

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 24, NÚMERO 68, ENERO-ABRIL, 2017



Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Adriana Konzevik
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Julieta Valle Esquivel
Dirección

Alejandro González Villarruel
Secretaría Académica

Sandra Zamudio Domínguez
Subdirección de Extensión Académica

Mariano Muñoz-Rivero
*Subdirección de Servicios
y Apoyos Académicos*

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

Euriel Hernández Peña
Coordinación editorial

REVISTA *CUICUILCO*

Francisco de la Peña Martínez
Editor

Víctor Uc
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas, año 24, No. 68, enero-abril 2017, es una Publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com. Editor responsable: Francisco de la Peña Martínez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203, ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, Ciudad de México. Fecha de última modificación: 23 de agosto de 2017

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

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

Imagen de portada:

Martín Olivera, " La pareja", Acuarela sobre papel, 25 x 35 cm, 2016.

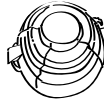
Consejo Editorial 2017

Elizabeth Araiza Hernández, El Colegio de Michoacán
Sergio Bogard, El Colegio de México
Gabriela Cano, El Colegio de México
Eliana Cárdenas, Universidad de Quintana Roo
Stephen Castillo, Museo Nacional de Antropología
Rosario Esteinou Madrid, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Lourdes Márquez, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Alfonso Muñoz Güemes, Universidad Autónoma de San Luís Potosí
Françoise Neff, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Lina Odena, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Patricia Pensado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
Maricruz Romero Ugalde, Universidad de Guanajuato
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Consejo Honorario

Larissa Adler Lomnitz, Universidad Nacional Autónoma de México
Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille
Rebecca Storey, Universidad de Houston

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 24, NÚMERO 68, ENERO-ABRIL, 2017

Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Francisco de la Peña Martínez

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- Trabajo Sexual e Intimidad 11
Marta Lamas
- Intimidad y amor romántico entre 1900 y 1950 en México:
discursos y normas 35
Rosario Esteinou
- El estudio del deporte en antropología física.
Del somatotipo al fenómeno social 59
María Eugenia Peña Reyes
- Los comienzos de la Etnología en México y el Museo Nacional 77
Blanca María Cárdenas Carrión
- La ilusión de la ciudad total. Fotografía panorámica en
México antes de 1910 e investigación en historia urbana 101
Gerardo Martínez Delgado
- Espacios y prácticas religiosas: El culto al Niño Doctor
en Tepeaca, Puebla 135
Luis Arturo Jiménez Medina
- Derecho humano al agua y desigualdad social en
San Jerónimo Tecóatl, Oaxaca 157
Alejandrina García Dávila y Verónica Vázquez García

- Democracia electoral y política comunal en la Sierra de Michoacán 177
Jesús Solís Cruz
- Creencias y expresiones de lo religioso en Alcohólicos Anónimos 205
Oscar Osorio Pérez

ENSAYO

- Regímenes Internacionales, una herramienta teórica para comprender la implementación de los derechos culturales en México, ante la creación de la Ley General de Cultura. 231
Miguel Ángel Mesinas Nicolás

ENTREVISTA

- Configuraciones historiográficas e interculturales. Un trabajo en terreno en el mundo indígena latinoamericano y chileno del historiador Pedro Canales Tapia 259
Jessabel Guamán Flores

RESEÑAS

- Jaime Echeverría García, 275
Cristina Sacristán
- El pueblo furtivo 279
Francisco Barriga Puente

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

Comentario editorial

Este número, el primero del año 2017, inaugura también una nueva época para nuestra revista, pues la misma ha cambiado de Editor y de coordinador editorial. También ha cambiado la composición de su Consejo editorial y su Consejo honorario, y, no menos importante, desde el número anterior la revista ha cambiado de nombre, dejando de llamarse simplemente *Cuicuilco* para llamarse, ahora, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*.

Con todo, el proyecto de nuestra revista es el mismo, difundir los productos de investigación más relevantes en el campo de las Ciencias Antropológicas y mantener el alto nivel y la calidad de sus publicaciones, lo que ha hecho de nuestra revista un ejemplo a seguir para muchos. También continuaremos con la tradición de recurrir a la obra plástica de artistas mexicanos para ilustrar las portadas de nuestra revista. En ese sentido, las portadas de los tres números que se editarán este año serán ilustradas con las obras del pintor mexicano Martín Olivera.

El presente número tiene un carácter misceláneo y conjunta trabajos muy heterogéneos, pero cuyas materias son de la mayor relevancia y actualidad. Su título: “Diversas temáticas desde las disciplinas antropológicas”, resume puntualmente su contenido, que comprende diez artículos y una entrevista.

Los dos primeros trabajos de la revista tienen en común el tema de la intimidad. Martha Lamas, desde una perspectiva etnográfica, cuestiona el estigma que pesa sobre las prostitutas a propósito de que el trabajo sexual implica una violación a la intimidad de la mujer y demuestra que la reivindicación de derechos laborales por parte de las sexo-servidoras se basa en el argumento de que para ellas el pago por servicios corporales no implica ninguna clase de afrenta a la dignidad ni a la intimidad. Por otra parte, Rosario Esteinou, desde una perspectiva más histórico-sociológica, explora el impacto del discurso del amor romántico en la conformación de las parejas en el México del siglo xx, un discurso sobre las relaciones íntimas que tuvo

que ceñirse a las condiciones de nuestro país, lo que explica su especificidad cultural, legal y política.

María Eugenia Peña presenta un trabajo que, desde la antropología física, interroga la actividad deportiva desde una perspectiva que va más allá de la tradicional somatología, incorporando las cuestiones relativas a las emociones, las motivaciones y los afectos en la práctica de los deportes. Blanca María Cárdenas nos ofrece una reflexión sobre los orígenes de la antropología en nuestro país a comienzos del siglo xx y el papel que en ello tuvo el Museo Nacional, inaugurado en 1825, así como la problemática de lo indio y el patrimonio cultural. Gerardo Martínez Delgado propone, en su trabajo, un análisis muy estimulante y una valoración de la fotografía como fuente documental para estudiar la ciudad y la historia urbana, deteniéndose en particular en las panorámicas, un formato fotográfico muy común hasta comienzos del siglo xx. Luis Arturo Jiménez, en una tesis diferente, aborda en su ensayo el culto al “Niño Doctor”, un culto religioso-terapéutico que remonta a la primera mitad del siglo pasado y tiene lugar en la ciudad de Tepeaca de Negrete, estado de Puebla. Su fiesta, que es aquí analizada, se celebra el 30 de abril de cada año.

Siguen dos trabajos sobre el mundo indígena. En el primero, Alejandrina García y Verónica Vázquez, nos presentan un estudio de caso que ilustra los efectos de la desigualdad social en el acceso al agua en un pueblo de la Sierra Mazateca, en Oaxaca; se destacan las variables de la ruralidad, la etnicidad y el género en el análisis de dicho fenómeno en el pueblo de San Jerónimo Tecóatl. En contraste, Jesús Solís Cruz nos brinda un análisis y una reflexión sobre el impacto que la democracia directa y comunitaria en los pueblos indígenas tiene para el sistema político-electoral oficial. A partir del caso de Nurío, en la sierra de Michoacán, se pone en evidencia el cruce y la tensión entre prácticas electorales y prácticas de autogobierno.

Oscar Osorio Pérez presenta un estudio de los grupos de Alcohólicos Anónimos que destaca las dimensiones espirituales, las creencias como disposiciones adquiridas y la producción de sentido que están presentes en sus prácticas y critica la tesis de que se trata de grupos religiosos o cuasi-religiosos, demostrando que su programa es ajeno a cualquier forma de teísmo institucionalizado.

Miguel Ángel Mesinas Nicolás reflexiona sobre la forma en la que uno de los ámbitos más importantes en el campo de las relaciones internacionales, los llamados Regímenes Internacionales (y en particular la implementación de instrumentos y procedimientos en lo relativo a los derechos culturales) están impactando en la legislación del Estado mexicano en materia de cultura.

Se incluye una entrevista de Jessabel Guamán al historiador chileno

Pedro Canales Tapia, especialista en la sociedad mapuche y quien expone sus ideas en cuestiones relativas a historiografía indígena, interculturalidad y decolonialidad.

Finalmente, se publican en este número, dos reseñas bibliográficas en la sección correspondiente. La primera, realizada por Cristina Sacristán, quien se ocupa del libro de Jaime Echeverría, publicado en 2012, titulado *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*. La segunda reseña, a cargo del lingüista Francisco Barriga, versa sobre el libro *El pueblo furtivo*, recientemente traducido y reeditado, publicado originalmente en 1928 por el alemán Rudolf Zabel, viajero-antropólogo que vivió entre los tarahumara y produjo un documental y diversos estudios sobre este pueblo.

Como puede constatar, con este número se evidencia la riqueza de terrenos de los que se ocupan las ciencias antropológicas. Esperamos que esta nueva época, que inicia, permita que nuestra revista impacte al más amplio público, alimentando el interés por el estudio de las culturas.

Francisco de la Peña Martínez

Trabajo Sexual e Intimidad

Marta Lamas*¹

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: Aunque la transformación histórica de la intimidad se ha orientado a una liberalización sexual aún mantiene añejos prejuicios contra las mujeres que se dedican al trabajo sexual. Mucho del rechazo y la estigmatización del trabajo sexual femenino se debe a la idea de representar una violación de la intimidad de la mujer. En estas páginas se argumenta que el trabajo sexual no implica una violación a la intimidad de la trabajadora sexual. Algunas trabajadoras sexuales entrevistadas sostienen que en los servicios sexuales no ocurre lo que ellas consideran 'intimidad' y se cuestiona la creencia de que tomar dinero por servicios corporales degrada la dignidad de las mujeres y constituye una afrenta a su intimidad. Este ensayo, que se alimenta de investigación histórica y antropológica, da cuenta del estatus legítimo de las trabajadoras sexuales en otras épocas y narra la reciente experiencia de un grupo de trabajadoras sexuales en la ciudad de México, que acaba de ganar un juicio, desafiando el estigma al reivindicar públicamente sus derechos laborales.

PALABRAS CLAVE: Trabajo sexual, género, intimidad.

Sex work and intimacy

ABSTRACT: Although historically the transformation of the concept of 'intimacy' has been oriented towards sexual liberalization, it still preserves age-old prejudices against women providing sexual services. Much of the said rejection and stigmatization towards female sex workers is based mainly on the idea that it represents a violation of a woman's intimacy. In the following pages, it is argued that sex-related work does not represent a violation of the sex worker's intimacy. Some of the sexual workers interviewed maintain that nothing akin to 'intimacy' occurs while providing sexual services; in that sense, the belief that accepting money for personal services degrades the

¹ Doctora en Antropología, investigadora tiempo completo del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), adscrita al Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM.

* martalamas@gmail.com

dignity of women and constitutes an affront to their intimacy is questioned. Based on historical and anthropological research, this essay provides an account of the legitimate status of sex workers in the past, as well as describing the recent experience of a group of sex workers in Mexico City that recently won a lawsuit, thus defying the said stigma by publicly claiming their workers' rights.

KEYWORDS: *Sex work, gender, intimacy.*

DIMENSIONES DE LA INTIMIDAD

Varias reflexiones rechazan y estigmatizan el trabajo sexual femenino² por la idea de que tal práctica laboral representa una violación a intimidad de la mujer. En estas páginas pretendo fundamentar el argumento que el trabajo sexual no implica una violación a la intimidad de la trabajadora sexual. En el primer apartado ubico la problemática de la transformación histórica de la intimidad que, tal como es analizada por Anthony Giddens [1992], muestra que aunque la modernidad tardía se ha orientado hacia una liberalización sexual, aún mantiene añejos prejuicios contra las mujeres que se dedican al trabajo sexual. En el segundo, cuestiono la noción de que tomar dinero por servicios corporales degrada la dignidad de las mujeres y constituye una afrenta a su intimidad; y consigno testimonios³ de trabajadoras sexuales que sostienen que en los servicios sexuales que llevan a cabo, no ocurre lo que ellas consideran “intimidad”. En el tercer apartado reflexiono sobre lo que implica para esta problemática la reciente experiencia de un grupo de trabajadoras sexuales, en la Ciudad de México, que acaban de ganar un juicio, desafiando el estigma al reivindicar públicamente sus derechos laborales. Considero que esta modalidad de “dar la cara” y exhibir una actividad estigmatizada se encuentra vinculada a una determinada concepción de intimidad y recuerdo el estatus legítimo de las trabajadoras sexuales en otro tiempo histórico. Concluyo suscribiendo la idea de que la intimidad no radica en el uso de los órganos y orificios del cuerpo sino en lo que Giddens subraya como definitorio —la comunicación— y planteo

² En estas páginas acoto mi reflexión exclusivamente al trabajo sexual de mujeres. El trabajo sexual de varones tiene otra especificidad, aunque en términos de la doble moral hegemónica el ejercicio sexual masculino se interpreta como necesario e inevitable y suele prestigiar a los varones en vez de devaluarlos, la homosexualidad introduce una valoración homofóbica.

³ En el mundo del comercio sexual hay diferencias sustantivas entre quienes trabajan en apartamentos y estéticas y quienes lo hacen en la calle, y acuden a hoteles. Los testimonios aquí recabados son de trabajadoras sexuales callejeras en la Ciudad de México.

un posible surgimiento de nuevas valoraciones sobre el comercio sexual vinculadas a la erosión del estigma, la exigencia de respeto a los derechos laborales y la creación de nuevas “zonas de intimidad” [Plummer 2003].

DOBLE MORAL, SEXO EPISÓDICO Y ESTIGMA

Al hablar de la existencia de intimidades tradicionales, modernas y posmodernas o del capitalismo tardío, Ken Plummer [2003] nos conduce a tomar en consideración el contexto histórico que produce formas de intimidad. Es indudable que el capitalismo neoliberal, además de producir transformaciones socioeconómicas y culturales, también ha propiciado una nueva dinámica sexual y un psiquismo distinto en las personas. Estamos ante lo que Marcel Gauchet [1998] denominó una “mutación antropológica” y dos claras expresiones de ello son los desplazamientos en los mandatos tradicionales de género (‘lo propio de las mujeres’ y ‘lo propio de los hombres’) y lo que varios autores han denominado una sexualización de la cultura:

Una preocupación contemporánea con valores, prácticas e identidades sexuales; el giro público hacia actitudes sexuales más permisivas; la proliferación de textos sexuales; el surgimiento de nuevas formas de experiencia sexual; el quiebre aparente de reglas, categorías y regulaciones diseñadas para mantener a raya la obscenidad; nuestra afición por los escándalos, las controversias y los pánicos en torno al sexo [Attwood 2006: 76].⁴

El placer sexual y el erotismo se han vuelto componentes centrales en la cultura del ocio del capitalismo tardío [Beck y Beck-Gernsheim 2001; Simon 1996; Giddens 1992; Plummer 2003] y el nuevo paradigma referente a la sexualidad se ha transformado del sexo procreativo al sexo recreativo [Vance 1984; Weeks 1998; Altman 2001]. Este cambio, junto con la desregulación neoliberal de los mercados, ha permitido la expansión del comercio sexual como nunca antes, con una proliferación de nuevos productos y servicios de la mano de una paulatina transformación de los tradicionales usos y costumbres sexuales.⁵ Ken Plummer [2003: 128] señala que una dimensión clave de las intimidades globalizadas es la industria mundial del sexo y considera que el proceso de la globalización ha significado el aumento de

⁴ La traducción es mía.

⁵ En esta reflexión no abordo las duras condiciones, la ausencia de derechos laborales y los peligros con que llevan a cabo el trabajo de las mujeres que ofertan sexo en la calle.

las conexiones transculturales que involucran al sexo: cada día hay más turismo sexual y alrededor del mundo un creciente número de mujeres y hombres, incluso menores de edad, está haciendo sexo telefónico, cibersexo, vendiendo videos porno, realizando sexo en vivo, trabajando en tiendas de fetiches entre otras modalidades. La multiplicación de opciones que señala Plummer representa un inmenso negocio internacional, vinculado a la cultura del consumo, el turismo y el entretenimiento.

En la actualidad, la compra-venta de sexo es un componente central de la economía de todas las grandes ciudades, especialmente de aquellas que crecen velozmente y se convierten en el hogar de muchas personas desarraigadas, en tránsito, desesperadas o que se han enriquecido recientemente en tiempos de revueltas políticas o sociales [Altman 2001: 11]. Son muchos los caminos por donde los seres humanos transitan en el comercio sexual y algunos están cada vez más despersonalizados, como el sexo cibernético y telefónico; sin embargo, pese a las indudables novedades en la oferta de servicios sexuales, todavía perdura la forma habitual de contacto carnal entre trabajadoras sexuales y clientes, de la misma manera que también perduran el estigma y los prejuicios hacia las mujeres que venden servicios sexuales.

