Jehová de otros lugares también utilizan medios tradicionales de comunicación para transmitir el mensaje religioso: envían cartas por correo y hacen llamadas telefónicas a hogares para tratar de encontrar interesados y simpatizantes.

#### DIVERSOS ÁMBITOS DEL CAMBIO RELIGIOSO

En México, y en las dos décadas recientes, esta minoría religiosa ha conseguido que se produzcan importantes cambios en dos escenarios: el de la educación y el de los servicios médicos. Antes era común que las autoridades expulsaran de las escuelas a los estudiantes que se negaban a rendir honores a los símbolos patrios [Garma, 1994; Molina, 1998], lo que en la actualidad es cada vez más raro. Mediante la intervención y recomendaciones de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) primero, y de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Quintana Roo (CDHE-QROO) después, los testigos de Jehová consiguieron que las autoridades de la Secretaría de Educación Pública giraran instrucciones para evitar dichas expulsiones. Esto es un logro si se toma en cuenta que el artículo 29, fracción 2, de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público considera que agraviar a los símbolos patrios o inducir a rechazarlos es una infracción [Garma, 1994; SEGOB, 2003].

Así, la condición de objetor de conciencia dio a los testigos de Jehová la cobertura jurídica que permitió resolver una situación que tenía visos de discriminación e intolerancia religiosa, con la condición de que mantuvieran una actitud de respeto hacia la bandera y el himno nacionales.

Sin embargo, si bien las escuelas públicas no pueden negar la inscripción a los infantes por razones de índole religiosa, también es común que la afiliación de éstos a los testigos de Jehová, y la consecuente posición de sus padres en lo que se refiere a los honores a la bandera y a determinadas actividades cívicas relacionadas con las fiestas patrias, se tomen en cuenta para aceptarlos en las escuelas.

En la actualidad el departamento de asuntos legales de los Testigos de Jehová, A.R. tiene más de 1 100 expedientes de casos atendidos sobre estos temas. La mayoría se refiere precisamente a niños que enfrentaron problemas en sus escuelas y fueron canalizados a la CNDH o a las respectivas comisiones estatales de derechos humanos [Peña, 2006].

El otro ámbito en que se ha producido un interesante cambio para este grupo religioso es, como se comentó en líneas anteriores, el de los servicios médicos. Los testigos tienen una concepción particular sobre el uso de san-

gre tanto en la alimentación como en la salud. Ellos interpretan las ideas centrales de la Biblia, en la *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*, con respecto a la pureza y la contaminación del ser humano, como que deben abstenerse de comer alimentos que contengan sangre y negarse a que se les realicen transfusiones sanguíneas.

Hay que recordar que en este terreno los testigos de Jehová retoman la tradición del Antiguo Testamento, el cual considera que existen cuatro fuentes de contaminación: el sexo, la idolatría, algunos alimentos y los objetos impuros, como la sangre y los cadáveres, y todas ellas se conciben como contrarias a la palabra de Dios [Moore, 2001].

Tal perspectiva refleja una concepción específica de la vida, que se asume como basada en la Biblia. Los referentes bíblicos que la apoyan son los tres siguientes: Génesis 9: 3, 4; Levítico 17: 14 y Hechos 15: 28, 29.<sup>5</sup> Asimismo, el folleto *Los testigos de Jehová y la cuestión de la sangre*, publicado hace más de 30 años, resume la noción que tienen los testigos al respecto y puede considerarse el punto de partida: “la posición que adoptan los testigos de Jehová es *por encima de todo religiosa*, es una posición *fundada en lo que dice la Biblia*” [Watch Tower, 1977: 5].

A lo largo de los últimos años el argumento sobre el uso de sangre que se presenta al público ha evolucionado. Lejos ha quedado la tradición de combatir las transfusiones de sangre generada por Hayden Covington en la década de 1930, en la que, como asesor legal de la WTBS, desempeñó un papel preponderante en los juicios y la búsqueda de beneficios legales en Estados Unidos. Sin embargo, al parecer se ha recuperado una estrategia específica, la de capacitar a los creyentes en cuanto a los derechos civiles, hoy encarnados en los derechos humanos.

Hay autores que han manejado la sugerente idea de que el uso de sangre en esta comunidad de fe se enfrenta directamente con la actividad del Estado hacia el cuidado de la salud (la vacunación, por ejemplo), el patriotismo

<sup>5</sup> De acuerdo con la *Traducción del Nuevo Mundo...*, Génesis 9: 3, 4 dice: “<sup>3</sup> Todo animal moviente que está vivo puede servirles de alimento. Como en el caso de la vegetación verde, de veras lo doy todo a ustedes. <sup>4</sup> Solo carne con su alma —su sangre— no deben comer”. Levítico 17: 14 señala: “<sup>14</sup> Porque el alma de toda clase de carne es su sangre en virtud del alma en ella. En consecuencia, dije yo a los hijos de Israel: “No deben comer la sangre de ninguna clase de carne, porque el alma de toda clase de carne es su sangre. Cualquiera que la coma será cortado” y Hechos 15: 28, 29 consigna: “<sup>28</sup> Porque al espíritu santo y a nosotros mismos nos ha parecido bien no añadirles ninguna otra carga, salvo estas cosas necesarias: <sup>29</sup> que sigan absteniéndose de cosas sacrificadas a ídolos, y de sangre, y de cosas estranguladas, y de fornicación. Si se guardan cuidadosamente de estas cosas, prosperarán. ¡Buena salud a ustedes!”.

y la guerra, y señalan que la regulación de las leyes al respecto se retomó a finales de la década de 1970 presentando demandas contra personal médico y hospitales, así como buscando obtener órdenes judiciales para impedir el uso de sangre en los tratamientos médicos. [Côté y Richardson, 2001].

En 2010 era común que toda conferencia en la que interviniera un creyente versado en el tema comenzara su participación señalando que los testigos de Jehová aman y respetan la vida, que ninguno quiere morir y que cuando se presenta una enfermedad o un accidente su primera opción es la atención médica calificada. Al plantear el gran escenario se colocan diversas figuras, se afirma que los testigos atesoran la vida, por eso no fuman ni tienen la costumbre de consumir bebidas alcohólicas, lo cual pone en un contexto “lógico” la atención a la salud. Con un discurso que se asume está basado en los avances médicos y en las disposiciones jurídicas vigentes, se señala que buscar la mejor opción médica es, por definición, buscar alternativas para obtener el mejor resultado posible.