Una de las creencias por las que se califica al comercio sexual como moralmente reprobable, es que la relación sexual tiene el propósito de conectar a las personas de manera íntima. Asimismo, existe la idea de que el comercio sexual no sólo afecta la integridad corporal de quien vende sino que también afecta su capacidad para gozar de una vida sexual satisfactoria. En especial, las feministas abolicionistas⁶ consideran que la comercialización del sexo envilece lo valioso de la sexualidad y sus declaraciones al respecto son elocuentes. Una figura representativa de esta postura, Kathleen Barry, dice: “Cuando el sexo es cosificado y los seres humanos son reducidos a medios para obtenerlo, la dominación sexual penetra y se arraiga en el cuerpo. Este es el fundamento de la prostitución y su normalización es la prostitución de la sexualidad” [Barry 1995: 26].

Para las abolicionistas, el comercio sexual degrada un intercambio humano que debe ser íntimo. Según ellas, no importa que las mujeres tengan todas las relaciones sexuales que quieran siempre y cuando éstas sean libres, amorosas y que no medie una transacción económica. A ese planteamiento, Martha

⁶ El abolicionismo significó inicialmente, a finales del siglo XIX y principios del XX, la retirada del involucramiento del Estado en el registro, otorgamiento de permisos e inspección de las trabajadoras sexuales [Day 2010]. En la actualidad significa tener el objetivo de erradicar totalmente el comercio sexual.

Nussbaum [1999] ha respondido con una muy buena argumentación,⁷ pues establece una analogía con el gran rechazo social y las irracionales estigmatizaciones contra las primeras mujeres que cantaban en público. Ese rechazo no se debía a la actividad de cantar, en sí misma, la cual podían realizar en su círculo íntimo (entre familiares y amistades) sino al hecho de hacerlo para ganar dinero [1999: 279]. Por ello, las mujeres cantantes eran inadmisibles durante el siglo XVIII —en los inicios de la ópera— y fueron sustituidas por los *castrati*. Las primeras mujeres que cantaron en público fueron consideradas mujeres inmorales que se prostituían. Esa prohibición —no en público y por dinero, sí en privado y por amor— está vigente en nuestros días para la relación sexual y conlleva una serie de presunciones sobre lo que es vergonzoso o inapropiado en una mujer decente: mostrar el cuerpo y las emociones fuera del ámbito íntimo. Nussbaum [1999: 280] habla del desagrado y repudio que inicialmente producían actrices, cantantes y bailarinas, vinculado a una profunda ambivalencia ante las emociones que inspiraban, y señala que cuando reflexionamos sobre nuestras perspectivas relativas al comercio sexual debemos tomar en consideración estas dos vertientes: el prejuicio aristocrático clasista en contra de ganar dinero, y el miedo al cuerpo y sus pasiones. Por eso ella insiste en poner bajo cuidadoso escrutinio las ideas sobre la mercantilización del sexo, pues están teñidas de prejuicios que son injustos con las/os trabajadoras sexuales.

Viviana Zelizer [2009], cuyo trabajo estudia la mezcla de intimidad y dinero, plantea que la intimidad siempre se entreteje con intercambios mercantiles y señala que el dinero cohabita regularmente con la intimidad, incluso la sustenta. Ella analiza la forma en que “la gente y la ley enfrentan una mezcla de actividades que pueden parecer incompatibles: el mantenimiento de relaciones personales íntimas y el manejo de una actividad económica” [Zelizer 2009: 25], también explora los miedos, tabúes y rechazos que rodean el entrecruzamiento de la actividad económica con las relaciones íntimas. A lo largo de su reflexión, documenta las formas en que coexisten las relaciones íntimas y las prácticas económicas, además consigna las condiciones en las que la vida privada y la actividad económica se complementan [Zelizer 2009: 26].

A pesar del impacto del *Sida*, en este momento existe un marcado aumento del sexo comercial, que viene de la mano de la liberalización de los costumbres sexuales e implica no sólo un fenómeno económico, también —como

⁷ Ella retoma una frase del economista y filósofo Adam Smith (1723–1790) en *La riqueza de las naciones* para el título de su ensayo: “sea por razón o por prejuicio” [véase Nussbaum 1999].

bien señala Plummer— una transformación cultural. La industria del sexo comercial se ha convertido en un gran empleador para millones de personas que trabajan en ella y que atraen, a su vez, a millones de clientes. A pesar de la modernización de la oferta de servicios sexuales, el esquema de mujeres que venden servicios sexuales —y de hombres que los compran— apenas se ha modificado para incluir la variante de hombres que compran servicios sexuales a otros hombres (algunos de ellos con aspecto de mujeres).⁸ En la Ciudad de México, la conceptualización hegemónica sobre la relación sexual es la de un servicio requerido por los hombres, que las esposas y novias dan gratuitamente en el ámbito privado y que las prostitutas venden en el ámbito público, con una gama intermedia de arreglos posibles.⁹ Es fácil ver la doble moral sexual que subyace a tal arreglo; y, en este tema, Giddens [1992] retoma la denuncia feminista y coincide en que habitualmente se ha clasificado a las mujeres en virtuosas y “disolutas”.¹⁰ También recuerda que, tradicionalmente se ha considerado que los varones requieren “variedad sexual” para su salud, por lo que ha sido aceptable que tengan múltiples encuentros sexuales antes y después del matrimonio. Además, es muy común la doble valoración del adulterio: en las mujeres es un crimen imperdonable, en los hombres, una debilidad. Giddens habla de la “sexualidad episódica” y dice que, comparados con las mujeres, los hombres son más “inquietos”¹¹ y compartimentan su actividad sexual. Que los varones no sean estigmatizados por comprar servicios sexuales tiene que ver con la dominación masculina [Bourdieu 2000] y con la libertad de no tener consecuencias reproductivas en el uso sexual del propio cuerpo. Precisamente debido a la doble moral, la “prostitución”, además de constituir una actividad comercial, es un síntoma social que refleja el ordenamiento social jerarquizado de género.

Al definir la intimidad como una cuestión de “comunicación emocional, con los demás y con uno mismo, en un contexto de igualdad interpersonal”,¹² Giddens esboza la interrogante de si los varones tienen problemas con la intimidad. Para este autor la compulsión sexual masculina conduce a una “sexualidad episódica” que evita la intimidad. Asimismo, señala que la

⁸ Las llamadas “vestidas” fueron homosexuales travestis en principio. Hoy muchas de ellas son transexuales que se han realizado implantes mamarios o que se han inyectado hormonas para desarrollar senos y nalgas.

⁹ Entre esos arreglos se encuentran los intercambios de “favores sexuales” por regalos, invitaciones, salidas, promociones laborales, aumentos salariales, etcétera.

¹⁰ El término en inglés es *loose*.

¹¹ El término en inglés es *restless*.

¹² *Intimacy is above all a matter of emotional communication, with others and with the self, in a context of interpersonal equality* [Giddens 1992: 130].

sexualidad masculina se debate entre una dominación sexual asertiva que incluye el uso de la violencia y una preocupación constante por la potencia. Para Giddens [1992: 118], las inquietudes masculinas sobre la impotencia, la eyaculación precoz, el tamaño del pene y otras angustias, dan sentido a ciertos aspectos de la pornografía masiva y de la violencia sexual masculina. En su mayor parte, el material pornográfico está dirigido a los hombres y es consumido por hombres, con una fórmula de poca emoción y mucha intensidad sexual.¹³ Con el concepto de “sexualidad episódica”, Giddens ofrece una buena pista del por qué los clientes del comercio sexual, más que “intimidad” buscan lo opuesto.¹⁴ Además la “sexualidad episódica” masculina explica una historia emocional clandestina: la de las búsquedas¹⁵ sexuales de los varones, mantenida separada de sus personas públicas [Giddens 1992: 2].

También desde el feminismo se ha venido planteando, de maneras más severas, la crítica de Giddens a la sexualidad masculina. Por ejemplo, la famosa abogada abolicionista Catharine MacKinnon señala:

Los hombres compran un sexo sin respuesta, sin relación con la mujer como persona, quieren ser atendidos, estar en la privacidad del anonimato con una persona apagada, disociada, que no está ahí, o que cuenta las rayas en el techo mientras mira el reloj y piensa en otra cosa. Se engañan a sí mismos al creer que la mujer quiere estar haciendo eso para ellos porque son sexys e irresistibles [2011: 294].

Este sexo episódico, sin relación íntima, casi como una masturbación, coincide con la explicación proporcionada por muchos clientes del comercio sexual: que es un “desfogue”, una “cana al aire” o “sólo sexo”. La definición de Giddens de “sexualidad episódica” es certera: los hombres “necesitan” una variedad de episodios sexuales sin que eso signifique “comunicación” o intimidad

¹³ Para Giddens, la pornografía heterosexual despliega una obsesión con escenas y poses de sometimiento femenino, donde la sumisión de las mujeres —que, según él, ya está sustancialmente disuelta en el mundo social— se reitera de manera nada ambigua. “[...] las imágenes de mujeres en revistas de pornografía ‘suave’ son objetos de deseo pero no de amor. Excitan y estimulan, y son quintaesencialmente episódicas” [1992: 119].

¹⁴ La única referencia que Giddens hace en este libro a la prostitución, es cuando afirma: “Muchos de los hombres que frecuentan regularmente prostitutas desean asumir un rol pasivo, no uno activo, sea o no que involucre prácticas sadomasoquistas” [1992: 123].

¹⁵ El término en inglés es *pursuits*.

EL TRABAJO EMOCIONAL DE FINGIR INTIMIDAD

Un elemento innegable en el proceso de la transformación de la intimidad, es la ‘igualación’ que se ha venido dando entre la conducta sexual de las mujeres y la de los hombres [Vance 1984; Giddens 1992; Weeks 1998]. Desde la segunda ola del feminismo, la libertad sexual de las mujeres fue una reivindicación sustantiva [Snitow *et al.* 1983]. Y muy pronto se polarizó la división entre las feministas que defendían la postura ortodoxa de que el sexo tiene que darse dentro de una relación amorosa y aquellas que consideraban que la búsqueda del placer sexual tomaba caminos insospechadamente heterodoxos, incluso perversos y secretos [Vance 1984; Califia 1994; Rubin 1999]. En los hechos, la igualación de los papeles sociales supuso — para las mujeres— una mayor rotación de parejas sexuales; sin embargo, culturalmente se mantuvo la división entre mujeres “decentes” y “putas”; también se mantuvo la expectativa social con respecto a la sexualidad femenina, en el sentido de que las mujeres solamente deben tener sexo dentro del marco de una relación amorosa, por lo que también se considera “puta” a quien tenga sexo casual o recreativo con “desconocidos”, aunque no cobre.

Esta polarización entre feministas se ha intensificado con relación al comercio sexual.¹⁶ Las abolicionistas se horrorizan que las trabajadoras sexuales puedan llevar a cabo una labor consistente en que un extraño invada “lo más íntimo” del cuerpo y denuncian que eso implica una dañina enajenación de su intimidad. Para este sector de feministas, el significado social de estas transacciones reside en que las mujeres se vuelven objetos que los hombres usan a su antojo y que convertir el acto sexual en mercancía afecta su valor intrínseco como mujeres. Por eso califican las transacciones comerciales en el campo de la sexualidad femenina como denigrantes para las mujeres.

Aquí conviene retomar la reflexión de Zelizer sobre la forma en que se negocian las actividades económicas y las relaciones íntimas:

En un sentido amplio, las personas crean vidas conectadas gracias a la diferenciación de sus múltiples lazos sociales, y establecen límites entre los distintos lazos a través de sus prácticas cotidianas, sustentándolos por medio de

¹⁶ Un elemento que sin duda agudizó la situación fue la alianza entre feministas abolicionistas y cristianos que —desde la administración de Reagan (1981-1989) hasta la de George W. Bush (2001-2009)— logró que se mezclara discursivamente el tema del comercio sexual con el de la trata con fines de explotación sexual [véase Weitzer 2010].

actividades conjuntas, que incluyen actividades económicas, pero negociando de una manera constante el contenido exacto de los lazos sociales importantes” [2009: 55].

Para entender ese complicado proceso, Zelizer subraya que deben tomarse en cuenta tres hechos que todos experimentamos como seres humanos: 1) La construcción de lazos significativos, con distinciones entre los derechos, las obligaciones y las transacciones. 2) El establecimiento de diferencias entre los lazos distinguiéndolos con nombres, símbolos, prácticas y medios de intercambio. 3) El papel significativo que las actividades económicas de producción, consumo, distribución y transferencia de bienes juegan en dichas relaciones [2009: 56]. De igual manera las trabajadoras sexuales distinguen los vínculos con los clientes y establecen prácticas y medios de intercambio específicos con ellos.

Debido a que el trabajo sexual se ha impactado, de manera muy significativa, por las transformaciones económicas y culturales mundiales tanto las prácticas como las emociones que lo acompañan han sido investigadas y teorizadas. Algunas autoras han realizado observación participativa y han convivido y hablado con las trabajadoras sexuales, documentando las maneras en que éstas construyen y actúan formas de intimidad [Chapkis 1997; Lamas 2003; Bernstein 2005 y 2007]. Un punto de coincidencia entre las trabajadoras sexuales de distintos países es que ellas consideran el intercambio mercantil como un acto no íntimo y lo viven como un trabajo donde actúan sentimientos de deseo, cariño e “intimidad”, eso que varios autores califican de “intimidad fingida”.¹⁷ A la simulación de sentimientos como parte de la práctica laboral se la denomina “trabajo emocional” [Hochschild 1983] y un aspecto relevante de este trabajo implica comprender el papel de las emociones en el desempeño laboral. Hochschild incluso recupera un concepto fundamental para el teatro y se refiere —como Stanislawski— a una “actuación profunda”. Wendy Chapkis analiza el trabajo emocional muy utilizado entre las trabajadoras sexuales, ya que un cierto pragmatismo laboral hace que ciertas actitudes conduzcan a mejores resultados económicos. Fingir que el cliente es especial; que con él sí sienten “rico”; que las satisface, trae mejores resultados económicos que quedarse tíasas o permanecer silenciosas. Por eso, diversas investigaciones consignan que es muy común que finjan deseo o interés romántico a cambio de dinero [Ronai y Ellis 1989; Chapkis 1997; Franck 1998; Lamas 2003; Bernstein 2005 y 2007; Ditmore *et al.* 2010; Brents y Hausbeck 2010].

¹⁷ El concepto de *counterfeit intimacy* lo desarrolló Nelson N. Foote en 1954 y ha sido retomado por diversos especialistas posteriormente [véase Foote 1954].

Las trabajadoras sexuales definen (*negocian*, diría Zelizer) el significado que dan a la transacción sexual: precisan los límites que desean establecer y deciden si hacen simulación de intimidad o trabajo emocional. Para ello les sirven ciertos usos y costumbres históricos, como el del 'rato'.¹⁸ La preservación de su intimidad es un límite que las trabajadoras sexuales trazan de diferentes formas, con ciertas rutinas laborales que producen pautas específicas de significados relacionales. Chapkis, quien investigó y entrevistó a trabajadoras sexuales de distintos niveles económicos, de calle y de apartamento, destaca las paradigmáticas palabras de una de ellas: "Hay partes mías que no quiero compartir con mis clientes. Pero poner límites en mi trabajo no significa que esté en peligro de ser destruida por él. La forma en la que te relacionas con los clientes es distinta de la forma en que te relacionas con novios o amigos" [1997: 75]. A partir de este tipo de revelaciones, Chapkis plantea que "para las trabajadoras sexuales, la capacidad de hacer llegar la emoción y de contenerla durante la transacción comercial puede ser vivida como una herramienta útil para el mantenimiento de un límite en vez de una pérdida del yo" [1997: 75]. Esto coincide en cierto sentido con lo que señala Zelizer respecto a que cuando la actividad económica se entrecruza con las relaciones interpersonales: "aumenta el esfuerzo que deben hacer las personas para definir y disciplinar sus relaciones" [2009: 57].

Por su lado, Elizabeth Bernstein [2007] también documenta las actitudes ante la intimidad de grupos de trabajadoras sexuales y señala que tienen límites muy definidos entre sus vidas profesionales y su vida privada; que los servicios que dan están marcados muy claramente; y que hay cuestiones que no venden como los besos en la boca. Ellas tienen muy claro el sentido de la transacción comercial: "lo que le vendo al hombre es su orgasmo" [2007: 49]. Lo novedoso que aparece en su investigación de campo es que, según Bernstein, cada vez hay más demanda de "autenticidad", o sea, de sexo con una conexión emocional y física "auténtica". Así como los turistas no quieren ir a lugares turísticos por considerarlos artificiales y buscan lugares "auténticos", de la misma manera los clientes buscan y pagan más por un encuentro sexual "verdadero". Esta aspiración se observa en la creciente preferencia por chicas con aspecto de estudiantes o amas de casa, más "naturales" y menos producidas con el estereotipo de la "prostituta". Así, tal parece que la intimidad vivida como comunicación se está valorizando cada vez más. Ahora bien, la actuación emocional que responde al desafío pragmático de ganar más

¹⁸ El 'rato' nombra el tiempo contratado para llevar a cabo el intercambio sexual; suele durar entre 10 y 15 minutos; y no requiere que la mujer se desnude, sólo que se levante la falda.

dinero, rara vez cruza la frontera de lo que las propias trabajadoras definen como su intimidad, por lo que se podría interpretar la actuación como una defensa de su “zona de intimidad” [Plummer 2003].

Fingir deseo, placer o interés por sus clientes es la producción de una intimidad “espuria” (*counterfeit*), pero tiene matices que van desde una actuación superficial hasta la capacidad de desarrollar un lazo temporal emocional. El trabajo sexual puede ser desagradable, incluso aburrido, pero es un trabajo que además de tener una rutina, acaba incluso por desarrollar distintas puestas en escena. Por la investigación, que hice hace años [Lamas 2003], recopilé varios testimonios donde la rutina conducía al acostumbrado trabajo.¹⁹ Muchas recuerdan el inicio como lo más doloroso y dicen: “los primeros días son los más duros, los más difíciles” [2003: 178]. Pero luego se instala un proceso de normalización y al final de cuentas: “ya lo toma uno como un trabajo, sí, como una rutina del día, al principio sí le cuesta a uno trabajo aceptar en lo que está uno trabajando, pero después, con la misma rutina se acostumbra uno y ya no siente uno nada al estarse pintando, ya simplemente pues dice uno, pues voy a trabajar” [2003: 179-180]. Algunas llegaron a aludir el proceso de escindir-se psíquicamente: “Mira, es un trabajo en el cual los sentimientos [una] los deja en su casa y sale simplemente a la calle” [2003: 180]. Y tienen muy clara la separación con los sentimientos: “yo vendo mi cuerpo pero mis sentimientos no” [2003: 204].

En la calle, la rutina empieza desde el momento en que se acerca el cliente y se establece el acuerdo. Aunque supuestamente los clientes ya saben en qué consiste ‘el rato’, hay que recordarles antes que nada que el ‘rato’ sólo implica levantarse la falda: “[El cliente] me dice ¿cuánto, morena, cuánto? Pues ochenta y ocho con todo y habitación, ¿cómo se trabaja? Pues de la cintura para abajo, ¿cuánto tiempo? Quince minutos” [2003: 212]. Dentro del cuarto puede darse otra negociación: “Y ya adentro hace uno ‘rato’, le dice uno: oye, ¿no quieres ‘encueradito’, no quieres una posturita?” [2003: 211]. La transacción se explicita desde el inicio y la regla de oro es: “se cobra antes de ocuparse” [2003: 212]. El dinero, como bien dice Zelizer, siempre está presente, por ejemplo, en lo que se refiere a saber “tratar” al cliente. Al interrogarlas sobre el significado de “tratar”, se ríen: “tratarlo en el sentido de tratarlo bien para poderle sacar más dinero [risas]” [2003: 216]. Al insistir y pedir una descripción sobre la forma de tratar a un cliente, la comunicación (Giddens diría la intimidad) cobra importancia: —“pues se le platica, ¿de qué?, pues si es posible hasta de su vida de uno; mentiras ¿no? ¡Ay! yo he pasado esto y tengo tantos hijos

¹⁹ Muchas de las expresiones las he vuelto a escuchar recientemente, durante el acompañamiento político que he estado haciendo a trabajadoras sexuales independientes.

y acabo de enviudar, y tengo dos días trabajando y ayúdame; y ya el cliente pues te ayuda”.

A diferencia de la intimidad fingida, hay ocasiones en que algunas trabajadoras sí establecen vínculos emocionales con ciertos clientes, y estos se convierten en “regulares”, al grado en que los hombres sólo buscan la interlocución y no la relación sexual. Muchas relatan que es común que los clientes paguen porque se les escuche contar sus penas amorosas, consolarlos, incluso dejarlos llorar: “Como también uno a veces tiene problemas y quisiera que lo entendieran a uno, entonces uno les da un poco más de tiempo, los escucha uno más tiempo, pues está nomás platicando, quieren como un consejo o como un apoyo, no sé, se van a desahogar, y tú nomás escuchas más tiempo” [2003: 215]. Así algunas desarrollan buenas relaciones: “Con los [clientes] conocidos existe más confianza, te llegan a platicar los problemas que tuvieron en su trabajo” [2003: 215]. Tienen claro el trabajo emocional que hacen:

Pues uno, para darle confianza, para pues, por si viene de mal humor o cualquier cosa, pues, no se desquite con uno, o sea, no nos maltraten. Entonces hay que hacerle plática, así ya sí se presta, pues cómo te llamas, dónde vives, pues dónde trabajas o así, y tú cuántos hijos tienes, estás casado y todo eso, y algunos pues empiezan a platicar sus problemas, por ejemplo, ya cuando regresan cuatro o cinco veces, entonces ya empiezan a contar sus problemas, pues tienen problemas con su mujer o son viudos, también, pero se desahogan platicando con uno y uno se tiene que prestar [2003: 213].

Ellas se dan cuenta del aspecto de inversión emocional en el trabajo y hasta dicen que son “psicólogas”: “Desde el primer momento que le llega a uno una persona, ya la está estudiando uno psicológicamente ¿verdad? A ver qué clase de persona es, muchas veces la conoce uno por la mirada” [2003: 217].

Las trabajadoras sexuales entienden que esa relación sexual —que “deja fuera los sentimientos”— es un trabajo; y preservan su “zona de intimidad” [Plummer 2003]. La relación con su pareja es la “zona” donde sí se da la intimidad, tal y como se la concibe generalmente: como una forma de cercanía que conlleva apertura emocional. Las trabajadoras sexuales establecen vínculos diferenciados que distinguen las relaciones que llevan a cabo con los clientes de las que establecen con sus parejas, sean novios, maridos, amantes o, incluso, padrotes. No hay confusión.

El proceso de asumir que se trata de un trabajo también lo efectúan los padrotes. Óscar Montiel Torres [2011: 213] señala que, para poder explotar sexualmente a las mujeres, los proxenetas tienen que elaborar un trabajo

emocional: “Aprender a manejar los sentimientos es un punto clave en la comprensión del oficio de padrote”. El padrote logra su objetivo cuando la mujer ya está “dispuesta a todo por amor” [2011: 116]. Montiel relata que uno de los principios que tienen que entender muy bien es que “En el negocio de la prostitución femenina su mujer va a ‘coger con un chingo de cabrones’, y si tiene corazón de pollo no sirve para ser padrote” [2011: 118]. Un maestro padrote afirma: “nos tenemos que tragar el sentimiento y asumir que nuestras mujeres están desempeñando un trabajo” [2011: 118]; y llama a esa fase “matar el corazón” y “matar el sentimiento” [2011: 118]. Según Montiel, entender que ese acto es un trabajo y dejar fuera los sentimientos resulta fundamental para que mujeres y hombres asimilen el comercio sexual [2011: 119]. Para todos es muy claro que el comercio sexual no significa intimidad, sino todo lo contrario.

Como apunta Zelizer [2009: 60], las personas se preocupan por establecer límites entre relaciones significativas y señalan esos límites por medio de etiquetas y prácticas de fuerte sentido simbólico. Una de ellas es la del “beso en la boca”. Sería interesante rastrear si, así como muchas trabajadoras no se dejan besar en la boca, a muchos clientes tampoco les interesa besarlas a ellas. Porque también los clientes ponen sus límites. En este sentido, aunque tradicionalmente la relación íntima ha sido representada como algo a lo que todos aspiramos, para algunos varones la intimidad puede resultar opresiva, especialmente cuando se vuelve una demanda constante de cercanía emocional. Ello explicaría el sexo episódico de quienes buscan alejarse de la intimidad conyugal para sus “desfogues” sexuales. Como crudamente me señaló un cliente: “Si para ‘echarse un palo’ hay que desarrollar un teatrillo romántico de varias horas, mejor voy con las putas”. Tendríamos entonces que, en ocasiones, hay hombres que buscan una cierta “intimidad” de comunicación pues no la encuentran con sus parejas; y, en otras, buscan justamente un distanciamiento, un “desfogue”. Ante tal partición, las trabajadoras sexuales responden a la demanda y eligen “fingir” (y ganar más) o callarse y aceptar el “rato”.²⁰

LA “CIUDADANÍA ÍNTIMA” DE LAS TRABAJADORAS SEXUALES

La valoración de la “prostitución” está vinculada a la visión que se tiene sobre el objetivo de la relación sexual. Martha Nussbaum [1999] se pregunta si

²⁰ Me refiero exclusivamente a las que están en la calle. En locales cerrados y apartamentos, la dinámica es muy distinta, pues deben “complacer” al cliente y ello casi siempre implica “trabajo emocional”.

siempre es inmoral el sexo sin una relación íntima y analiza siete argumentos típicos que se esgrimen a favor de criminalizar la prostitución. Para el efecto de este texto, rescato tres por su especial interés: 1) La prostitución implica la invasión del espacio íntimo en el cuerpo propio. 2) La prostitución dificulta que las personas desarrollen relaciones de intimidad y compromiso. 3) La prostituta aliena su sexualidad en el mercado; hace de sus actos y órganos sexuales mercancías.

Nussbaum hace constar que la ausencia de intimidad es lo que ocurre en muchas relaciones sexuales comerciales y casi siempre es de esta forma precisamente porque así se desea. La actividad de la prostituta es menos íntima, porque de eso se trata. Aunque el “desfogue sexual” que el hombre realiza con una trabajadora pueda parecerse al que hace con una amante, novia o esposa, la “intimidad” es totalmente distinta y no por el hecho del intercambio de dinero. Además, Nussbaum señala que no hay nada vil o devaluado en tomar dinero por un servicio, incluso cuando dicho servicio implica algo que se considera íntimo [1999: 292]. Tampoco hay razón para considerar que la prostituta enajena su sexualidad a cambio de dinero, y el hecho de que una prostituta reciba dinero por sus servicios no implica una conversión funesta de su intimidad en una mercancía. La sexualidad de la prostituta permanece intacta para usarla en su “zona de intimidad” [Plummer 2003], con su pareja o en otro tipo de relaciones.

Por ello Nussbaum insiste en que, para analizar la mercantilización de la sexualidad a partir del ejemplo de la prostitución, resulta necesario considerar dos cuestiones: la revisión de nuestras creencias y prácticas con relación a tomar dinero por el uso del cuerpo, y una revisión de las opciones y alternativas de las mujeres pobres. Esta filósofa dice que no debería preocuparnos que una mujer con muchas opciones laborales elija la prostitución: es la ausencia de opciones para las mujeres pobres lo que convierte a la prostitución en la única alternativa posible y eso es preocupante.²¹ Para ella, el punto es cómo expandir las opciones y oportunidades que enfrentan las mujeres que trabajan; cómo aumentar la humanidad inherente en el trabajo, y cómo garantizar que

²¹ Por eso para Nussbaum el punto más candente que plantea la prostitución es el de las oportunidades laborales para las mujeres de escasos recursos y el control que pueden tener sobre sus condiciones de empleo. De ahí que la legalización de la prostitución mejora un tanto las condiciones de mujeres que para empezar tienen muy pocas opciones. La lucha de las feministas debería, por lo tanto, promover la expansión en las posibilidades de estas mujeres, a través de la educación, la capacitación en habilidades y la creación de empleos. A Nussbaum le preocupa que el interés de las feministas está demasiado centrado únicamente en la sexualidad y muy alejado de la realidad de las condiciones laborales [véase Nussbaum 1999].

las trabajadoras de todo tipo sean tratadas con dignidad. Así, la autora afirma que urgen más iniciativas laborales y sobran declaraciones moralistas.

En la Ciudad de México, en el contexto de la precarización laboral (la miserabilidad de los salarios, el desempleo y la ausencia de una cobertura universal de seguridad social), el trabajo sexual representa una forma importante de subsistencia para muchas mujeres. En nuestro país, el proceso de organización de las trabajadoras sexuales—de cara a exigir derechos laborales—data desde mediados de los años noventa y está estrechamente vinculado al trabajo de acompañamiento político que realiza una asociación civil llamada Brigada Callejera en Apoyo a la Mujer “Elisa Martínez”.²² Desde 1997, diversos grupos de trabajadoras sexuales de distintas entidades federativas se han aglutinado bajo el nombre público de Red Mexicana de Trabajo Sexual y, junto con Brigada Callejera, han coordinado la realización de 17 *Encuentros Nacionales* que se han llevado a cabo en la Ciudad de México y en cinco entidades federativas [Madrid *et al.* 2014]. En los *Encuentros Nacionales* se han debatido cuestiones coyunturales, se han hecho declaraciones políticas y se han programado acciones conjuntas con otros grupos. Además, esto es lo relevante, quienes participan han ido desarrollando un discurso político respecto al trabajo sexual, que distingue con nitidez el desempeño laboral de las relaciones íntimas.

Ese proceso político las llevó a tramitar, ante la Secretaría del Trabajo del Gobierno del Distrito Federal, una petición de la licencia de trabajadoras no asalariadas, que se concede a personas que laboran en vía pública sin una relación patronal, ni un salario fijo (como los mariachis, los lustrabotas, los cuidacoches, los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y 10 categorías más de trabajadores).²³ Las credenciales son la prueba física de que el gobierno les ha otorgado la licencia de trabajar en la calle y portarlas significa una leve protección ante los operativos policiacos y judiciales. Por más de 10 años, un grupo de trabajadoras insistió intermitentemente ante el Gobierno del Distrito Federal para que les diera la licencia de trabajadoras no

²² Esta organización es parte de la Red Latinoamericana y del Caribe Contra la Trata de Personas (REDLAC), capítulo regional de la Alianza Global Contra la Trata de Mujeres (*Global Alliance Against Traffic in Women*, GAATW).

²³ *El Reglamento para los Trabajadores No Asalariados del Distrito Federal* dice textualmente: “Artículo 2° Para los efectos de este Reglamento, trabajador no asalariado es la persona física que presta a otra física o moral, un servicio personal en forma accidental u ocasional mediante una remuneración sin que exista entre este trabajador y quien requiera de sus servicios, la relación obrero patronal que regula la *Ley Federal del Trabajo*”.

asalariadas, hasta que se decidió a tomar la vía del litigio legal, que resultó ser un punto de inflexión en el proceso.²⁴

En junio de 2013, luego de que dos juzgados se declararan incompetentes, el Tribunal Colegiado en Materia Administrativa admitió finalmente la demanda; y el 31 de enero de 2014, la jueza Paula María García Villegas Sánchez Cordero les concedió el amparo.²⁵ La sentencia marca un hito: “La prostitución ejercida libremente y por personas mayores de edad plenamente conscientes de ello, puede considerarse como un oficio, puesto que es el intercambio de una labor (sexual) por dinero”. Además, la jueza discrepó de los planteamientos de la *Ley de Cultura Cívica*²⁶ y concluyó, respecto al artículo 24, fracción VII, de esta Ley: “No puede quedar al arbitrio de un tercero, como es un vecino, el ejercicio de la prostitución”. La jueza concluyó que la negativa a dar la licencia “Es inconstitucional especialmente en relación con los derechos humanos al trabajo y a la igualdad contemplados en los artículos 5º y 1º de la Constitución”. Y resolvió que sí procede expedirles la licencia y darles la credencial solicitada. La Secretaría del Trabajo del GDF hizo la primera entrega de las credenciales el día 10 de marzo de 2014; y la segunda entrega, ya sin orden judicial, se llevó a cabo el 11 de julio, Día de la Trabajadora Sexual.²⁷ Tal vez lo más interesante, en ambas entregas, haya sido la actitud asertiva de varias trabajadoras, que accedieron a hablar con los medios de comunicación presentes. Sin temor a mostrarse como trabajadoras, este grupo inauguró una actitud que trae de vuelta la señera figura prehispánica de la ‘puta honesta’.

En lo que fue el centro geográfico y político de Mesoamérica antes de la conquista española,²⁸ la prostitución era habitual. Había distintos nombres

²⁴ Los abogados Bárbara Zamora y Santos García del bufete “Tierra y Libertad” [organización integrante de “La Otra Campaña” del EZLN] fueron quienes llevaron —y ganaron— el juicio de amparo.

²⁵ La resolución de la jueza Paula María García Villegas corresponde al Expediente 112/2013 y puede consultarse en: <http://sncedj.ijf.cjf.gob.mx/Doctos/NuevoJuicioAmparo_Act/Docs/Tema1/112.2013.pdf>. Consultado el 8 de enero de 2016.

²⁶ Además de reclamar que la Secretaría del Trabajo del GDF no les diera el mismo trato que a otros trabajadores en vía pública, el grupo reclamaba también al Jefe de Gobierno del Distrito Federal la aplicación de la *Ley de Cultura Cívica del DF*, publicada el 31 de marzo de 2004, en concreto el artículo 24, fracción VII, relativo a tipificar como falta administrativa el trabajo lícito de las personas que se dedican al sexo-servicio, y a la Asamblea Legislativa del DF por haber proclamado dicha Ley.

²⁷ Esto porque la recién nombrada Secretaria del Trabajo, licenciada Patricia Mercado, una feminista comprometida con el tema, por convicción estaba de acuerdo en reconocer el trabajo.