Se afirma que si bien no se acepta sangre autógena ni alógena completa (ni plasma, ni glóbulos rojos, ni glóbulos blancos ni plaquetas), sí se aceptan algunas fracciones sanguíneas, así que su postura respecto a no aceptar que se les realicen transfusiones suele ser malinterpretada. El argumento se cierra concluyendo que los testigos de Jehová creen en la ciencia médica y aceptan tratamientos médicos como los individuos de cualquier otra religión, y que se debe respetar su autonomía como pacientes, igual que se respeta la de cualquier otra persona, pues su posición es razonable, válida y legal en materia médica.

Este contexto permite entender que este grupo religioso ha dedicado importantes esfuerzos a difundir su punto de vista ante la sociedad mayor, en especial entre la comunidad médica. Para ello 84 comités de enlace con hospitales (en donde colaboran 1 200 voluntarios) visitan a galenos y personal médico en consultorios, hospitales y sanatorios públicos y privados de todo el país para dar a conocer su posición e informar sobre diversos tratamientos médicos que prescinden del uso de la sangre. Los grupos de visita a pacientes hospitalizados cierran la pinza al cumplir la tarea de ofrecer compañía, consuelo y aun asesoría jurídica al paciente que enfrenta algún tratamiento médico que requiere permanecer internado en alguna institución de salud. Una de las funciones de estos grupos es solidarizarse con sus hermanos de religión y ayudarlos a asegurarse de que se cumpla la voluntad del paciente de no utilizar tratamientos sanguíneos.

En esta labor de defensa de sus creencias sobresale —por su impacto en el cambio religioso— la campaña de documentación científica que han emprendido los testigos de Jehová, la cual cubre múltiples revistas médicas

internacionales; así como el impulso a la investigación científica en busca de alternativas médicas para cirugías y tratamientos. Lo anterior ha tenido efectos concretos, ya que en la actualidad es cada vez es más frecuente encontrar que en Quintana Roo —como en otros estados del país— se tome en cuenta la voluntad expresa de los pacientes, cuando antes lo común era que el personal médico tomara las decisiones con respecto a tratamientos, urgencias o cirugías electivas.

Para ese efecto los testigos de Jehová que llegan a buscar atención médica a los hospitales suelen portar una directriz médica, la cual consiste en un documento en el que se manifiesta claramente que su titular no acepta sangre porque sus valores arraigados y sus convicciones religiosas no se lo permiten. Se trata de un instrumento jurídico que exonera por anticipado al personal médico por las consecuencias que podría tener la decisión tomada por su titular. Por el tamaño de este documento, usualmente se lleva en la cartera o la bolsa de mano, de tal forma que aun cuando el paciente esté inconsciente (como suele ocurrir en caso de accidente o como resultado de alguna enfermedad), quien lo atiende se entere de inmediato sobre su posición con respecto a la sangre.

El otro lado de la moneda también es considerado cuando se defiende el derecho a decidir el tratamiento médico. Al respecto la WTBT adopta la posición de que, tomando en cuenta las condiciones jurídicas de la atención médica, los profesionales de esta área deben respetar los derechos humanos del paciente y actuar en consecuencia para no tener repercusiones legales y enfrentar un proceso judicial por mala práctica profesional. Para ello proponen la “pirámide de protección para el médico”, la cual considera que debe haber un expediente médico completo con la historia médica del caso y que el paciente, familiares y representantes deben estar enterados de éste, que se deben recabar las respuestas médicas, obtener el consentimiento informado, no ofrecer resultados específicos, mantener buena comunicación con el paciente, no aplicar tratamientos sin consensuar, ofrecer alternativas médicas en relación con la sangre y siempre estar preparado para justificar las acciones médicas.

Una valoración sobre los efectos de la campaña de información sobre el uso de sangre entre los testigos tendría que considerar el hecho de que en los últimos años la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Quintana Roo no ha recibido ninguna queja sobre transfusiones sanguíneas no consentidas. ¿Cuál será la razón? ¿Será que no se han presentado casos de controversia en el aspecto médico o se ha decidido no denunciarlos? La respuesta a esta cuestión permitiría sopesar la dirección del cambio religioso en este ámbito.

## CONSIDERACIONES FINALES

Parece evidente que el contexto de diversidad religiosa de Quintana Roo no presenta obstáculos importantes para que sus habitantes decidan libremente, sin coerción, incorporarse a una u otra opción religiosa. La condición de frontera internacional de este estado de la república ha implicado un tránsito permanente y la interrelación de actores sociales con orígenes nacionales y culturales muy diversos. Es por ello que desde 1902, el año en que se erigió esta entidad, era un hecho que en ella se profesaban distintas religiones [Higuera, 1992; Vallarta, 2001]. La vecindad con Belice, que durante muchas décadas fue colonia británica, aportó a las primeras comunidades rurales y urbanas del sur quintanarroense creyentes anglicanos, metodistas, bautistas y católicos.

Con el correr del siglo xx este espacio vivió modificaciones importantes en su vida social, económica y política, que si bien no pueden ser tratadas aquí, podemos señalar que imprimieron un particular ritmo de crecimiento poblacional, manteniendo una tasa de aumento generalmente superior a 70 % (véase la tabla 3).

Tal escenario es resultado de un movimiento poblacional alimentado por la llegada de grandes grupos de trabajadores que, procedentes de diversos estados del país y del extranjero, y según se tratara de la primera o la segunda mitad del siglo pasado, se incorporaron a las actividades de extracción de chicle, corte de madera, al comercio y a la prestación de servicios turísticos en el norte de la entidad.