²⁸ López Austin y López Luján establecen seis áreas dentro de Mesoamérica y señalan que el área del Centro de México comprende total o parcialmente los territorios de los

para designar a las mujeres que la ejercían, siendo el más común *ahuianime*, del verbo *ahuia*, alegrar, por lo cual Moreno de los Arcos [1966], siguiendo a Miguel León Portilla [1964], las designa como “las alegradoras”. Alfredo López Austin (durante una comunicación personal, en 1998) discrepó de tal traducción y señaló que se trata simplemente de “las alegres”. Lo que sorprendió a los cronistas hispanos fue que los indios no las tuvieran segregadas en barrios, calles y casas especiales y que se confundieran con las buenas mujeres. Todos los estudiosos afirman algo significativo: no había espacios especiales para la prostitución, ni lugares particulares o casas específicas para su trabajo. Cada mujer vivía donde le apetecía. Sahagún [1956] es quien trata con más extensión el asunto y describe con todo detalle tanto a la prostituta como a sus actividades: “[...] es andadora o andariega, callejera y placera, ándase paseando, buscando vicios, anda riéndose, nunca para y es de corazón desasegada” [tercer tomo: 129-130].

Enrique Dávalos López [2002], quien revisa los textos que elaboró un grupo bastante homogéneo de cronistas religiosos²⁹ acerca de las culturas sexuales del México antiguo, al contrastarlos con otras fuentes encuentra elementos importantes que lo llevan a sugerir que “la cultura sexual de los indios mexicanos presentaba rasgos notablemente diferentes a los esbozados en el discurso de los frailes historiadores” [2002: 6]. Por las concepciones, creencias y valores sexuales que tenían estos religiosos, les resultaba “inconcebible tratar el deseo, el placer y las prácticas sexuales sin condenarlas a la vez” [2002: 81]. Al cotejar las fuentes en náhuatl, Dávalos insiste en que la oposición entre puta y decente “no correspondía a las instituciones religiosas y educativas del México prehispánico” [2002: 25], por lo que sostiene que no es válido imaginar un estigma hacia las alegres, pues ellas contaban con un singular reconocimiento social y religioso. Además, al igual que Moreno de los Arcos [1966], Dávalos destaca el término que alude a la ‘puta honesta’, que a mediados del siglo xvi consigna el padre Alonso de Molina [1992]. Lo incomprensible para los cronistas españoles que intentaban registrar una cultura tan distinta fue la existencia de una prostituta sin estigma. Para estos cronistas, las relaciones sexuales indígenas no sólo resultaron raras, además las censuraron, consciente o inconscientemente; y al no entender que se pudiera ser al mismo tiempo puta y honesta,

actuales estados de Hidalgo, México, Tlaxcala, Morelos, Puebla y el Distrito Federal [1996: 75].

²⁹ Los franciscanos Andrés de Olmos, Toribio de Benavente Motolinía, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, así como los dominicos Bartolomé de las Casas y Diego Durán [véase Dávalos 2002].

obscurecieron esa realidad que chocaba con su mentalidad europea. Hoy, cuando algunas trabajadoras sexuales han logrado que se acepte su oficio como un “trabajo no asalariado”, el recuerdo de las ‘putas honestas’ prehispanicas cobra relevancia [Lamas 2015].

En nuestros días, en México, cientos de miles de personas ganan su sustento cobrando dinero por realizar actos sexuales.³⁰ Si bien la cultura del consumo ha promovido una sexualidad plástica al liberar al sexo de su aspecto procreativo —como afirma Giddens— la conceptualización en boga sobre el trabajo sexual reproduce el estigma a partir de cierta idea de “violación a la intimidad”. Aunque Giddens imagina un horizonte utópico, sin límites para la actividad sexual, excepto los actos que implican las reglas negociadas de la pura relación (una relación de igualdad sexual y emocional) y otras reglas democráticas de respeto para ambos lados [1992: 194], hoy persiste la doble valoración de la sexualidad. En su perspectiva, este autor —que reconoce la lenta pero persistente igualación de las actividades sexuales de las mujeres con las de los varones— no se pregunta por el camino que tomará la doble valoración sobre la compra-venta de servicios sexuales. En otras palabras: ¿en qué dirección se dará la transformación de la doble moral sexual; los varones dejarán de comprar sexo recreativo o las mujeres empezarán a hacerlo como clientas masivas de un inédito mercado? Este dilema está inextricablemente entretelado con el concepto de ‘ciudadanía íntima’³¹ de Plummer, que designa un discurso público sobre la vida personal. Siguiendo a este autor, quien subraya que las intimidades sólo se pueden comprender adecuadamente si se las pone con relación a los grandes cambios y conflictos característicos del mundo moderno tardío [Plummer 2003: 140], tal vez habría que temer que los elementos actuales del capitalismo tardío provoquen eso que Giddens esbozó como “un futuro en donde las relaciones sexuales se convertirán en un desierto de vínculos no permanentes, marcados tanto por una antipatía emocional como por el amor y con cicatrices producidas por la violencia”³² [1992: 196].

³⁰ No hay estadísticas al respecto, pero Brigada Callejera, siguiendo un modelo económico de la Organización Internacional del Trabajo, estima que son más de ochocientos mil [véase Lim 1998; Madrid *et al.* 2014].

³¹ *Intimate citizenship*.

³² Traducción mía.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La manera de ver el trabajo sexual en la Ciudad de México se ha transformado con el tiempo: de una ocupación honesta ha pasado a ser considerado un recurso de subsistencia y a ser visto como una forma de violencia, incluso como una degeneración. Ahora que un grupo de trabajadoras sexuales ha obtenido una resolución judicial sobre el carácter laboral de su actividad, y que el Gobierno del Distrito Federal (GDF) ha debido aceptarlo como un trabajo legal, es muy pronto para saber cómo tal reconocimiento incidirá en los parámetros sociales y en los códigos culturales. ¿Impactará este triunfo político al discurso público sobre la vida personal, o sea, a la ‘ciudadanía íntima’ [Plummer 2003]? Pese a que es fundamental el hecho de que las propias trabajadoras sexuales hayan reivindicado su oficio y exigido derechos laborales, no va a ser fácil lidiar con un estigma de siglos. El trabajo sexual subvierte el ideal cultural de castidad y recato de la feminidad [Leites1990] y dificulta que otros sectores sociales consideren la venta de servicios sexuales como un trabajo digno. Además, la milenaria concepción del cuerpo femenino como depositario de la semilla masculina y como dador de nueva vida alienta todo tipo de rechazos respecto a su utilización para fines comerciales.³³

El hecho de que la compra-venta de sexo pueda llevarse a cabo de manera legal, con seguridad jurídica para las trabajadoras, difícilmente producirá por sí sólo un debilitamiento del estigma, pues éste es parte de una densa trama cultural de género (lo ‘propio’ de las mujeres y de los hombres; la feminidad y la masculinidad). Por eso, aunque ya muchas trabajadoras sexuales desechan la idea de que tal actividad implica una vergüenza íntima, esto no modifica en automático los prejuicios comunes sobre la supuesta violación de su intimidad. La narrativa social sobre la ‘prostitución’ refleja el ordenamiento social jerarquizado de género; por eso, no obstante la indudable liberalización de las costumbres sexuales, con la igualación de algunas prácticas sexuales femeninas con las masculinas, el estigma de la prostitución persiste culturalmente. El asunto de fondo es justamente la existencia de una doble moral, pues la sexualidad de las mujeres es valorada de manera distinta de la de los hombres. Los usos y costumbres sexuales estructuran y validan las relaciones

³³ Este rechazo se extiende a formas de la procreación asistida como el llamado ‘alquiler’ o subrogación del útero [véase Phillips 2013].

desiguales entre los hombres y las mujeres de manera absolutamente funcional para la marcha de la sociedad.³⁴

Evaluar el comercio sexual requiere que también se analicen las relaciones políticas y sociales que sostiene y respalda, así como examinar los efectos que tal transacción produce en las mujeres y los hombres, en las normas sociales, y en el significado que imprime en las relaciones entre ambos.³⁵ La preocupación ética y política que provoca la ‘prostitución’ tiene que ver precisamente, con eso [Lamas 2014].

Ahora bien, el dinero y la intimidad no son excluyentes, ni su intersección siempre genera conflictos, confusión y corrupción [Zelizer 2009: 50]. Tal vez, con el pragmatismo que existe en la actualidad, no será difícil que en un futuro no muy lejano se acepte socialmente que tomar dinero por actos sexuales no significa una violación a la intimidad. Quizás una mejor comprensión de que la intimidad no radica en un determinado uso de los genitales sino en la preservación de la comunicación, alentará formas más libres de sexualidad, incluso nuevas formas de comercio sexual que podrán producir nuevas “zonas de intimidad”, acompañadas de la eliminación de la doble moral sexual y el estigma, y de un nuevo discurso público sobre la vida personal. La interrogante que me queda es la de si un nuevo discurso público sobre el comercio sexual, que elimine el estigma y los prejuicios, sería capaz de modificar las prácticas de la mayoría de las mujeres que hoy no venden ni compran servicios sexuales. Mi duda es la de hasta dónde las pautas y exigencias igualitarias del nuevo mandato cultural de la feminidad, transformarán el psiquismo y las ideas del grupo social de las mujeres al grado que éstas se permitan comprar sexo recreativo, con una conducta episódica, como lo hacen los varones.

Eva Illouz [2014] señala que la relación sexual nunca es simplemente el encuentro de dos cuerpos, también es una puesta en acto de las jerarquías sociales y de las concepciones morales de una sociedad. Y es más que eso.

³⁴ Precisamente porque los mercados sostienen no sólo cuestiones económicas, también éticas y políticas, es que se habla de ‘mercados nocivos’, pues ciertas transacciones mercantiles frustran o impiden el desarrollo de las capacidades humanas mientras que otras determinan ciertas preferencias problemáticas y muchas respaldan relaciones jerárquicas y/o discriminatorias totalmente objetables. Debra Satz analiza los mercados nocivos, donde incluye al del sexo, cuya desigualdad se agudiza cuando hay una distribución previa e injusta de recursos, ingresos y oportunidades laborales [véase Satz 2010].

³⁵ Será un indicador de avance cuando se sustituya el término *prostitución*, que únicamente alude de manera denigratoria a quien vende servicios sexuales, por el de *comercio sexual*, que da cuenta del proceso de compra-venta e incluye también al cliente.

Liv Jessen, una trabajadora social que es directora del Pro Centre, un centro nacional para prostitutas en Noruega, dice que: “La prostitución es una expresión de las relaciones entre mujeres y hombres, con nuestra sexualidad y los límites que ponemos a ella, con nuestros anhelos y sueños, nuestro deseo de amor e intimidad. Tiene que ver con la excitación y con lo prohibido. Y tiene que ver también con el placer, la tristeza, la necesidad, el dolor, la evasión, la opresión y la violencia” [2004: 201]. De ahí lo complejo que resulta tratar de investigar las formas en que trabajadoras y clientes realizan sus intercambios.

REFERENCIAS

Altman, Dennis

2001 *Global Sex*. The University of Chicago Press. Chicago.

Attwood, Feona

2006 Sexed Up: Theorizing the Sexualization of Culture. *Sexualities*, 9: 77-94.

Barry, Kathleen

1995 *The Prostitution of Sexuality*. New York University Press. Nueva York.

Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim

2001 *El caos normal del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Paidós. Barcelona.

Bernstein, Elizabeth

2005 Desire, Demand and the Commerce of Sex, en *Regulating Sex. The Politics of Intimacy and Identity*, Elizabeth Bernstein y Laurie Schaffner (eds.). Routledge. Nueva York.

2007 *Temporarily Yours. Intimacy, Authenticity and the Commerce of Sex*. The University of Chicago Press. Chicago.

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación masculina*. Anagrama. Barcelona.

Brents, Barbara G. y Kathryn Hausbeck

2010 Sex Work Now: What the Blurring of Boundaries around the Sex Industry Means for Sex Work, Research and Activists, en *Sex Work Matters. Exploring Money, Power and Intimacy in the Sex Industry*, Melissa Hope Ditmore, Antonia Levy y Alys Willman (eds.). Zed Books, Londres: 9-22.

Califia, Pat

1994 *Public sex: The culture of radical sex*. Cleis Press. Pittsburgh.

Chapkis, Wendy

1997 *Live Sex Acts. Women Performing Erotic Labour*. Routledge. Nueva York.

Day, Sophie

2010 The reemergence of 'trafficking': sex work between slavery and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (16): 816-834.

Dávalos López, Enrique

2002 *Templanza y carnalidad en el México prehispánico*. Documento de trabajo número 10. Programa Salud Reproductiva y Sociedad. El Colegio de México.

Ditmore, Melissa Hope, Antonia Levy y Alys Willman (eds.)

2010 *Sex Work Matters. Exploring Money, Power and Intimacy in the Sex Industry*. Zed Books. Londres.

Foote, Nelson N.

1954 Sex as Play. *Social Problems*, 1 (4), abril: 159-163.

Franck, Katherine

1998 The Production of Identity and the Negotiation of Intimacy in a "Gentleman's Club". *Sexualities*, 1 (2): 175-203.

Gauchet, Marcel

1998 Essai de psychologie contemporaine. Un nouvel âge de la personnalité. *Le Débat* (99), marzo-abril: 165-181.

Giddens, Anthony

1992 *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford University Press. California.

Hochschild, Arlie

1983 *The Managed Heart, Commodification of Human Feeling*, University of California Press. Berkeley.

Illouz, Eva

2014 *Erotismo de autoayuda*. Katz Editores. Buenos Aires.

Jessen, Liv

2004 Prostitution seen as violence against women, en *Sex Work, Mobility and Health in Europe*, Sophie Day y Helen Ward (eds.). Kegan Paul. London.

Lamas, Marta

2003 *La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica*, tesis de maestría en Etnología. ENAH-INAH. México.

2014 ¿Prostitución, trabajo o trata? *Nexos* (441), septiembre: 55-62.

2015 "Las putas honestas" de la ciudad de México, en *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución*, Deborah Daich y Mariana

Sirimarco (coords.). Ed. Biblos. Buenos Aires.

2017 *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. Océano. México.

Leites, Edmund

1990 *La invención de mujer casta: la conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Pilar López Máñez (trad.). Siglo XXI de España. Madrid.

León Portilla, Miguel

1964 La alegradora de los tiempos prehispánicos. Traducción del náhuatl. *Cuadernos del Viento* (45-46), julio-agosto: 708.

Lim, Lin Lean (ed.)

1998 *The Sex Sector: the Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia*. Ginebra, International Labour Organization, ILO.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

1996 *El pasado indígena*. El Colegio de México y FCE. México.

Madrid, Elvira, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid

2014 Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate feminista* (50), octubre: 139-159.

MacKinnon, Catherine

2011 *Trafficking, Prostitution and Inequality*. Harvard University Press. Cambridge.

Montiel Torres, Óscar

2011 El oficio de padrote, en *Trata de personas*, Rosi Orozco (coord.). Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE). México: 103-133.

Molina, Alonso de

1992 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* (1555). Porrúa. México.

Moreno de los Arcos, Roberto

1966 Las ahuianime, en *Historia Nueva*. Publicación del Centro Mexicano de Estudios Históricos, AC, (1), noviembre: 13-31.

Nussbaum, Martha C.

1999 Whether from Reason or Prejudice. Taking Money for Bodily Services, en *Sex & Social Justice*. Oxford University Press. Oxford: 276-298.

Phillips, Anne

2013 Does the Body Make a Difference?, en *Gender, Agency and Coercion*, Sumi Madhok, Anne Phillips y Kalpana Wilson (comps.). Palgrave Macmillan. Londres: 143-156.

Plummer, Ken

2003 *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogs*. University of Washington Press. Seattle.

Ronai, Carol Rambo y Carolyn Ellis

1989 Turns-ons for Money: Interactional Strategies of the Table Dancer. *Journal of Contemporary Ethnography* (18): 271-298.

Rubin, Gayle S.

1999 Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality, en *Culture, society and sexuality: A reader*, Richard Parker y Peter Aggleton (eds.). UCL. Press. Londres: 143-178.

Sahagún, Bernardino de

1956 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay. Editorial Porrúa. México.

Satz, Debra

2010 *Why Some Things Should Not Be for Sale. The Moral Limits of Markets*. Oxford University Press. Oxford.

Simon, William

1996 *Postmodern Sexualities*. Routledge. Londres.

Snitow, Anne, Christine Stansell y Sharon Thompson

1983 *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. Monthly Review Press. Nueva York.

Vance, Carol S. (ed.)

1984 *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Routledge & Paul Kegan. Boston.

Weeks, Jeffrey

1998 *Sexualidad*. Paidós/UNAM. México.

Weitzer, Ronald

2010 The Movement to Criminalize Sex Work in the United States. *Journal of Law and Society*, 37 (1), marzo: 61-84.

Zelizer, Viviana

2009 *La negociación de la intimidad*. FCE. Buenos Aires.