En este momento parece evidente una intensificación de la competencia en el terreno religioso en Quintana Roo. El crecimiento poblacional en el periodo de 2000 a 2010 ha sido importante, lo que seguramente es visto por las iglesias como un nicho de oportunidad para el crecimiento de sus comunidades. El último censo de población y vivienda confirma la tendencia hacia la pluralización religiosa en México y Quintana Roo. No está de más preguntar si los resultados sobre autoadscripción religiosa están proyectando una imagen diferente a la voluntad de los ciudadanos. De no ser así, se confirmaría el cambio religioso que apunta hacia la complejización del escenario en México.

## BIBLIOGRAFÍA

**Brose, Alberta J.**

1982 *Jehovah's Witnesses Recruitment and Enculturation in a Millennial Sect*, tesis de doctorado, Riverside, University of California, 245 pp.

**Côté, Pauline, y James T. Richardson**

2001 "Disciplined Litigation, Vigilant Litigation, and Deformation: Dramatic Organization Change in Jehovah's Witnesses", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, núm. 1, marzo, pp. 11-25.

**Garma, Carlos**

1994 "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", *Nueva Antropología*, núm. 45, pp. 21-30.

**Giménez, Gilberto**

1988 *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México, CIESAS.

**Higuera Bonfil, Antonio**

1992 *Quintana Roo entre tiempos. Política, poblamiento y explotación forestal, 1872-1925*, México, Universidad de Quintana Roo/Editora Norte Sur.

1999 *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Religión y política en el Caribe Mexicano*, México, Universidad de Quintana Roo/Conacyt/INEGI, 2002.

**Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)**

2005 *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI, 192 pp.

**La Torre del Vigía, A. R.**

2011 *Anuario de los testigos de Jehová 2011. Con el año de servicio 2010*, México, La Torre del Vigía.

**Molina Hernández, José Luis**

2000 *Los testigos de Jehová y la formación escolar de sus hijos*, Mexicali, Universidad de Baja California.

**Moore, Barrington**

2001 *Pureza moral y persecución en la historia*, Barcelona, Paidós.

**Stark, Rodney y Lawrence Iannaccone**

1997 "Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theretical Application", *Journal of Contemporary Religion*, vol. 12, núm. 2, pp. 133-157.

**Vallarta Vélez, Luz del Carmen**

2001 *Los payobispenses: identidad, población y cultura en la frontera México-Belice*, Chetumal, Quintana Roo, UQROO-Conacyt.

**Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania (WTBTS P)**

1977 *Los testigos de Jehová y la cuestión de la sangre*.

*Comunicaciones personales***Departamento de Información Pública de la sucursal nacional de los testigos de Jehová**

2010 "Estadísticas sobre congregaciones en México".

2011 "Estadísticas sobre salones del reino en México".

**Peña, José Luis** (representante legal)

2006 Entrevista, Departamento de Asuntos Legales de Los Testigos de Jehová, A.R., 2 de octubre.

**Herrera, Jesús** (superintendente de la ciudad)

2007 Entrevista, 17 de febrero, Chetumal, Quintana Roo.

*Consultas electrónicas***Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)**

*Censos y conteos de población y vivienda*, <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&s=est>>, consultado en 2011.

**Página oficial de los testigos de Jehová**

<<http://www.watchtower.org>>, consultado en 2010.





# RESEÑAS



# La razón de los rebeldes

Armando Bartra  
*Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión,*  
México, Ítaca, 2010, 232 pp.

Mauricio González González

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH  
Colegio de Psicoanálisis Lacaniano

Generosidad es el eco de este libro, se desborda, traiciona sus márgenes, no sólo desde el índice que lo ubica en *continuum* con el libro precedente del autor, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital* [2008], sino también por lo acuciante de los temas que ataja, por la profusión de referencias y, sobre todo, por su calidad y potencia como instrumento político para la transformación social. Su lectura permite compartir acervos que no son del todo accesibles para quienes estudiamos a fines del siglo pasado y principios del ya en curso. Una generación que ha tenido que hacer un esfuerzo para acercarse a las fuentes marxistas, pues ya entonces se encontraban plagadas de prejuicios o de excesos dogmáticos, cabizbajas ante el fracaso del socialismo realmente existente; generación empachada por altaneras referencias posmodernas y agobiados despliegues hermenéuticos, apuros que nos heredaron *goce fálico* y aflicciones por los límites de la interpretación, arma y demonio siempre en riesgo delirante. Generación que, no obstante, también probó la altivez de la rebelión, despabilada por la mano del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, dignidad rebelde cuyo rastro en la Escuela Nacional de Antropología e Historia es indeleble. Lectura que permite hacer lazo, tomar un trago de libertad y brindar sobre numerosos vértices de emancipación que puntuaremos de forma acotada.

No bien va uno empezando y el escrito ya nos pone *en situación*, una que arroja a la cara dilemas de una Gran Crisis que ya no puede ser vista como una más de la serie, una multidimensional que deja un sabor tan amargo como sólo la crudeza de una crisis civilizatoria puede embargar. Y si la comodidad de fórmulas providenciales pudieran aportar una dosis de frágil

serenidad, Bartra azota la puerta al recalcar: “El mito del progreso como ineluctable marcha hacia un orden de abundancia total y certeza plena en ancas del desarrollo científico-tecnológico, y su complemento: la negación del pasado y la fetichización del futuro, son axiomas mayores impresos a fuego en el imaginario colectivo del capitalismo” [2010: 18-19]. Modo de producción cuyas relaciones tienen a la especie en vilo.

Cansado del prometeísmo de las tecnocracias capitalistas y las burocracias socialistas, da vuelta a la tuerca y, en la figura de un héroe fáustico, cuya ontología sostiene la falta, se permite establecer otras apuestas lanzadas al calor de lo incierto. Así, nos recuerda a un Sartre olvidado por las reivindicaciones *beatnik* y las añoranzas contraculturales de un José Agustín. Desplegando las tesis de la *Crítica de la razón dialéctica*, pone el dedo en la llaga sobre la alienación omnipresente, en ciernes o consumada, de una dialéctica discontinua. Nos dice:

Tres son los grandes temas del pensamiento de Sartre, que, a mi ver, mantienen su vigencia en la terca crisis civilizatoria que nos atosiga: su reivindicación del sujeto en situación como praxis, como proyecto, como libertad y como fundamento de toda dialéctica posible; su recuperación de la escasez o rareza como clave de la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza, y sus aportes al esclarecimiento de la alienación manifiesta en lo práctico inerte, en la serialización de los colectivos y en la contrafinalidad de la que resulta una historia como totalidad destotalizada [Bartra, 2010: 93].

Si bien la angustia sartreana posee el tufo solipsista propio de la filosofía en Occidente, pues la angustia realmente existente aparece como el único afecto del psicoanálisis, relación que denuncia la amenazante presencia del Otro cuya proximidad hace desaparecer al sujeto, una afección en la que no es posible situar a sujeto alguno [véase Lacan, 2006 (2004): 22-23], el “miedo” sartreano permite a Bartra dar cuenta de varias consecuencias de ese Otro que nos antecede y a la vez nos constituye:

Y es que habitamos un universo poblado de proyectos ajenos, unos en acción y otros cristalizados en artilugios que han sido significados y manufacturados por los otros, por extraños hostiles que además de imprimirlos en el cuerpo de las cosas, han fijado culturalmente sus reglas de uso: suba, baje, espere el cambio de luz, corte por la línea de puntos, lea cuidadosamente las instrucciones..., pero también: compre; venda; gane; deposite aquí su dinero; llene la solicitud con letra de molde; no insista, no hay vacantes...; y con demasiada frecuencia: calla, afloja, baja la cabeza, ¡suelta la sopa, cabrón!... Un extraña-

miento ominoso que el absolutismo mercantil lleva al extremo porque en él las reglas de uso las imponen ciertamente los otros (una clase, un poder, un jefe, un policía, un curso, un maestro, un médico, un esposo, un padre...), pero en nombre de un proyecto sin sujeto, de una libertad sin libertad (la “libertad de mercado”) [Bartra, 2010: 97].

Bartra denuncia la exclusión de ese Sartre marxista en las discusiones contemporáneas, lo cual es justo para lo que acontece en estas tierras —a lo que pone fin con este libro—, pero no para lo que ocurre en latitudes céntricas. Alain Badiou, en un texto titulado “Anábasis”, el cual forma parte de un libro publicado en 2005, pero que originalmente tenía la fecha de 1999, se vale de dos poemas para mostrarnos cómo durante el siglo xx el sujeto llamado “nosotros” pasó de ser una forma fraterna, basada en la figura de un “yo”, de un “nosotros” como “yo”, a un “nosotros” que se asemeja a estar juntos, un “nosotros” sin fusión fraterna y, desde la misma obra de Sartre que Bartra trae a cuento, afirma: “Existía el ‘nosotros’ de la fraternidad, que Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica* [...] califica de fraternidad-terror. Es un ‘nosotros’ cuyo ideal es el ‘yo’, y no hay otra alteridad que la del adversario” [Badiou, 2005: 127]. Este autor terminará por asumir que su trabajo aspira, como “todo lo que todavía no está corrompido” [Badiou, 2005: 127], a dar consistencia a un “nosotros” que no niegue la diferencia, lo que viene bien para el libro en cuestión.

Más aún, en *Pequeño panteón portátil*, un breve pero bello libro de Badiou aparecido en español en 2008, este autor compila los epitafios de la tinta que le tatuó, reservando un respetuoso lugar a Jean-Paul Sartre. Lo sorprendente es que, a la manera del libro que nos convoca, Badiou no se detiene demasiado en las obras de metafísica y arte que hicieron de Sartre un autor popular, sino en la lectura de la *Crítica de la razón dialéctica* que, como Bartra, comparte la opinión de que concentra preguntas vigentes para el marxismo de nuestros días, a saber, cuál es la actividad revolucionaria independiente de las masas y qué subjetividad política habrá de constituirse en consecuencia. Con teoría de conjuntos destaca al Sartre que describe históricamente “la serie, que es el conjunto inerte; el grupo que es libertad colectiva y reciprocidad; la organización, que es la forma serial interiorizada por el grupo” [Badiou, 2008: 21]. Comparte la visión de que Sartre vuelve a la vida el concepto de clase, pues abandona la pura descripción objetiva (puramente social) y la presenta como conjunto cambiante que va de la serie (ser social) a su negación, a través del grupo en fusión (ser práctico de masas) y su institucionalización (estabilización bajo fraternidad-terror) [Badiou, 2008: 23-24], anticipando con ello la distinción entre

clase como ser social y como ser histórico y político. Para Badiou lo que Sartre lega en la *Crítica* es el volver inteligible el principio de que “las masas hacen la Historia” [Badiou, 2008: 25]. Mas Badiou se distancia de Sartre al hacer énfasis en que para él un partido no es sólo la cristalización de la política de masas, una pasividad instrumental, sino otro proceso en el que se aporta movimiento fuera de la dicotomía actividad/pasividad, uno que cambia de terreno, en el que puede producirse lo inédito [Badiou, 2008: 25] Para él y para Bartra, Sartre da razón a la razón de rebelarse.

Pero si bien la lectura de Badiou es cercanísima a la de Bartra, en este último aparece un ingrediente que no es aprehendido por el filósofo francés: el aporte de los movimientos sociales “orilleros”, emergencia que le permite no sólo convocar una fuente viva de los grupos en fusión, sino que los coloca como inspiración que ofrece contenidos societarios alternativos al capitalismo, renunciando al mismo tiempo a idealizarlos. Así, el neologismo *campesindio* condensa la lucha de clases con la poscolonial, que abreva su fuerza de revueltas periféricas en nuestra América, pero que es susceptible de historizar si se rastrea el término *maseual* en las culturas precolombinas del altiplano y la etnografía contemporánea. Historización que, por ejemplo, Bartra ofreció al socialismo indiano sudamericano al dar cuenta, en otro lado, del “primer gobierno socialista de América”, el de la península de Yucatán de Carrillo Puerto [Bartra, 2010b: 56]. Al referirse al ámbito específicamente político, Bartra reivindica la razón rebelde y, como hace en *El hombre de hierro*, el lugar de una utopía que dejó de ser un parto para tomarse poco a poco, utopía a cucharadas:

[...] pienso que de no estar insuflado de un utopismo que se vive como epifanía, como experiencia trascendente, como totalización exaltante pero fugaz, como evanescente interiorización virtual o desalienación *fast-track*, el activismo político-social de aliento revolucionario quedaría sin alma (literalmente desanimado) y reducido a la más chata *realpolitik*, constreñido al inmediateísmo de las demandas básicas [Bartra, 2010: 105-106].