Intimidad y amor romántico entre 1900 y 1950 en México: discursos y normas¹

Rosario Esteinou*

Centro de Investigaciones y estudios
Superiores en Antropología Social

RESUMEN: *El artículo tiene como objetivo analizar un tipo de intimidad en las relaciones de pareja que se desarrolló en la primera mitad del siglo XX en la sociedad mexicana. Lo anterior es analizado a partir de la presencia del complejo del amor romántico, construido éste a través de algunos de los discursos y normas socioculturales sobre la mujer, la familia y el amor durante ese periodo, así como la forma en que se concretó la libertad de elección del cónyuge. Estos elementos delinearon el contexto en que plausiblemente se desarrolló un tipo específico de vida íntima de pareja, caracterizada, entre otras cosas, por la proyección anticipada de futuro, la unión mística de los miembros de la pareja, la débil presencia del erotismo en la vida sexual y probablemente una débil comunicación emocional.*

PALABRAS CLAVE: *Intimidad, amor romántico, relaciones de pareja, vida matrimonial en México.*

Intimacy and romantic love in Mexico between 1900 and 1950:
speeches and norms

ABSTRACT: *This paper focuses on the analysis of a specific type of intimacy that developed among couples in relationships during the first half of the 20th Century in Mexican society. First, the analysis traces the presence of the romantic love complex through some of the sociocultural discourses and norms on women, the family and love during the said period, as well as the ways in which freedom in mate selection developed. These elements provide the context in which one specific type of intimate life was likely to unfold between couples, and which was characterized, among other things, by the projection of an anticipated future, a mystical union between the couple, a weak presence of eroticism in sexual life, and probably a low-level of emotional communication.*

KEYWORDS: *Intimacy, romantic love, couple relationships, married life in Mexico.*

¹ Agradezco los comentarios y críticas de René Millán a la versión preliminar del trabajo. En especial aquellos referidos al trabajo emocional que han sido de gran utilidad.

*
esteinou@ciesas.edu.mx

INTRODUCCIÓN

En los últimos años ha habido un creciente interés en el país por estudiar algunos aspectos de las relaciones de pareja que pueden contribuir a su comprensión. Éstos básicamente exploran de manera más directa su calidad al referirse a la afectividad, las emociones, los sentimientos y los valores [véase García y Sabido 2014]. Pero hay otros aspectos que han sido indagados de manera insuficiente o bien no de manera explícita (no obstante las contribuciones de los estudios con perspectiva de género y de otro tipo), como son la comunicación, las formas de conocer que se establecen entre hombres y mujeres, el compañerismo y los grados de libertad de acción de sus miembros, que pueden ayudarnos a comprender cómo se forman las parejas; y cómo éstos intervienen en la construcción de patrones de interacción que van dando estructura a relaciones más o menos duraderas, aunque supongan distintos grados de asimetrías, desigualdades y de violencia. Es necesario, por lo tanto, abrir el análisis a las dimensiones emocionales, cognitivas y normativas que regulan en la práctica la calidad de las interacciones y la expresión de los sentimientos y emociones en la vida de pareja.

En otros trabajos [Esteinou 2012 y 2014] analicé algunos de los factores y tendencias económicos, demográficos, sociales y culturales relacionados con el desarrollo de distintos tipos de vida íntima en el siglo xx. Este artículo tiene como objetivo profundizar en un aspecto que no abordé con suficiencia en esos trabajos como objeto de estudio en cuanto tal, relacionado con la construcción de un tipo de intimidad identificada entre finales del siglo xix hasta aproximadamente la década de los años cuarenta del siglo xx, cuando el complejo del amor romántico estuvo presente en los discursos sobre la mujer, la pareja, la familia y el amor; se erigió como un conjunto de normas y creencias que se socializó entre la población, especialmente entre los sectores socioeconómicos de nivel medio y alto, pero también entre otros; y socializó normas emocionales que intervinieron en la regulación de las interacciones y construcciones de la esfera íntima. Con algunas excepciones [Rodríguez 2006] en nuestra sociedad hubo pocos esfuerzos por analizar de manera *explícita, articulada y, como objeto mismo de estudio, el complejo del amor romántico*, de qué maneras se manifestó, cuáles eran sus rasgos y cómo incidía en los comportamientos, en las emociones y en la calidad de las relaciones íntimas que se establecieron durante ese periodo. Analizaré, entonces, la relación entre la forma de concreción de la libertad de elección del cónyuge (que era un elemento central del amor romántico y que fue legalmente constituida mediante el establecimiento del carácter contractual del matrimonio en 1870),

los discursos (y hasta donde sea posible documentar, las prácticas —a través de algunos reportes de mujeres) difundidos sobre los aspectos arriba señalados y las intimidades que plausiblemente se podían desarrollar dentro de ese contexto discursivo y axiológico entre 1900 y 1950.

Lo anterior se hará tomando en cuenta dos dimensiones centrales: la cognitiva-normativa, donde, a través de esos discursos, se informaba a la población sobre los comportamientos esperados socialmente y qué tipo de conocimiento y cercanía era plausible obtener dentro de ese marco; y la emotivo-expresiva, referida a cómo se podían expresar los afectos, la sexualidad y la comunicación emocional. Desde luego, mi esfuerzo por documentar lo anterior es modesto y presenta límites, en gran medida porque es un tema complejo y porque la información disponible es insuficiente. Se trata de una construcción basada en dos tipos de fuentes: la primera proviene de publicaciones periódicas (revistas) o no, cuya intención era orientar o apelar a las mujeres en el cumplimiento de sus “deberes” y frecuentemente con la intención de darles un fundamento moral. Estas publicaciones fueron elaboradas por una variedad de agentes de distinta orientación ideológica —desde escritores moralistas, liberales, conservadores, hasta las leyes que regularon el matrimonio en el campo jurídico. El segundo tipo de fuentes está conformado por investigaciones empíricas.

LA INTIMIDAD COMO ESFERA SEXUAL, EMOCIONAL Y COGNITIVA EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO

A lo largo de las últimas tres décadas hubo un creciente interés por analizar de manera más detallada la calidad de las relaciones y cómo ellas han cambiado o no a través del tiempo. En este campo de interés se ubica el estudio de la intimidad. A pesar de que no es un debate nuevo y tuvo un auge a finales de los años setenta, principalmente en conexión con la vida sexual [Gabb 2010], el libro de Anthony Giddens *La transformación de la intimidad* [1998] sin duda contribuyó a la renovación del debate en las sociedades occidentales, especialmente en Estados Unidos de América y el Reino Unido, y a la incorporación de otros aspectos en su análisis. Él propuso que desde la década de los años sesenta han cambiado los patrones de las relaciones íntimas, de estar básicamente estructurados alrededor de los vínculos familiares de obligación hacia la democratización de las relaciones interpersonales. Sostuvo que la separación del sexo de la reproducción ha promovido la posibilidad de la “relación pura” en la que hombres y mujeres alcanzan altos niveles de “igualdad sexual y emocional” [Giddens 1998: 4]. El resultado es que actualmente, cada vez más, el mantenimiento

de las relaciones depende de las recompensas y satisfacciones que brindan. Cuando éstas no se materializan, las parejas se separan por mutuo acuerdo. La perspectiva de Giddens [1998] sobre el desarrollo de la intimidad es optimista, puesto que los cambios que observa conllevan a su democratización. No obstante, otras perspectivas extremadamente pesimistas [Beck y Beck-Gersheim 1995; Bauman 2003] señalan los aspectos negativos de los cambios, los cuales parecen obstaculizar (incluso imposibilitar) la construcción de relaciones íntimas. Esta postura ha sido fuertemente cuestionada [véase Millán 2009; Gross 2005]. En efecto, una simple revisión de los datos del Censo de 2010 en México, por ejemplo, arroja que la mayoría de las personas sigue formando relaciones duraderas.² El problema, entonces, debe ser planteado en otros términos: no sólo de su duración, fragilidad y riesgo, sino sobre todo de la calidad de sus vínculos, que puede o no permitir su continuidad en el tiempo. El análisis de la calidad de los vínculos de pareja para determinar si hay o no intimidad, o sus distintos grados, lo han abordado varios autores de distinta manera y han tomado una variedad de dimensiones o criterios. En este trabajo retomaré fundamentalmente los enfoques de Giddens [1998] y de Jamieson [2002].

En la perspectiva de Giddens [1998] podría decirse que la intimidad se desarrolla en estricto sentido a partir de la década de los años sesenta. Aunque no lo establece de manera explícita, se puede decir que en las sociedades europeas premodernas no se desarrollaba propiamente una intimidad, como la conocemos en la actualidad y como la define él, pues la mayor parte de los matrimonios se realizaban por contratos o arreglos familiares, no sobre la base de la atracción mutua, la libertad de elección del cónyuge y el amor; y las muestras sociales de afecto a través del contacto físico eran raras. Se trataba de un amor de camaradería, unido a la responsabilidad mutua de los esposos, para gestionar el patrimonio y la propiedad rural [Giddens 1998: 26].

Esta situación fue cambiando, de acuerdo con este autor, a partir del siglo XVIII con la formación del complejo del amor romántico. A diferencia de lo que ocurría anteriormente, surgió la idea de que en la pareja matrimonial el “deber de amar era mutuo y debía ser cumplido por ambos” y tomó elementos del *amour passion* y de los ideales amorosos relacionados con los valores morales del cristianismo [Luhmann 1985]. En algunos países se desarrolló en

² El 64.5% de los hogares son de tipo biparental y el 18.5% es monoparental. Asimismo, la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) de 2009 arroja que el 90% de las mujeres alguna vez unidas de 30 a 49 años de edad han formado una sola unión [INEGI 2013 y 2014].

forma más acentuada la parte católica de estos valores dentro de ese complejo, como sucedió en el caso de México. El precepto de que alguien debería dedicarse a Dios para conocerle y que por medio de este proceso se lograba el autoconocimiento, se hizo parte de la unidad mística entre hombre y mujer [Giddens 1998: 27]. Había una idealización más permanente del objeto amoroso, que en última instancia se extendía y terminaba con la muerte de uno de los miembros de la pareja. El amor romántico amalgamó así, por primera vez, el amor con la libertad, los cuales fueron considerados como estados normativamente deseables y proyectaba una trayectoria vital en largo plazo, orientada a un futuro anticipado [Giddens 1998: 30].

Diferente del amor romántico en su versión cristiana, el *amour passion* implicaba una conexión genérica entre el amor y la atracción sexual, y conforme se fue integrando la sexualidad a la vida matrimonial, estos elementos fueron enfatizados más en las concepciones del amor romántico a partir de los años sesenta y setenta, del amor confluyente o de la relación pura definidos por Giddens [1998]. En efecto, los ideales del amor romántico que retomaron y enfatizaron la cualidad liberadora que implicaba el *amour passion*, se insertaron directamente en los lazos emergentes entre libertad y autorrealización [Giddens 1998: 27].

En el amor romántico, los afectos y los lazos, el elemento sublime del amor, tendían a predominar sobre el ardor sexual. De esta forma, el amor rompe con la sexualidad a la vez que la incluye a través de la “virtud”, la cual asume un nuevo sentido para ambos sexos: ya no significaba sólo inocencia, sino cualidades que le daban a la otra persona un carácter “especial”. El amor romántico también implicaba frecuentemente en su etapa inicial una atracción instantánea, pero ésta era posteriormente separada de las pulsiones erótico-sexuales del *amour passion* [Giddens 1998: 27]. Encontrar a la pareja adecuada entonces respondía a una carencia que se relacionaba con la identidad de ego, de tal forma que el individuo imperfecto se completaba [Giddens 1998: 30]. Como es ya conocido, esta concepción del amor tiene sus orígenes en las ideas de Platón [2011], como lo han señalado varios autores, entre ellos el poeta Octavio Paz [2014]) y Rodríguez [2006].

Pero el complejo del amor romántico tenía —en principio— un carácter intrínsecamente subversivo que fue minimizado por la asociación del matrimonio con la maternidad y por la idea de que una vez encontrado era para siempre [Giddens 1998: 31]. En efecto, la invención e idealización de la maternidad y su incorporación como valor y norma dentro del complejo del amor romántico dio cuerpo a una expresión muy particular de éste, como veremos en la primera mitad del siglo xx en el caso de México. De esta forma, este complejo se difundió entre los hombres y en especial a las

mujeres pues ellas quedaron atadas al hogar ya que fueron relativamente separadas del mundo exterior. Pero pudieron desarrollar nuevos dominios de intimidad (como la amistad entre mujeres). En los hombres, en cambio, las tensiones derivadas de la relación entre el amor romántico y el *amour passion* se disolvieron, separando el confort doméstico de la sexualidad fuera del matrimonio. Para ellos el amor permanecía más cercano al *amour passion* [Giddens 1998: 29 y 37].

Para este autor, los cambios registrados desde la década de los años sesenta en las sociedades occidentales abrieron paso para el desarrollo de la relación pura y el amor confluyente, en los cuales el amor se liga con la sexualidad por medio del matrimonio. Esto ha supuesto una reestructuración genérica de la intimidad. El amor romántico contribuyó en abrir un camino para su formación. En efecto, el amor romántico dependía de la identificación proyectiva, de tal manera que los rasgos del otro “se conocían” a través de un sentido intuitivo. Pero en otros aspectos esa identificación proyectiva evitaba el desarrollo de una relación cuya continuación dependía de la intimidad. Abrirse uno a otro, que es condición de lo que Giddens [1998] llama amor confluyente, es en cierto modo opuesto a la identificación proyectiva. El amor confluyente es un amor contingente, activo y por consiguiente, choca con las expresiones de “para siempre”, “solo y único” que se utilizan en el complejo del amor romántico. El amor confluyente tiene mayor posibilidad de convertirse en amor consolidado; cuanto más retrocede el valor del hallazgo de una “persona especial”, más cuenta la “relación especial” [Giddens 1998: 39].

Este autor también ha señalado un aspecto crucial: en contraste con el amor confluyente, el amor romántico siempre ha sido calibrado en términos de papeles de los sexos en la sociedad. No obstante ello, tiene también una vena intrínseca de igualdad en la idea de que puede haber una implicación emocional de las dos personas, más que una unión apoyada fundamentalmente en criterios sociales externos. El amor confluyente presupone la igualdad en el dar y recibir emocional y se puede aproximar a la relación pura. El amor se desarrolla hasta el grado en que cada uno esté preparado para revelar preocupaciones y necesidades hacia el otro [Giddens 1998: 40]. En cambio, el amor romántico es un amor sexual pero suspende el arte erótico. La satisfacción sexual y la felicidad quedan supuestamente garantizadas por la fuerza erótica que produce el amor romántico. En contraste, el amor confluyente introduce por primera vez el arte erótico en el núcleo de la relación conyugal y busca el placer sexual recíproco, que es un elemento clave para la continuidad o disolución de la relación. El amor confluyente y sobre todo la relación pura implican la aceptación de que cada uno obtiene suficientes

beneficios de la relación que hacen que valga la pena continuarla [Giddens 1998: 40]. Lo anterior supone una mayor reflexividad pues la identidad se vuelve mucho más problemática y “abierta”. Para este autor, una intimidad construida sobre estas bases supone una absoluta democratización interpersonal [Giddens 1998: 5].

Los planteamientos de Jamieson [2002] ofrecen, asimismo, un marco conceptual útil desde el cual se puede analizar la diversidad de tipos de intimidad que se desarrollan en las sociedades, sobre todo considerando la dimensión cognitiva. Ella sostiene que a pesar de que la intimidad varía entre y dentro de las sociedades, hay al menos un mínimo nivel de ésta en todas ellas: “Si la intimidad es definida como cualquier forma de asociación cercana en la que la gente adquiere familiaridad, esto es, un *conocimiento detallado compartido* sobre cada uno, entonces es imposible pensar una sociedad sin intimidad” [Jamieson 2002: 8]. Crecer y la manera de convertirse en un miembro de una sociedad, típicamente implica un proceso de asociación cercana entre niños y adultos, hermanos y parejas, y todo esto ofrece a las personas un conocimiento privilegiado de cada uno, el cual ningún otro posee. De acuerdo con esta autora, las asociaciones cercanas y el conocimiento privilegiado pueden ser aspectos de la intimidad, pero no son condiciones suficientes para asegurar la intimidad como la entendemos hoy. Los términos *conocimiento y entendimiento o comprensión* sugieren actualmente no sólo un conocimiento y comprensión cognitivo sino un grado de empatía o entendimiento emocional que implica una introspección profunda en el sí, (*self*) [Jamieson 2002: 8].

En efecto, en las culturas europea y norteamericana se asume que para realmente conocer y entender a una persona se requiere una interacción intensa y que el conocimiento privilegiado resultante de ello es sólo accesible a aquellos a quienes se aman y en quienes se confían. Por lo tanto, la confianza es hoy una dimensión más importante de la intimidad que el conocimiento y la comprensión. Sin embargo, lo que caracteriza particularmente a lo que ella describe como intimidad abierta o autorrevelada, (*disclosing intimacy*), es un conocimiento y comprensión profunda [Jamieson 2002: 9]. Desde luego esto supone, a su vez, un mayor grado de reflexividad, tal y como lo define Giddens [1998] en el sentido de que hombres y mujeres desarrollan una mayor introspección y autoanálisis de lo que son y de sus relaciones. Tanto Jamieson [2002] como Giddens [1998] coinciden en general en el cambio hacia una intimidad que conjunta la búsqueda de una sexualidad placentera, un conocimiento privilegiado y profundo del otro, que implica una conexión emocional. Sin embargo, a diferencia del segundo, el énfasis dado a la dimensión cognitiva amplía las posibilidades de análisis y

permite comprender otras formas de construcción de la intimidad, como es el caso del periodo que analizo.

Si tomamos en cuenta tanto la postura de Giddens como la de Jamieson, podemos decir que las formas en que conocemos y sentimos (es decir, las dimensiones cognitivas y expresivas) dependen, en parte, de los contextos no sólo materiales sino sobre todo socioculturales. Éstos se forman —entre otros— a partir de los discursos y narrativas que elaboran distintos agentes e instituciones sociales en el nivel general. En otras palabras, ellos constituyen una vía para socializar las normas sociales y culturales pues informan a hombres y mujeres tanto de las creencias y convenciones sociales, de las reglas que regulan las formas de conocer y de acercamiento, del comportamiento apropiado de acuerdo con esos estándares social y culturalmente definidos, como también de las formas de expresar los sentimientos y emociones acordes con dichos estándares que operan en diferentes situaciones de interacción social. Simon, Eder y Evans [1999] señalan que se han estudiado más los aspectos normativos del amor y su relación con las transformaciones estructurales en la familia y la economía. Sin embargo, se ha indagado poco en las normas que rigen la expresión de las emociones, cómo éstas pueden derivar, en las relaciones de largo término, en estados mentales y disposiciones para actuar, como lo ha distinguido Hansberg [1996 y 2008].

En esta línea de análisis, la propuesta de Hochschild [1983 y 2011] puede resultar útil pues ha indicado que las normas sociales y culturales incluyen otro tipo de normas, es decir, aquellas que denominó “reglas sentimentales”, *feeling rules*. Éstas guían a los individuos en sus sentimientos y comportamientos, dado que ellos continuamente interpretan, evalúan, y modifican sus emociones y sentimientos (y expresiones) de acuerdo con las creencias existentes sobre éstas [Hochschild 2011; Gordon 1981]. Las reglas sentimentales son normas sociales que prescriben la intensidad apropiada, la duración y el objeto de las emociones en situaciones y relaciones sociales.

La propuesta que Goffman [1961] dio sobre estos puntos —y que Hochschild cuestiona— fue que los individuos se adecúan o conforman a las distintas situaciones a través de “actuaciones superficiales” que no implican la parte interna del sí, *self*, de tal forma que se efectúa una adecuación “externa”. Ella propone que los individuos no sólo expresan sino también “sienten lo que ellos piensan que deberían sentir”; es decir, realizan un “trabajo emocional”, *emotion work*, que implica la actuación profunda de suprimir y evocar los sentimientos a partir de los cuales fluye la expresión emocional [Hochschild 2011: 51]. Ambas actuaciones están guiadas por “reglas sentimentales”, *feeling rules*, “las cuales no están escritas en ninguna parte y raramente están explícitamente articuladas”; más bien,

los individuos se los recuerdan mutuamente de distintas maneras, informando lo que “deben” o “no deben” estar sintiendo [Hochschild 2011: 51]. Se trata de una perspectiva interactiva donde importa la norma sobre “cómo debe sentir” el individuo, “cómo trata de sentir” (independientemente de si tiene éxito en lograr sentir de acuerdo a lo normativamente establecido) y “cómo siente conscientemente”. Esta autora define el “trabajo emocional” como “el acto de tratar de cambiar en grado o calidad una emoción o sentimiento” [2011: 53].

Aunque la propuesta de Hochschild es útil para el análisis, presenta al menos un aspecto cuestionable que nos interesa sólo marcar por razones de espacio y por lo cual es necesario tomar con cautela su propuesta: supone que los individuos no conocen su *self* (sí) y que no distinguen el grado de conexión con sus propias emociones; o, si lo hace, el conocimiento de esas emociones y de ese grado parecen ser mejor “revelados” a la autora que a los propios sujetos. De ahí que proponga que el trabajo emocional es una forma básicamente de adecuación y de control social (tanto de las normas externas, como del trabajo interno —emocional— que el sujeto realiza sobre sí mismo).

EL COMPLEJO DEL AMOR ROMÁNTICO: DISCURSOS, NORMAS Y TRABAJO EMOCIONAL ENTRE 1900-1950

Como Jamieson [2002] ha observado, todas las sociedades desarrollan algún tipo de intimidad. En la primera mitad del siglo xx, la configuración de la intimidad en las familias mexicanas, específicamente en las parejas, estuvo influenciada por una serie de discursos y narrativas en torno a la mujer, la familia y el amor. La división de papeles entre el esposo, padre proveedor y la esposa, madre ama de casa y la libertad de elección del cónyuge empezaron a desarrollarse y normarse de manera más nítida durante este periodo [Esteinou 2008]; y, en efecto, la libertad era un ingrediente fundamental del amor romántico. Lo anterior fue impulsado por varios discursos provenientes tanto del ámbito jurídico como de otros agentes e instituciones sociales. Ya desde 1870, el Código Civil establecía que el matrimonio era “la sociedad legítima de un solo hombre y una sola mujer que se unen en vínculo indisoluble para perpetuar su especie y ayudarse a llevar el peso de la vida” [Baqueiro 1971: 381]. La *Ley de Relaciones Familiares* de 1917 [Poder Ejecutivo 1917] reiteró no sólo que el carácter de dicho contrato suponía la libertad de voluntades de ambas partes para contraerlo, también para disolverlo [Pérez Duarte 2007]. Es decir, se establecía legalmente la libertad de elección de la pareja o del cónyuge, lo cual representó

un avance fundamental al otorgar —en principio— un cierto margen de libertad de acción a hombres y mujeres, y con ello perdió fuerza —al menos discursivamente— la injerencia decisiva de los padres y las familias en la formación de las parejas o arreglos matrimoniales, que abrió la puerta para el desarrollo de otro tipo de relaciones y de intimidades. Estas tendencias fueron reforzadas posteriormente también en el Código Civil de 1932 [Código Civil 1993]. Al ser exigido como un requisito antes de la celebración del matrimonio sancionado por la iglesia católica, la tradición extendida de los matrimonios arreglados empezó a declinar de tal forma que para 1930 el 48% de los matrimonios estaba casado por lo civil [Quilodrán 1996].

Pero al mismo tiempo esa legislación secular y liberal tuvo sus límites y estuvo influenciada por las creencias y valores de la tradición judeo-cristiana, mismas que quedaron plasmadas en la definición de los derechos y obligaciones de hombres y mujeres dentro de ese contrato. En ella quedó asentada una división de roles rígida, con fuertes desigualdades para las mujeres. Por ejemplo, si bien el Código Civil de 1917 otorgó a las mujeres más derechos dentro del matrimonio, al mismo tiempo las ató al hogar al establecer como obligaciones la de atender todos los asuntos domésticos y la de cuidar a sus hijos; además debía pedir permiso al esposo para ejercer algún trabajo o profesión [Cano 1995]. Esta definición de tareas derivadas de ese contrato, en particular para las mujeres, prevaleció hasta la década de los años setenta e implicó una fuerte dependencia con respecto al esposo, un confinamiento al hogar y, consecuentemente, una restricción legal de su autonomía, como ha indicado Cano [1995]. Las obligaciones definidas para los hombres dentro de estas legislaciones eran básicamente la de proveer los recursos económicos para la familia.

Era entonces un hecho que el contrato matrimonial no encontraba su fundamento en el amor sino en esa división social de tareas y obligaciones entre los sexos, lo cual suponía una definición “externa” —como ha indicado Giddens [1998]; lo que hacía era regular un tipo de convivencia social entre los sexos que no se basaba en la afectividad, sino en sus funciones sociales. La libertad de elección se refería así solamente a la elección por voluntad propia de una pareja que pudiera cumplir con esas tareas para sobrellevar la vida en pareja y reproducir la especie. Si esto era así, cabe preguntarnos ¿cómo fue aceptado este precepto por la población en términos de expectativas de comportamiento social, de creencias, de valores y de emociones? y ¿cómo se introdujo el amor como elemento implícito dentro de ese contrato? Parece claro que la unión de voluntades tenía que poseer otro sustrato que el mero desempeño de papeles sociales. Es ahí donde se

fusionó la idea de que la unión de voluntades, es decir la libertad de elegir, se basaba también en el amor (y sobre todo en la reproducción de la especie), pero este elemento añadido del amor provenía de los discursos que se difundieron desde finales del siglo XIX sobre el amor, la mujer y la familia. Éstos promovieron la socialización de ciertas normas, creencias y valores generales, y también de ciertas normas emocionales. Veamos primero algunos discursos que apoyaban esa división de tareas y obligaciones como valores morales.

Aunque la legislación del matrimonio, como un contrato civil, representó un avance central en la normatividad que regularía las relaciones de pareja en adelante, era producto de las concepciones sociales y culturales todavía muy conservadoras de esa época, que tenían sus raíces en la tradición religiosa católica. En otros trabajos [Esteinou 2014; Staples 1999; Carmagnani 1995; Ceballos 1991] se ha señalado cómo los legisladores e intelectuales liberales y conservadores de finales del siglo XIX y principios del XX tenían una profunda preocupación moral sobre la conducta de los individuos, lo cual se plasmaba en mensajes moralizantes en las publicaciones periódicas dirigidas tanto a los sectores medios, privilegiados o urbanos, como a aquellos de escasos recursos, populares, y a grupos indígenas pues se transmitían también a través de los sermones de los sacerdotes. De esta forma podemos decir que estos discursos moralizantes tuvieron una considerable difusión entre la población y se erigieron como narrativas que informaban tanto cognitiva como moral y emocionalmente sobre las formas de comportamiento que debían desplegar los hombres y mujeres en sus ámbitos íntimos y sociales, cuáles eran las emociones apropiadas y cómo debían ser expresadas.

En estos mensajes también podemos encontrar el concepto de libertad de voluntades, que era entendido de manera diferente por católicos y laicos: para los primeros esa libertad estaba determinada por la “naturaleza” humana y divina; para los segundos remitía a la tradición liberal, donde los “actos” que podían cometer los hombres podían o no ser perjudiciales [Esteinou 2014; Ceballos 1991]. Asimismo, ambas posturas difundieron dos concepciones diferentes sobre el matrimonio: la de los católicos se basaba en las responsabilidades morales de los contrayentes para cumplir con sus obligaciones y papeles tradicionales; la de los laicos se basaba en el contrato civil que garantizaba el cumplimiento de las obligaciones derivadas de éste [Esteinou 2014; Ceballos 1991]. La concepción liberal abría así más posibilidades para incorporar, a través de su concepción de la libertad individual, otros valores que apuntalaran otras libertades. Sin embargo, el contexto social y cultural de esa época era todavía profundamente conservador y la

influencia de la tradición católica inhibió en gran medida el desarrollo de una cultura de libertades individuales. Esas posibilidades, además, fueron obstruidas —como Giddens indicó— al institucionalizar la maternidad como una tarea y obligación de las mujeres en su vida de pareja y familiar.

Ambos discursos, entonces, justificaban la división de tareas en función de las obligaciones y derechos emanados de ese contrato (ya sea con Dios o civil), lo cual reflejaba claramente las funciones sociales de éste pero donde la parte afectiva, emocional y sexual de la pareja —como hoy la entendemos— era relegada. De ahí la importancia que adquirieron los discursos sobre el amor ligado al matrimonio, que también justificaban esa división de papeles y estaban en línea con el pensamiento católico, para poder conformar una serie de valores que dieron forma al complejo del amor romántico y que se erigieron como normas a seguir. En efecto, como Dávalos ha señalado [1995], desde finales del siglo XIX en adelante, los escritores mexicanos empezaron a desarrollar y diseminar la idea de la importancia del amor como un ingrediente en la formación del matrimonio y la familia, es decir, que “el matrimonio sin afecto era moralmente reprochable; los cónyuges tendrían que mantener siempre encendida la llama del amor que no debía basarse en el placer sexual, puesto que de ser así el trato hacia la esposa sería similar al que se tenía con una prostituta” [Dávalos 1995: 59]. En consecuencia, a través del “deber de amar en el matrimonio” y de la “separación entre amor y experiencia erótica-sexual dentro de éste”, claramente se informaba y socializaba a mujeres y hombres que esa era la forma de amar aceptada socialmente y de construir una cercanía o intimidad con la pareja. De esta forma, el amor romántico —en concordancia con el enfoque de Giddens [1998: 30]— amalgamaba el amor con la libertad (si bien restringida) y ambos eran considerados como estados normativamente deseables.

Pero en otro documento podemos apreciar de manera más detallada qué se entendía por la “forma de amar socialmente aceptada”, no sólo mediante el cumplimiento por parte de las mujeres de sus obligaciones como esposas y madres sino también observamos cómo debían encauzar sus emociones y su “naturaleza” en la construcción de una vida en pareja y de familia:

La perspectiva del hogar doméstico, es un sueño dorado, el bello ideal que en la vejez puede llenar todas las aspiraciones, y es mil veces más querido, más sagrado, y por todos conceptos preferible, á (*sic*) las brillantes reuniones del gran mundo, en donde se gasta el corazón y solo queda el vacío.

Que la mujer medite bien, que reflexione en su misión sublime, que se impregne en la esencia de sus deberes, y considerándose no como un ser frívolo y dedicado solo á (*sic*) la vanidad ó (*sic*) á (*sic*) lo superfluo, vea que es la base de todo lo bello, noble y digno, y que desde la humilde cabaña, hasta el suntuoso gabinete de la gran dama, es la suave, serena y pura estrella que ilumina la vida del hombre; la que le indica la senda del bien ó (*sic*) del mal; la que amarga ó (*sic*) dulcifica el carácter ó (*sic*) inclinaciones de su esposo y de sus hijos; y la brisa regeneradora en la primavera; el rocío fresco y suave que fertiliza el corazón; la compañía consoladora del hombre en el invierno de la vida, y el ángel de ventura y concordia.

La mujer, con la dulzura lo puede todo, lo alcanza todo, y su belleza moral, sus virtudes, sus cualidades, su talento, juicio y singular perspicacia, resplandecen en la menor de sus acciones, cuando éstas están inspiradas en la fuente del bien. Los defectos se pueden corregir siempre que seamos severos para nosotros mismos, y mas aun, pensando que la mujer no debe ser egoísta, sino (*sic*) que ha nacido para consagrarse por completo á (*sic*) crear la ventura de los demás, y siguiendo ese camino se encuentra la felicidad... [Serrano de Wilson E. 1883, *Las perlas del corazón: deber y aspiraciones de la mujer en su vida íntima*, op. cit. Rocha 1991: 36-37].

En este largo fragmento advertimos que el mensaje central era que el cumplimiento de sus obligaciones no era sólo un deber social y contractual establecido para las mujeres, sino un imperativo moral que se desprendía de su “naturaleza” o “ser” virtuoso. A través del cultivo de las “virtudes sublimes”, se exaltaba, entonces, la búsqueda de la persona “especial” y se proyectaba una trayectoria vital de largo plazo, orientada a un futuro anticipado, los cuales eran rasgos del complejo del amor romántico —como ha sostenido Giddens [1998]. Este imperativo moral posiblemente se superponía a otros deseos, emociones y necesidades, pero no lo podríamos afirmar pues tendríamos que contar con información brindada por las propias mujeres sobre si tenían otros deseos y emociones, y si ellos coincidían con lo que Hochschild [2011] asume implícitamente. Por lo mismo, tampoco podemos sostener firmemente —siguiendo la propuesta de esta autora— que el trabajo emocional realizado por las mujeres se efectuara únicamente para conformarse con las expectativas social y emocionalmente esperadas. Lo que sí observamos en estos discursos es cómo se esperaba que las mujeres trataran y se relacionaran con sus esposos, como lo reitera, desde una perspectiva crítica, el siguiente fragmento:

(A la mujer) le han aconsejado un comportamiento capaz de llevarle á obtener el mayor de todos los bienes: la tranquilidad del hogar. Le han dicho que debe ser prudente, aseada, económica, tierna y delicada; que debe estudiar atentamente el carácter y costumbres del compañero de toda su vida, para *amoldar* convenientemente las suyas; que debe reprimirse en todo para evitar que su esposo se disguste de verla melancólica, enferma o violenta; y aún que *debe conservar sus encantos físicos* y las habilidades que posea para halagar no sólo el sentimiento, *sino hasta la vanidad de su dueño* [La convención radical obrera, 1988, *op. cit.* Rocha 1991: 50-51].

De lo anterior se desprende una serie de expectativas emocionales y de comportamiento de largo plazo de las esposas, de “amoldar” su carácter y costumbres a los de su cónyuge, de “reprimir” todos aquellos sentimientos y malestares que no estaban en consonancia con las normas sentimentales consideradas como “normales”, conservar y usar sus “habilidades” para halagar el sentimiento y vanidad del esposo. Como indiqué arriba, aunque seguramente muchas mujeres realizaron trabajo emocional para adecuarse a dichas normas, no sabemos realmente si solamente había emociones que había que “reprimir” y cuáles eran, como supondría la perspectiva de Hochschild [2011]. Es decir, no podemos imputárselas externamente. Lo anterior abonaría a una visión poco problematizada que además no considera que también había retribuciones emocionales (sociales y de otro tipo) cuando las mujeres se adecuaban y consecuentemente eran emociones reales para muchas de ellas.