Utopías “hechas a mano” que sin duda son otro de los aciertos de este libro, donde los giros retóricos crean figuras que hacen casi imposible no sonreír. Y en un lance en favor del movimiento, el autor “disloca” elaboraciones intelectuales no siempre afines en pro de una negación de lo práctico-inerte, ofreciendo argumentos que hacen ver los restos y retazos de, por ejemplo, un Claude Lévi-Strauss, pensador considerado por sus biógrafos como típicamente conservador [véase Clément, 2003 (2002): 11], útil concep-

tual para negar, vía pensamiento salvaje, la totalización de un pensamiento serializado.

Bartra no se está quieto, gusta de metáforas arriesgadas como la de “metabolismo social”, que nos pone en guardia no sólo por tener aires de familia con figuras biologizantes en lo social, sumamente costosas en los albores de la antropología, que también suelen “meter por la cocina” ideas como las de homeostasis, equilibrio, salud, normalidad y muchas otras condiciones estables, *inertes*, propias de la serialidad. Habrá que matizar que las introduce a la manera de los ecomarxistas radicales, pues con ellos contempla a Madre Natura, ya no como externalidad ajena a los procesos productivos, responsabilizando así a estos últimos de la catástrofe ambiental. Por otro lado, con ello también se abren varios horizontes heurísticos, pues al tomar a la naturaleza tal como lo hacen las ciencias occidentales, se denuncia una ontología que sostiene la relación naturaleza-cultura que, por íntima que ésta sea, conserva una dualidad propia del pensamiento moderno, dejando campo para abundar sobre qué es lo que pasa en otras sociedades, donde existentes no humanos forman parte de la sociedad y con ello construyen comunidades ampliadas con prácticas, epistemologías y, en última instancia, ontologías extrañas a las ciencias y tecnologías naturalistas.

Así pues, en *Tomarse la libertad* se enuncia un Bartra marxista que no se reduce ni identifica con el marxismo, uno que pareciera advertido de que toda identificación con un “-ismo” hace síntoma, traza la alienación en la que se reactiva la dialéctica del discurso del amo lacaniano, aquella en la que se es esclavo de dicha identificación y que hoy es lo corriente en las afecciones psíquicas de un capitalismo encarnado, un capitalismo subjetivado.

En tiempos de la Gran Crisis en que desempolvamos al marxismo para reanimar acciones que nos permitan el cambio radical necesario, transformación con la cual se aspira a un futuro de la especie, volteamos la mirada hacia Armando Bartra, a aquel que en los pasillos de la UAM Xochimilco y en la ENAH se detiene al alharaque, que también vimos en la calle junto a *El campo no aguanta más* y al SME, a ese Bartra que enarbola el principio de esperanza en la campaña *Sin maíz no hay país*, al que no compra el discurso del “Peje” pero le entra a la construcción de un proyecto alternativo de nación, a ese arisco a cualquier privatización energética, al que nos refresca el anarquismo magonista, el socialismo maya y la revolución del 68, a la pluma que se solidariza con los rurales desde *La Jornada del Campo*, al interlocutor de los marxistas indios de Bolivia, a ese que hace circo para mostrar la necesidad de lanzarse por la izquierda en este milenio [véase Bartra, 2010c: 52-57], al compañero de los guerreros broncos, a ese Armando Bartra que



lucha contra Armando Bartra, cuya inercia tiende a serializarle y que, sin embargo, desde la calle, con la pluma, en asambleas y coloquios, se niega y con ello reinicia la construcción de un “nosotros” en alteridad, en curso, para sostener *siempre en movimiento* la posibilidad de los diversos y las utopías de los muchos.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Badiou, Alain**

- 2005 “Anábasis”, en *El siglo*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, pp. 109-128.
- 2008 *Pequeño panteón portátil*, trad. de Alejandro Arozamena, Madrid, Bruma-ria (Prácticas Artísticas, Estéticas y Políticas, núm. 11).

##### **Bartra, Armando**

- 2008 *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital*, México, Ítaca/UACM/UAM.
- 2010a *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, México, Ítaca.
- 2010b *Zapatismo con vista al mar: el socialismo maya de Yucatán*, México, Brigada Cultural “Para leer en libertad”.
- 2010c “Vivir en vilo. Ser de izquierda en el tercer milenio”, *Memoria. Revista de Política y Cultura*, núm. 241, abril, pp. 52-57, México, CEMOS.

##### **Clément, Catherine**

- 2003 [2002] *Claude Lévi-Strauss*, trad. de Víctor Goldstein, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, núm. 439).

##### **Lacan, Jacques**

- 2006 [2004] *La angustia*, trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós (El Seminario, núm. 10).

# Las partes del cuerpo humano y las del mundo

*Dimensión Antropológica*, año 18, vol. 51,  
enero-abril de 2011, 204 pp.

Rodrigo Martínez Baracs

Dirección de Estudios Históricos-INAH

Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística

El volumen 51 de la revista *Dimensión Antropológica*, publicada por el INAH y dirigida por el historiador Arturo Soberón, presenta un número monográfico dedicado a las partes del cuerpo humano expresadas en varias lenguas indias de México, y su “proyección o extensión semántica”, hacia la designación de varias partes del mundo —cosas, acciones, emociones—, esto es, como una cosmovisión, pero también una psicología. Los artículos reunidos fueron originalmente ponencias en un simposio organizado por la lingüista Susana Cuevas Suárez, miembro del consejo editorial de *Dimensión Antropológica*. De manera justificada, Susana Cuevas considera al cuerpo como “núcleo y vínculo general de nuestro entorno, centro de nuestras percepciones y generador de nuestros pensamientos”.