El mismo documento, establece también lo que se favorecía y esperaba socialmente de los esposos en su relación marital

Se les ha hecho creer (a los esposos) que ellos al casarse sólo *van a mandar*, y muchos desempeñan de maravilla su papel de *amos*. Llenan toda la casa y nadie habla récio, porque al *señor* le molesta; no se reciben visitas á tal ó cual hora porque el *señor* se disgusta; no se tienen pájaros ni ninguna otra clase de animales, porque enfadan al *señor*, las comidas se deben hacer á la hora que acostumbra el *señor*, y así en todo. Las pobres mujeres de tales maridos viven siempre sobresaltadas, inquietas y temerosas de que hasta la más inocente de sus acciones pueda disgustar al *señor*.

En cambio, éste se cuida muy poco de que en su casa hasta se le llegue á tener *miedo*; le basta ejercer su despótica autoridad y satisfacer todos sus caprichos, sin preocuparse siquiera de si esto es á costa de la tranquilidad y aún de la salud de su esposa.

El cifra todo su orgullo en decir en todas partes, con el tono del autócrata más absoluto: *En mi casa se hace lo que yo mando, y yo no entiendo de niñerías mujeriegas; se me obedece, y eso es todo* [La convención radical obrera, 1988, op. cit. Rocha 1991: 51].

La expectativa socialmente esperada de los hombres que formaban familias no sólo revela, en esta cita, la jerarquía profundamente desigual y acentuada con respecto a las mujeres, también el marco que delimitaba las acciones posibles, así como las formas de conocimiento mutuo en la vida íntima del matrimonio. En otras palabras, la intimidad que plausiblemente se podía desarrollar estaba basada fundamentalmente en la obediencia, no en el razonamiento, ni en el intercambio negociado, ni en la exposición de otros intereses y emociones.

La distancia no física sino sobre todo emocional que ello suponía en la vida íntima de muchas parejas, dado ese marco normativo y de valores, se reforzaba a través del desprecio, la devaluación y otros comportamientos y actitudes de violencia psicológica por parte de los hombres hacia las mujeres, así como cuando ejercían violencia física. Parece plausible sostener que la violencia psicológica estuviera presente en muchos grupos sociales. La violencia física, en cambio, se ha documentado más para los grupos socioeconómicos de nivel bajo, incluidos los campesinos e indígenas, donde se reportan las “golpizas” frecuentes dentro de las familias y la justificación por parte de los hombres del “derecho de corregir” el mal comportamiento de las mujeres y su incumplimiento de sus deberes domésticos [González 2006].

Había otros documentos que reiteraban la posición inferior de las mujeres en esta jerarquía desigual y se les aconsejaba y recordaba lo que se esperaba de ellas como esposas: primero que nada, amar y ser fiel a sus esposos. Segundo, ser prudente puesto que ello ayudaría a evitar los disturbios maritales: no debía importunar al marido preguntándole de dónde venía, ni a dónde iba, ni por qué salía porque eso significaba exponerse a que él pudiese confesarle su desamor y deslealtad. No debía hacer recriminaciones y debía estar dispuesta a la súplica y el ruego. Tercero, ella debía resignarse pues esa era la gran virtud del sufrimiento:

¿Te riñe tu esposo? Sufre y calla. ¿Te es infiel? Lloro. ¿Te abandona y desprecia? Lloro mucho más... No olvides que si los hombres subyugan con la fuerza, las mujeres conquistan con el ruego y con las lágrimas... La virtud misma, esa virtud de la resignación, te erigirá un altar donde recibirás como ofrenda, el amor y las

bendiciones de tus hijos, y quizás, más tarde, las lágrimas y el arrepentimiento de tu esposo [Estrella, B., 1885, *El libro de las casadas*, op. cit. Rocha 1991: 45].

La prudencia recomendada implicaba, en primer lugar, un límite claro al conocimiento que podía la mujer tener de su esposo en el plano emocional y sexual: acotado, restringido al conocimiento de sus necesidades materiales y probablemente algunas psicológicas y emocionales; pero era poco factible otro tipo de conocimiento fincado en la comunicación emocional y la confianza construida con base en ella, en el contacto físico, en la expresión abierta de sus preocupaciones y emociones. En segundo lugar, seguramente suponía el desarrollo de trabajo emocional para poder aceptar la resignación ante las infidelidades, maltratos, las restricciones impuestas a su autonomía y a la expresión de otros sentimientos y emociones (celos, experiencias de control, entre otras). La expectativa del cumplimiento de los deberes y obligaciones tuvo una influencia muy importante y probablemente forjó el desarrollo de una intimidad basada principalmente en el hecho de que “cada uno conocía su lugar” —como Jamieson [2002] ha señalado— en la relación y en la institución del matrimonio y la familia.

La narrativa de la esposa fiel, devota, fue complementada, como hemos podido apreciar, por otra idea que resumiría el ideal femenino típico durante la primera mitad del siglo xx: la idea de la madre dedicada y sacrificada. En 1922 el periódico *Excelsior* y la Secretaría de Educación Pública (SEP) promovieron fijar un día, el 10 de mayo, dedicado a la celebración, exaltación y sublimación de las madres [Rocha 1991]. Como ha sostenido Giddens [1998: 31], este rasgo minimizó el carácter intrínsecamente subversivo del amor romántico y estableció tanto normativa como prácticamente la idea de que la mujer debía especializarse en ese papel.

Otros estudios, como el de Velasco [1995], refuerzan lo anterior y muestran la enorme influencia que tuvo la religión católica en modular la sexualidad de las mujeres en el matrimonio. En su análisis sobre los diarios de su bisabuela desde finales del siglo xix hasta los años treinta, se advierte la exaltación mística y sexual que adquiriría el apego a las normas e ideales religiosos. Se creía —de acuerdo con este autor— que el primer deber y el primer amor era para con Dios y la religión, en segundo lugar con los padres y demás autoridades morales; y ya casada debía respeto y obediencia al marido. También Collignon y Rodríguez [2010: 32] muestran esa exaltación mística (que podía llevar hasta el delirio) como una emoción o sentimiento que formaba parte de la experiencia amorosa. De esta forma, como indica Giddens [1998], el amor romántico no sólo idealizaba a la persona amada (venerándola, exaltándola) sino que también suponía una comunicación

psíquica, un encuentro de espíritus que era de carácter reparador. Es probable, entonces, que sobre esa comunicación psíquica y de espíritus se construyera buena parte de la intimidad.

Lo anterior suponía una actitud pasiva de las mujeres y Collignon y Rodríguez [2010: 33] han señalado que, como resultado de ello, las relaciones entre la pareja no implicaban una confianza plena; las reflexiones más íntimas de las mujeres no las compartían con los hombres a quienes amaban, ni ellos hablaban de sus emociones y necesidades con ellas. Era común pensar que la comunicación de las emociones entre la pareja aumentaba su vulnerabilidad; el mundo de los varones era percibido sustancial y esencialmente distinto al de las mujeres, y aunque se complementaban en algunos aspectos, casi siempre eran incomprensibles el uno para el otro. En consecuencia, la mayor confianza entre las mujeres se extendía hacia las amigas —como también ha indicado Giddens [1998] para otras sociedades. Por su parte, los hombres expresaban mejor su deseo —tanto sexual como de comunicación íntima— con las prostitutas, pues parte del respeto que debían a sus esposas era no desearlas en demasía.

De lo anterior deriva la pregunta: ¿Si la comunicación física y emocional estaba restringida dentro de este contexto normativo y valorativo, entonces cómo podía entenderse que la libertad de elección del cónyuge suponía una elección mutua por atracción? ¿En qué se basaba dicha atracción si estaba claro que una sexualidad basada en el erotismo no era aceptada en la vida matrimonial? Collignon y Rodríguez [2010] han sostenido que al inicio, durante el cortejo, se podía expresar el deseo, pero una vez casados, éste se callaba y se vivía como débito conyugal con un fin reproductivo. Dado este contexto, podemos proponer que el deseo jugaba un papel importante en el momento de elegir pareja, pero cabe la duda de que éste se refiriera primordialmente a la atracción erótica. Resulta plausible sostener que sus bases descansaban también en otros elementos. De hecho, Giddens [1998] sugiere lo anterior cuando sostiene que el amor romántico basado en las “virtudes” de las mujeres o en las “cualidades” de hombres y mujeres implicaba la búsqueda de la persona “especial”, por lo cual la atracción instantánea, el “amor a primera vista”, tendía a estar separado de las compulsiones erótico-sexuales y no se guiaba —como parece ser más frecuente hoy en día— por la búsqueda de la “relación especial”. De esta forma, la atracción implicada en el proceso del cortejo, el primer “golpe de vista”, era un gesto comunicativo, un impacto intuitivo de las cualidades del otro [Giddens 1998: 27]; cualidades, cabe decir, que fueran adecuadas para establecer ese contrato matrimonial de largo plazo, que pudieran cubrir las obligaciones sociales que derivaban de éste. Un “buen candidato

con esas cualidades” (que podían traducirse, entre otros, en una buena posición económica o prestigio social, una mujer u hombre “bien educado” —de acuerdo con los manuales de urbanidad— o con fuertes convicciones religiosas) seguramente despertaba una atracción sexual. A través de esa elección, las mujeres adquirían estatus social como esposas, madres y como mujeres respetables, y los hombres como cabezas de familia y proveedores.

Había otro elemento del complejo del amor romántico que derivaba de la distinción en la sexualidad entre amor sublime y compulsión erótica y que intervino en cómo se esperaba que fueran entendidos y vividos el amor y la intimidad: una fuerte expectativa de que las mujeres salvaguardaran su honor a través de su virginidad y una sexualidad dentro del matrimonio, entendida sobre todo como débito conyugal, con fines reproductivos. En efecto, en concordancia con la moralidad católica, a las mujeres se les aconsejaba y recordaba constantemente mantener su honor (significaba que ellas no podían tener contacto físico o sexual inapropiado con sus novios, parejas o esposos —como sostiene Velasco [1995]— así como también las sanciones y costos morales, personales y sociales que podían acarrear su transgresión ya sea en su reputación y estatus social.

Para ilustrar lo anterior, podemos observar el alto costo que tenía para las mujeres el perder su virginidad antes del matrimonio y el tener un hijo fuera de éste. En esta línea Collignon y Rodríguez [2010] han señalado, por ejemplo, para los sectores medios y altos el papel de los padres como vigilantes durante el periodo de cortejo entre los jóvenes para evitar relaciones y contacto físico inapropiados y resguardar así la reputación de sus hijas. Dado que existían pocos espacios de socialización exclusivamente juveniles, el contacto entre ellos pasaba necesariamente por la casa paterna, aunque algunos contactos ocurrían en las calles, las plazas o los templos (a través de recaditos, cartas y regalos). La joven debía obtener su permiso para que la visitara el joven y una vez autorizado el noviazgo, los padres estaban presentes en sus reuniones. Tuñón [1995] también llega a conclusiones similares, mostrando además que durante el cortejo había un trato donde los jóvenes no se tocaban ni miraban de frente y la comunicación era difícil sobre esta base, ya que las posibilidades de conocimiento eran limitadas, la confianza era en cierta manera superficial y las conversaciones entre los novios no podían ser nunca muy profundas: “se hablaba de todo —de acuerdo a una de sus entrevistadas— de chismes, de la gente, de todo menos de lo que le importaba a la pareja” [Tuñón 1995: 110]. De acuerdo con estos estudios, se desarrolló así un trato, unas prácticas amorosas y una forma de conocer diferente de los hombres con respecto a lo que se consideraba una

mujer “decente” y una “prostituta” o “fácil”. Las muchachas buenas, de acuerdo con Tuñón [1995] no se dejaban besar con facilidad, se hacían del rogar.

CONSIDERACIONES FINALES

Aunque podemos pensar que éstas eran directrices muy difundidas entre la población, el complejo del amor romántico no tuvo la misma influencia en todos los sectores sociales, ni los individuos y parejas desarrollaron el mismo apego a las normas sociales y emocionales derivadas de ellas. La mayoría de los estudios arriba reportados se refieren fundamentalmente a su influencia en los sectores medios y altos, y seguramente dentro de ellos mismos había variabilidad y diferencias importantes. Por otra parte, está menos documentado cómo los sectores de nivel socioeconómico bajo y los grupos indígenas incorporaron o no esas normas en su vida íntima, o el grado en que lo hicieron dado que había también otros discursos, normas y valores que se difundieron en distinto grado en la sociedad [Esteinou 2014].

Asimismo, la información disponible revela que sí había un marco normativo, valorativo y emocional que parecía inhibir el desarrollo de una relación de pareja en el matrimonio basada en el erotismo y sobre todo en la comunicación emocional, pero no contamos con información suficiente que nos permita establecer que las mujeres se conformaban a dichos preceptos normativa y emocionalmente sólo a través de la realización de un trabajo emocional tendiente básicamente a ajustar “lo que sentían”, “lo que trataban de sentir” y lo que “debían sentir”, como sostiene Hochschild [2011]. Esta perspectiva supone, en primer lugar, que las mujeres (y los hombres) no tienen un conocimiento claro de su *self* (en términos de emociones) y es el observador el que sí lo tiene. De lo anterior deriva que ellas siempre tenían que “reprimir”, “negar” “lo que sentían” o “exaltar” emociones que no sentían; o se reprimían o se liberaban, esas eran las posibilidades de acuerdo con esta autora. El trabajo emocional sólo era para ajustar esas disonancias, lo cual las “vacía” —por así decir— de la conexión con su *self* y las convertía en consecuencia en no-sujetos. Al atribuirles un *self* definido en forma externa, no tenían otras emociones reales que no fueran aquellas tendientes a integrarse con los otros. Sin embargo, resulta más plausible pensar que, a pesar de que esas normas tenían un fuerte contenido de sometimiento de las mujeres (y que probablemente la condición de muchas de ellas era esa), ellas seguramente desarrollaron emociones sentidas que les permitieron construirse como sujetos. No obstante, ser sujetos no necesariamente implicaba desarrollar una agencia.

En segundo lugar, la perspectiva de Hochschild parece sugerir que los individuos realizan trabajo emocional únicamente cuando hay emociones “falsas” o “no sentidas” y no considera que se realiza también cuando se experimentan otras emociones reales, como la experiencia mística, el placer, la congratulación con el otro, etcétera. No contempla, además, que había un menú de emociones y comportamientos posibles a los que las mujeres (y los hombres) podían recurrir en una situación dada y no sólo una emoción. Por último, no incorpora en el análisis que la expresión emocional en parámetros socialmente aceptables seguramente también producía retribuciones emotivas, como el ser reconocido por los otros y por el medio social.

Lo que he desarrollado, no obstante, nos permite establecer que este contexto normativo, valorativo y discursivo delineó una gama limitada de posibles experiencias e interacciones en términos de vida íntima matrimonial, dado que el conocimiento que se podía tener de la pareja en términos de contacto físico y erótico era restringido, ligado básicamente a la reproducción; y el conocimiento emocional basado en el despliegue abierto o autorrevelado de los propios intereses y emociones, en la confianza y en la empatía, parece también haber sido poco plausible y limitado dentro del matrimonio. El conocimiento que este marco permitía y promovía, se basaba principalmente, en los cuidados materiales que las parejas se brindaban, en la conexión psíquico-espiritual que sobre todo las mujeres creaban y en la distancia (que podía manifestarse incluso con el miedo por parte de las mujeres) que se presentaba en las parejas. Sin embargo, la información presentada no nos permite establecer si había otro tipo de afectos desarrollados entre ellas, aún cuando ese marco era restringido. Es decir, no sabemos, pues no contamos con información suficiente, si ese contacto cotidiano, de cuidados materiales, de identificaciones proyectivas, permitía el desarrollo de algún tipo de afecto, camaradería u otro tipo de emoción que brindara un tipo de satisfacción en largo plazo. Aunque los estudios revisados no abordan este aspecto y más bien parecen mostrar que probablemente la maternidad llenaba este espacio, así como el hecho de tener una pareja estable que brindaba seguridad y estatus, éste es un punto que merece mayor análisis.

REFERENCIAS

Baqueiro, Edgard

1971 *El derecho de familia en el Código Civil de 1870*. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. <www.bibliojuridica.org>. Consultado el 17 de enero de 2015.

Bauman, Zygmunt

2003 *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Polity Press. Cambridge.

Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gerseheim

1995 *The normal chaos of love*. Polity Press. Cambridge.

Cano, Gabriela

1995 La soltería y el desarrollo intelectual de las mujeres: ¿un matrimonio bien avenida?, en *Cuidado con el corazón. Los usos amorosos en el México moderno*, Joaquín Blanco, G. Cano, M. Dávalos et al. INAH. México: 15-26.

Carmagnani, Marcello

1995 La libertad, el poder y el Estado antes de la Revolución, en *El águila bifronte. Poder y liberalismo en México*, Enrique Montalvo (coord.). INAH. México: 223-242.