El tema tratado es de singular importancia y entraña toda una ontología y una indagación histórica muy profunda sobre los seres humanos que adquieren el lenguaje, formándolo, y nombrando las cosas y sucesos del mundo, tal como lo van descubriendo. La indagación en la que se insertan estos trabajos tiene el peculiar interés de permitir ver, con el instrumento de la lingüística y el conocimiento de las lenguas indias, si los nombres dados a las partes, sucesos y vivencias del mundo se derivan de los nombres dados a las partes del cuerpo. Un medio sencillo para saberlo es ver cuáles son los términos básicos y cuáles son los compuestos y, por lo tanto, sus derivados. Este método elemental debe aplicarse en una amplia y compleja, pero muy importante y necesaria investigación sobre los nombres de varias clases.

Tal vez parezca deciochesca la búsqueda sobre los orígenes del lenguaje y sobre sus grandes líneas de desarrollo a lo largo de los milenios, particularmente en el paleolítico, de cazadores recolectores nómadas, el periodo más extenso que nos dio lo fundamental de lo que somos, aunque no lo aceptemos. Hoy podemos retomar algunas de las grandes investigaciones comparativistas del siglo XVIII, criticadas y abandonadas en los siglos XIX y XX, con una base crítica más aguda y una base documental de conocimientos lingüísticos, depurada, ampliada y enriquecida.

Una ventaja de la lingüística histórica americanista es que, gracias al trabajo de los frailes lingüistas a partir del siglo XVI y de los antropólogos e historiadores lingüistas a partir del siglo XIX, se cuenta con un gran acervo de conocimiento sobre una gran cantidad de lenguas americanas. Sobre el tema que nos ocupa y la lengua náhuatl, contamos con el gran trabajo fundacional que es *Cuerpo humano e ideología* de Alfredo López Austin, de 1996. El volumen 51 de *Dimensión Antropológica* tiene trabajos sobre el náhuatl, el otomí, el amuzgo, el maya y el zapoteco. Y existen trabajos relativos al cuerpo humano en otras lenguas, como el purépecha, el trique, el tzotzil, el totonaco y el mixteco. Se pueden así apreciar patrones de diferencias y similitudes. Y a partir de esta base histórica americana se puede tratar de ver las diferencias y similitudes con otras grandes familias lingüísticas del resto del mundo y del Viejo Mundo (Eurasia y África), siguiendo la veta abierta por Joseph Greenberg y Elaine Anderson.

Es interesante, por cierto, el concepto de Viejo Mundo desde el punto de vista lingüístico, porque ciertamente el lenguaje existió en el Viejo Mundo cientos de miles de años antes que en el Nuevo Mundo, puesto que las hordas de cromañones, que fueron nuestros abuelos, arribaron a éste de manera tardía.

Un primer trabajo del volumen, el de Tesiu R. Xelhuantzi, aborda algunos conceptos generales sobre la relación entre los nombres del cuerpo humano y del mundo, tal como se pueden derivar del folio 2, recto y verso, del *Códice de la Cruz Badiano*, sobre el vientre, los senos, los ojos, la frente, los párpados y las cejas. Como es sabido, se perdió la versión original de este códice, escrito en lengua náhuatl por el médico nahua Martín de la Cruz, y sólo se conserva su traducción al latín, realizada por el xochimilca Juan Badiano para obsequiarla al popular don Francisco de Mendoza, hijo de don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España y culto humanista. Contra la interpretación medievalista del *Códice Badiano*, Xelhuantzi busca resaltar la presencia de los conceptos nahuas. Pero la único que se puede hacer para tratar de acceder a la terminología náhuatl perdida es intentarlo a través de la versión latina, lo cual lamentablemente Xelhuantzi no hizo

de manera directa, sino a través de la traducción del latín al español realizada por Ángel María Garibay K., buena y meritoria, pero en ocasiones insuficiente para el tipo de análisis fino que el intento requiere para acceder a la perdida versión náhuatl mediante la existente versión latina. Esto lleva a imprecisiones gruesas, como la que hace Xelhuantzi al comentar la expresión referida a unas lombrices "*quae in uentrem hominis intrant*", que Garibay traduce como "que se alojan en el vientre del hombre". Xelhuantzi aventura una traducción literal como "en vientre hombre adentro". Algún conocimiento del latín hubiese sido oportuno para evitar la traducción de la palabra *intrans* por "adentro", cuyo significado más exacto sería "entran", en tanto que la expresión de Juan Badiano se traduce, más bien, como: "las cuales en el vientre del hombre entran". La cual por cierto es mucho más interesante, pues implica que los nahuas pensaban que estas lombrices entraban al vientre de los hombres. En lugar de llegar a esta conclusión, la traducción incorrecta llevó a Xelhuantzi a destacar en la cita latina el concepto "adentro", en donde menciona la concebida expresión náhuatl *ihitic*, "dentro de", que se deriva de *ihitl*, "vientre", más el locativo *-c*.

Salvo uno, dedicado al maya yucateco colonial, los demás trabajos del volumen 51 de *Dimensión Antropológica* estudian varias lenguas indias, tal como actualmente se hablan y se han podido documentar directamente.

El trabajo, de Mario Alberto Castillo Hernández, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, trata de los nombres del cuerpo en el "mexicano", náhuatl, de la sierra noreste de Puebla, y su "proyección semántica" "hacia distintos focos de interés de este grupo indígena", vinculados con la casa y las mazorcas. Éstos son elementos esenciales para la vida de los nahuas actuales, señala Castillo Hernández, como lo han sido para la vida de todos los mesoamericanos desde el neolítico. Y esta extensión semántica se proyecta al conjunto de la cosmovisión.

El trabajo de Castillo Hernández tiene varios puntos de interés. Considera algunos nombres de partes del cuerpo que tienen la terminación *yo*, que no es un simple sufijo posesivo, sino que marca de manera específica una posesión constitutiva o inalienable. Es el caso conocido de *nonakayo*, que Castillo Hernández traduce como "mi carne de la que estoy constituido". Pero también el término *takayo*, "pene", que vendría de *taka* (*tlácatl*), con el mencionado sufijo *yo*, que Castillo Hernández traduce como "parte del cuerpo que constituye al hombre", lo cual implica la consideración del paso del significado de *tlácatl* en el náhuatl del siglo xvi, como "persona", a designar "varón". En el siglo xvi, por cierto, "miembro del hombre" se decía *tototl* o *tepolli*, según Molina. De modo que estaríamos en presencia de un

proceso patriarcal de masculinización del lenguaje. Pero, quién sabe, hay tantas maneras de decir ciertas cosas, según el contexto y la circunstancia.

Valdrá la pena conectar de manera sistemática el paso del náhuatl del siglo xvi al náhuatl que encontramos en los siglos xx y xxi en la sierra nores-te de Puebla y otros pueblos nahuablantes (o nauhablantes). Pero las cosas se deben hacer paso a paso, y es de vital importancia realizar el análisis más completo posible de las lenguas amerindias en el estado en que hoy se encuentran y mejor las podemos documentar.

No sólo hay extensión de los nombres de las partes del cuerpo hacia las del mundo. También una parte del mundo, los árboles, se introducen en los nombres del cuerpo humano. La raíz /k<sup>w</sup>a/ se agrega a nombres de partes del cuerpo, con su sufijo *yo* de posesión constitutiva, dando *quechcuayo*, “tronco del cuello”, *macuauhyo*, “tronco del brazo”. Otras palabras se forman de la misma manera con el sustantivo *aka*, *acatl*, “carrizo”: *maakayo*, “carrizo de la mano”.

Castillo Hernández destaca la importancia de una parte interna del cuerpo, el corazón, *yolot*, presente en toda la cosmovisión de los nahuas como fuerza anímica y como símbolo cultural. Sigue en esto a Alfredo López Austin, que identificó en *Cuerpo humano e ideología* tres entidades anímicas en los antiguos nahuas: *teyolia*, *ihiyotl* y *tonalli*, que permiten pensar y referirse a las diversas individualidades y a estados de ánimo, tales como la tristeza, el esfuerzo, la constancia, la libertad y algunas formas de los poderes sobrenaturales

En el mexicano poblano que estudia Castillo Hernández, *yolot*, como “corazón” concebido como “centro”, se incorpora a una base verbal para expresar una actividad humana, un movimiento, un razonamiento o una emoción. Son de mucho interés los verbos que designan el pensamiento y la imaginación: *yolihtoa*, *yol-ihtoa*, “pensar”; *yolnemilia*, *yol-nemi-lia*, “pensar”; *yolita*, *yol-itta*, “imaginar”.

Y también son de interés los verbos que incorporan la raíz *yol-* referentes a emociones, como: *yolahsi*, *yol-ahci*, “fastidiar”; *yolewa*, *yol-ehua* (levantar, no guardar), “animar a alguien”, diríase “levantarle el corazón”; *yolkwitia*, *yol-cui-tia*, “confesar”; *yolpakitia*, *yol-paqui-tia*, “amar” (“hacer que esté contento su corazón”, bella concepción); y *yoltilana*, *yol-tilana* (jalar), “enamorarse”.

El tercer trabajo, de Francisco J. Peral Rabasa, de la Dirección de Lingüística del INAH, trata de los nombres del cuerpo humano en el otomí, *hñähñu*, de dos comunidades del municipio de Pahuatlán, Puebla, Xochimilco y San Pablito, y sus extensiones semánticas a otras partes del cuerpo humano y del mundo todo.

Peral Rabasa trata el tema tras de dar una breve introducción a la lengua otomí, el uso de los artículos determinados e indeterminados y su complejo sistema de plurales, con duales inclusivos y exclusivos: *mía* y *tuya*, *mía* y de él, *mía* y de ustedes, *mía* y de ellos, *tuya* y de él y *tuya* y de ustedes. Enseguida Peral Rabasa presenta una lista de 127 nombres de partes del cuerpo, obtenidos de 14 hablantes, de diferente edad, sexo, ocupación y escolaridad.

Esta lista tiene gran interés por las partes del cuerpo que nosotros expresamos en largas expresiones y que a veces casi no tenemos presentes, y que en otomí se dicen en una sola palabra, como arco del pie, anverso de la lengua, centro de la cabeza (remolino o mollera en los niños), nacimiento de los dedos de la mano, base de la oreja (donde se une a la cabeza), base o nacimiento de la uña, dedo del pie o cualquiera de los tres dedos centrales del pie, inicio de la mano, articulación de los huesos, parte de atrás o espalda de la oreja. También es de interés *nchu*, “pene”, que tiene su forma grosera, *kodi*.

Peral Rabasa anota que “para nombrar los distintos huesos que componen el esqueleto humano se yuxtapone el lexema *to’yo* ‘hueso’ al término de la parte del cuerpo donde se localiza dicho hueso”. Las únicas excepciones son el cráneo y los huesos que lo componen, el occipital, la nuca y la mollera.

En las lenguas del mundo se registra un gran número de extensiones de nombres de partes del cuerpo a las partes del mundo, pero hay casos en los que se produce una extensión en el sentido opuesto, y casos en los que es difícil saber si el nombre proviene de una parte del cuerpo o del mundo, como es el caso de “tronco” en casi todas las lenguas.

El modelo de extensión semántica del otomí es el antropomórfico, pero el estudio de esta extensión realizado por Peral Rabasa muestra que no todos los nombres del cuerpo participan en esta extensión con la misma frecuencia y que otros no participan. La mayor parte de los casos de extensión semántica se da hacia otras partes del cuerpo, de los hombres y de otros animales, aunque hay casos de extensión hacia los árboles, las casas, los muebles e instrumentos como la cazuela y el machete.

La extensión de nombres de partes del cuerpo se da de manera particularmente abundante en cuanto a los nombres de los animales, puesto que compartimos con ellos todas nuestras características corporales. En cambio, sólo cinco nombres de partes del cuerpo se utilizan para describir una cazuela: oreja, boca, cuello, panza, estómago.

La extensión semántica se realiza de acuerdo con los rasgos significativos de forma, función, posición-orientación y propiedad-cualidad. Por ejemplo, en la palabra *shitiña*, la “sien”, *shiti*, “carrizo”, no interesa por su función, sino por su propiedad, la de ser frágil, quebradizo. (Como decía

Pascal, *l'homme est un roseau*). Sin embargo, en la palabra *shitikua*, “espini-lla”, en la que *kua* es pierna, el carrizo se toma por su forma. Peral Rabasa observa un claro predominio de la forma.

El cuarto trabajo del volumen se lo debemos a la lingüista Susana Cuevas Suárez, también de la Dirección de Lingüística del INAH, coordinadora del simposio que propició la elaboración y reunión de estos estudios. Trata de las partes del cuerpo humano en el amuzgo que se habla en San Pedro Amuzgos, Oaxaca, y su proyección semántica, en la que destacan los elementos de forma, posición y función. Las construcciones metafóricas descritas pueden acercarnos a lo que sería una “cosmovisión amuzga”. Se abre un interesante “punto de vista” a partir del cual se puede ver si hay rasgos cosmológicos propiamente amuzgos que se distinguan con claridad de los mesoamericanos.

Susana Cuevas dirige en la ENAH un Proyecto de Investigación Formativa (PIF) sobre “Lengua y cultura”, donde ella y varios de sus alumnos están estudiando la proyección semántica de los nombres de las partes del cuerpo en diferentes lenguas mesoamericanas a otras partes del cuerpo y del mundo todo. Aunque un balance global está aún por realizarse, ya ha podido comprobar algunas de las hipótesis de partida: de los 160 términos de partes del cuerpo, 25 % son términos básicos, de los cuales entre 7 y 10 % se proyectan semánticamente a las partes del resto del mundo. En todas las lenguas mesoamericanas las partes del cuerpo pertenecen al campo de los inalienables, por lo que siempre aparecen como poseídos. Las proyecciones semánticas llegan a ser también gramaticales. Muchas veces son semejantes, pero también hay diferencias, como en el caso de las orejas o manos para designar las asas de las ollas.

El quinto trabajo del volumen, de Gabriel Luis Bourdin, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se refiere a la relación entre los nombres de las partes del cuerpo en el maya yucateco colonial y su extensión a expresiones emocionales, aprovechando el recurso lingüístico de la incorporación nominal. El autor considera que los procesos cognoscitivos, universales o específicos, de cada lengua y pueblo pueden conocerse a partir del “dominio semántico del cuerpo”. En el caso de la lengua maya, Bourdin encuentra que una misma metáfora conceptual, por ejemplo la del enojo como “corazón pellizado-descortezado”, puede presentarse en el sujeto o en el predicado de una oración para referirse respectivamente a una emoción transitoria o permanente.

El último trabajo del volumen es de Georgete Aimmé López Corona, estudiante de doctorado en el Instituto de Investigaciones Filológicas, trata de un tipo de verbo formado con partes del cuerpo humano en el zapoteco de

San Pablo Güilá. Algunos nombres son retomados con mucha frecuencia (cabeza, “de nuevo”, mano, pie, cara y oreja), otros con menor frecuencia (corazón, nariz y rodilla), y otros 34 no fueron utilizados. El énfasis del análisis lingüístico se acerca al de la “esfera psicológica”. El siguiente paso será tratar de apreciar si se trata de construcciones semánticas ya presentes en el zapoteco del siglo XVI, el de los vocabularios y artes de los frailes dominicos, o si son rasgos que se configuraron en tiempos más recientes.

A manera de apéndice fotográfico de este volumen dedicado a las partes del cuerpo humano, la sección “Cristal bruñido”, de fotografía histórica, está dedicado a la Colección Garza Márquez de “postales sugestivas de los años veinte”, que permite observar directa y detalladamente —con detenimiento y deleite—, todas las partes del cuerpo humano femenino tratadas en los artículos.





**Revista Cuicuilco, núm. 57,**  
editada en el Departamento de Publicaciones de la ENAH e impresa en los talleres de Navegantes de la Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Pascual Ortiz Rubio, núm. 40, col. San Simón Ticumac, delegación Benito Juárez, 03660, México, D. F., con un tiraje de 1 000 ejemplares.



# HISTORIA MEXICANA

Vol. LXIII Enero-Marzo 2014 Núm. 3

## Artículos

- Jessica RAMÍREZ MÉNDEZ *Las nuevas órdenes religiosas en las tramas semántico-espaciales de la Ciudad de México, siglo XVI*
- Marta María MANCHADO LÓPEZ *Familia y linaje en un contexto imperial: los Rodríguez de Figueroa*
- Alicia MAYER *Cambios en la percepción y el sentido de la historia (Nueva España, 1816-1870)*
- Evelyne SANCHEZ *Los proyectos de colonización bajo el segundo imperio y el fortalecimiento del estado mexicano*
- Claudia AGOSTONI *Médicos urbanos, médicos rurales y medicina social en el México posrevolucionario (1920-1940)*
- Olivier CHRISTIN *Historia de los conceptos, semántica histórica, sociología crítica de los usos léxicos de las ciencias sociales: los inconscientes académicos nacionales en cuestión*

## Archivos y documentos

- Mario M. ALIPHAT Y  
Laura CASO BARRERA *La construcción histórica de las tierras bajas mayas del sur por medio de mapas esquemáticos*

## Reseñas

- Óscar MAZÍN *Sobre Cayetana Álvarez de Toledo, Juan de Palafox, Obispo y virrey*
- Manuel MIÑO GRIMALVA *Sobre María de los Ángeles Velasco Godoy, Ixtlahuaca, población, haciendas, pueblos y sistema de trabajo colonial (1640-1711)*

## Historia Mexicana

*Periodicidad: trimestral (4 números)*

*Instituciones e individuos*

*País*

**México**

**Otros países\*\***

**300 pesos**

**100 dls.**

*Ejemplar\**

**75 pesos**

**30 dls.**

\* Vigente o atrasado

\*\* Debe sumar al costo de su suscripción, 20 dólares por gastos de envío

El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa,  
C. P. 10740 México, D. F. Para mayores informes: 5049-3000, exts. 3090, 3138, 3278 y 3295. Fax: 54493083  
Correo electrónico: [jcastro@colmex.mx](mailto:jcastro@colmex.mx)