Ceballos Ramírez, Manuel

1991 *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización social de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México (COLMEX). México.

Código Civil

1993 *Código Civil para el Distrito Federal*. 62ª ed. Porrúa. México.

Collignon, María M. y Zeyda Rodríguez

2010 Amor y sexualidad en jóvenes mexicanos del siglo xx, en *La vida amorosa, sexual y familiar en México*, María Collignon (coord.). ITESO/Universidad Iberoamericana. México: 11-72.

Dávalos, Marcela

1995 El amor eterno y el efímero matrimonio, en *Cuidado con el corazón. Los usos amorosos en el México moderno*, Joaquín Blanco, G. Cano, M. Dávalos M. et al. INAH. México: 57-64.

Esteinou, Rosario

2008 *La familia nuclear en México: lecturas de su modernidad. Siglos XVI al XX*. CIESAS/Miguel Ángel Porrúa. México.

2012 Relaciones familiares e intimidad en la sociedad mexicana del siglo xx, en *La nueva generación social de familias. Tecnologías de reproducción asistida y temas contemporáneos*, Rosario Esteinou (coord.). CIESAS. México: 257-284.

2014 Intimacy in xx century Mexico, en *Intimacies and cultural change*, Daniel Nehring, Rosario Esteinou y Emmanuel Alvarado (eds.). Ashgate Publishing Ltd. Reino Unido: 35-56.

Gabb, Jacqui

2010 *Researching intimacy in families*, Adriana García Andrade y Olga Sabido Ramos (coords.). Palgrave Macmillan. Great Britain.

García Andrade, Adriana y Olga Sabido

2014 *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)/UAM-Azcapotzalco. México.

Giddens, Anthony

1998 *La transformación de la intimidad*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Goffman, Erving

1961 *Encounters*. Bobbs-Merrill. Indianapolis.

González Montes, Soledad

2006 Las mujeres y la violencia doméstica en un pueblo del Valle de Toluca, en *Historia de la Vida Cotidiana en México*, Aurelio De los Reyes (coord.). FCE/El Colegio de México (COLMEX). México: 1, 341-363.

Gordon, Steven L.

1981 The sociology of sentiments and emotion, en *Social psychology: sociological perspectives*, Morris Rosenberg y Ralph H. Turner (eds.). Basic Books. Nueva York: 562-592.

Gross, Neil

2005 The detraditionalization of intimacy reconsidered. *Sociological theory*, 23 (3): 286-311.

Hansberg, Olbeth

1996 Emociones morales, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Cuestiones morales*. Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Madrid.

2008 Aspectos Cognitivos de la Emociones, en *Ciencias de la mente: Aproximaciones desde Latinoamérica*, E. Kronmüller y C. Cornejo (eds.). J.C. Sáez. Santiago, Chile: 29-59.

Hochschild, Arlie R.

1983 Attending to, codifying and managing feelings: sex differences in love, en *Feminist frontiers: rethinking sex, gender and society*, Laurel Richardson y Verta Taylor (eds.). Addison-Wesley. Nueva York: 250-262.

2011 Emotion work and feeling rules, en *Inside social life*, Spencer E. Cahill y Kent Sandstrom (eds.). Oxford University Press. USA: 51-56.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

2013 Estadísticas a propósito del 14 de febrero. Matrimonios y divorcios en México. <<http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/default.asp?c=269&e=>>. Consultado el 10 de enero de 2015.

2014 Censo de población y vivienda 2010. Consulta interactiva de datos del 27 de febrero de 2014. <www.inegi.org.mx>. Consultado el 10 de enero de 2015.

Jamieson, Lynn

2002 *Intimacy*. Polity Press. Cambridge, Reino Unido.

Luhmann, Niklas

1985 *El amor como pasión*. Ediciones Península. Barcelona.

Millán, René

2009 Incertidumbre y miedo: visiones sobre la modernidad, en *Paradojas del miedo. Encuentros con la Ambigüedad, la Incertidumbre y el Absurdo*, Francisco Pamplona (coord.). Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). México: 85-136.

Paz, Octavio

2014 *La llama doble*. Seix Barral. México.

Platón

2011 *El banquete*. Alianza Editorial. México.

Pérez Duarte, Alicia E.

2007 *Derecho de familia*. FCE. México.

Poder Ejecutivo

1917 *La ley de relaciones familiares*. Poder Ejecutivo, Venustiano Carranza. México.

Quilodrán, Julieta

1996 El matrimonio y sus transformaciones, en *Hogares, Familias: Desigualdad, Conflicto, Redes Solidarias y Parentales*, Ma. de la Paz López (coord.). Sociedad Mexicana de Demografía. México: 59-69.

Rocha, Martha E.

1991 *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas*. INAH. México.

Rodríguez, Zeyda

2006 *Paradojas del amor romántico*. México, Instituto Mexicano de la Juventud. México.

Simon, Robin W., Donna Eder y Cathy Evans

1999 The development of feeling norms underlying romantic love among adolescents females. *Social Psychology Quarterly*, 55 (1): 29-46.

Staples, Anne

1999 La transición hacia una moral laica, en *Familia y educación en Iberoamérica*, Pilar Gonzalbo (coord.). El Colegio de México (COLMEX). México: 139-152.

Tuñón, Julia

1995 Cuerpo y amor en el cine mexicano de la edad de oro. Los besos subversivos de *La Diosa Arrodillada*, en *Cuidado con el corazón. Los usos amorosos en el México moderno*, Joaquín Blanco, Gabriela Cano, Marcela Dávalos et al. INAH. México: 103-142.

Velasco, Cuauhtémoc

1995 Esa ilusión encanto de la vida: amores en el diario de la abuela, en *Cuidado con el corazón. Los usos amorosos en el México moderno*, Joaquín Blanco, Gabriela Cano, Marcela Dávalos et al. INAH. México: 27-42.

El estudio del deporte en antropología física. Del somatotipo al fenómeno social

María Eugenia Peña Reyes*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Los antecedentes de la investigación antropofísica sobre el deporte muestran una mayor preocupación por describir los componentes biológicos que sirven para explicar los altos niveles de ejecución de los deportistas destacados y en particular los de élite. El propósito de este texto es destacar la diversidad de componentes que influyen en la expresión del fenómeno deportivo, así como la necesidad de incluir en el análisis la motivación y la importancia de atender a las demandas de desarrollo de los jóvenes deportistas, desde la perspectiva antropológica.*

PALABRAS CLAVE: *deporte, entrenamiento, motivación.*

The study of sport in physical anthropology.
From somatotype to social phenomenon.

ABSTRACT: *Research on sports from physical anthropology was concerned with the biological components, which explain elite performance. The purpose of the present is to emphasize the variety of factors that may have a significant contribution on sports outcomes for youth and the need to consider their needs, for motivation and developmental periods in anthropological studies.*

KEYWORDS: *sports, training, motivation.*

* eugeniapere@prodigy.net.mx

ANTECEDENTES

El deporte ha experimentado una profunda transformación a través del tiempo y espacio, nos basta con mirar los registros artísticos e históricos que dan cuenta de su presencia en todas las etapas de desarrollo de las sociedades humanas, con una inmensa riqueza de contenidos y significados cada una, que van desde la expresión de las actividades de recreación, hasta las manifestaciones religiosas, de poder la demostración de habilidades complejas, que prueban las potencialidades humanas.

Es frecuente que al pensar en el deporte evoquemos las imágenes de la excelencia deportiva, los cuerpos esbeltos, fuertes, capaces de ejecutar numerosos y complejos movimientos caracterizados por la precisión, que se logra con el control de cada estructura involucrada para alcanzar el objetivo, llegar a la meta, salvar el obstáculo, vencer el elemento: agua, terreno, viento o al más agresivo oponente.

Pero el interés científico por el estudio de los atletas que participan en las competiciones de carácter internacional se ha visto acrecentado y diversificado por el impacto que los resultados del conocimiento de los atletas y sus hazañas han tenido en la construcción del deporte como fenómeno social y económico en el que se ha convertido, por la naturaleza de su organización en el carácter de los actores sociales que le dan vida, así como por el origen de los recursos, que lo impulsan y transforman en la sociedad contemporánea.

En las primeras investigaciones sobre los atletas, destaca el interés por describir sus características morfológicas, así que la aplicación de la antropometría tuvo un papel central en el conocimiento de los participantes en las primeras olimpiadas. En 1928, durante los segundos juegos olímpicos de invierno en St Moritz (Suiza) se obtuvieron mediciones fisiológicas, además de algunas dimensiones corporales entre los esquiadores y jugadores de *hockey* sobre hielo [Malina 2006: 19]. Durante los ix Juegos de verano en Amsterdam, se recabaron datos antropométricos detallados entre los atletas masculinos. Es pertinente recordar que la visión de Pierre de Coubertain, promotor de los juegos olímpicos en la época moderna, no contemplaba la participación femenina, por lo cual no es casual, que durante la primera parte del siglo xx, se observe el predominio masculino en las competencias en el ámbito internacional, aunque la presencia femenina ha crecido paulatinamente. Se describe el inicio de la participación femenina en eventos de tenis y golf para 1900 en Francia, seguidas por su incursión en la natación en 1912 y pasaron casi dos décadas más para verlas competir en atletismo

(1928 en Estocolmo). La participación de las mujeres en otros deportes correspondió al voleibol (1965), remo (1976), ciclismo (1984), fútbol (1996) y paso a paso lograron visibilidad; se estima que para la Olimpiada de Atenas en 2004, las mujeres representaban cerca del 40% de las participaciones [Olympic Museum 2011].

Además del número creciente de participantes, es materia de debate, el alcance de sus logros a través del tiempo; en una breve nota en la que Newsholme [1996: 246] llama la atención sobre el papel de la psicología y la nutrición en la modificación continua de las marcas (*records*) que se establecen en cada nuevo evento.

Surge la pregunta: si los *records* seguirán siendo superados en el futuro, de manera natural, ya que modificaciones en la dieta y el empleo de algunas drogas no pueden ignorarse, al pensarse que de no existir esas ayudas ¿veremos el momento en el cual se alcance una meseta? Al mismo tiempo, señala que entre las competidoras femeninas, la preparación y los alcances de la especialización, particularmente en atletismo habrían llegado a sugerir, que para el año 2035, las mujeres podrían sobrepasar los resultados masculinos en algunas pruebas, incluyendo el maratón. Posteriormente, Benke *et al.* [2005: 410] con relación a la pregunta de si en algún momento las mujeres llegarán a superar a los hombres en pruebas de velocidad, señalan que parece poco probable que eso ocurra, no obstante describen, que para la competencia de ultramaratón (216 km) bajo condiciones climáticas extremas (55°C), los hombres dominaron en las competencias realizadas en la década de los años 80 y 90, pero que en los años 2002 y 2003 las mujeres superaron al hombre más rápido por 4.5 y 0.5 horas, respectivamente; además, que desde el 2002, tres mujeres llegaron en los primeros cinco lugares, independientemente de que el número de participantes masculinos fue mayor. Por otra parte, señalan que, a pesar de esas conquistas, no puede olvidarse que la naturaleza del cuerpo femenino y sus diferencias con los cuerpos masculinos en estructura y funcionamiento, confieren a éstos ventajas en términos de resistencia física y fuerza muscular en asociación con la eficiencia en capacidades como, el consumo máximo de oxígeno, que tiene un papel importante en las pruebas que se relacionan con fuerza y resistencia [Benke *et al.* 2005: 410; Holden 2004: 639-640].

Otras disciplinas deportivas que se caracterizan por su amplia visibilidad a través de la historia de las olimpiadas, son la natación y la gimnasia, junto con las competencias de pista y campo, por lo que no es casual que sean los participantes en esas disciplinas deportivas, los más estudiados. Para la competición realizada en Londres en 1948, se obtuvieron datos antropométricos de composición corporal y variables fisiológicas. A estos estudios les siguieron

otros similares en los juegos olímpicos de 1960 en Roma, que centraron la investigación en los atletas que participaban en pista y campo, además de los nadadores, levantadores de pesas y luchadores británicos.

La brecha entre países en los grados de competencia radica en alguna medida en que los países más desarrollados y con cultura deportiva, destinan inmensos recursos para financiar a los atletas y apoyar su preparación, baste con observar que son esos países, los que han enviado los contingentes más numerosos a los distintos eventos deportivos, 48% de los encuentros de los juegos olímpicos de verano han tenido lugar en países europeos, a lo largo de la historia; sólo 17% en América del Norte, 10% en Asia y prácticamente 7% en Oceanía.

Entre los estudios que parten de la perspectiva de la antropología biológica, cabe destacar el publicado por Tanner [1964] considerado uno de los primeros estudios sistemáticos de los atletas de pista y campo, quienes compitieron en los juegos Olímpicos de 1960 en Roma, para ese propósito se realizaron mediciones, se tomaron fotografías estandarizadas y radiografías. El impacto esperado de sus hallazgos es descrito por Tanner cuando expresa en el prólogo de su obra que... “estoy escribiendo para mis colegas del año 2000”. El autor apunta la importancia de estudiar a los atletas durante la realización de los juegos y no en el laboratorio, a pesar de las dificultades que eso conlleva para realizar las mediciones. Los temas recurrentes en la preparación de los deportistas son sobre las actuaciones de los participantes y su rendimiento, han ido en aumento a través del tiempo, como lo muestra el establecimiento continuo de nuevas marcas. Así, el reto es contar con las habilidades y la resistencia física que hagan posible, que los participantes alcancen la anhelada presea. Las investigaciones han descrito las características de la técnica y su influencia en el resultado final, los elementos biomecánicos y la respuesta fisiológica, ya que ésta última siempre despierta preocupación por el proceso de aclimatación a los ambientes específicos en los lugares donde se organizan los eventos deportivos. A lo anterior se sumaría la preocupación creciente por las condiciones psicológicas de los deportistas durante la preparación y realización de la propia competencia.

El tamaño y la forma corporal son fundamentales en la descripción de las habilidades deportivas, ello explica que en su gran mayoría los primeros estudios se apoyaran en la antropometría y el por qué, más tarde, la descripción del somatotipo cobraría auge entre quienes intentaban identificar los componentes morfológicos para definir el perfil de los campeones. Sin embargo, el mismo Tanner señala las limitaciones de evaluación a través del somatotipo, en tanto que éste pondera la descripción de la forma y no el tamaño. La dificultad que la descripción del somatotipo plantea es

que entre las disciplinas deportivas se reconoce que las ventajas para el mejor rendimiento pueden estar directamente relacionadas con las dimensiones y proporciones corporales, en contraste con la forma.

Los juegos olímpicos ocurridos en 1968 en México, merecen mención especial ya que, para llevar a cabo el estudio de los participantes, se conformó un amplio equipo de investigadores. El protocolo de investigación incluyó, además de las variables morfológicas y fisiológicas, información genética y familiar de los deportistas [De Garay *et al.* 1974]. Es importante anotar que se incrementó la participación femenina, además de que se registró un descenso en la edad de los participantes, al igual que para la Olimpiada de Montreal, la presencia creciente de atletas cada vez más jóvenes caracteriza las competencias que le siguieron hacia la segunda mitad de los siglos xx y xxi [Malina 1979].

Los atletas adultos fueron progresivamente sobrepasados por los adultos jóvenes y los adolescentes; este cambio en el perfil de los participantes hace que, a la búsqueda de los factores que definen su desempeño, se agregue la preocupación por las condiciones de madurez no sólo biológica, también psicológica de los participantes y la necesidad de vigilar más estrechamente los programas de entrenamiento y las demandas de especialización, impuestas a esos jóvenes para acceder a las competencias internacionales. Esta condición cambiaría el papel del deporte entre los jóvenes, pues el entrenamiento deportivo en preparación para el alto rendimiento tomó el lugar más importante entre las actividades, que definen su vida, ya que ellos no viven el deporte, sino para el deporte.

EL TIEMPO DE ENTRENAMIENTO Y LA BÚSQUEDA DE TALENTOS

La identificación temprana de los talentos es tema de controversia, para algunos parecería destinada a fracasar [Button y Abbot 2007: 85] puesto que los niveles considerados como de excelencia no se alcanzarían sino hasta 10 años después de que los individuos se hubieran iniciado en la práctica del deporte; esto, para Ericsson [2007: 14] ocurriría mucho después de que los deportistas han llegado a la etapa de madurez física (alrededor de los 18 años). Sin embargo, habría que identificar otros componentes conductuales, como el compromiso con los entrenamientos, el grado de conciencia en el desarrollo de habilidades, el establecimiento de metas y una evaluación realista de su rendimiento además de los elementos que comparten los atletas que alcanzan los estándares internacionales [Abbott y Collins 2004: 397]. Los mecanismos que median en el desarrollo del atleta tendrán que contemplar atributos físicos, psicológicos, sociales y biomecánicos, entre muchos otros

que se requieren para que el atleta logre sobresalir, no obstante, consideran que la sola identificación del potencial sería prácticamente infructuoso sin un ambiente estimulante en el cual los atributos innatos y las habilidades aprendidas puedan alcanzar su máxima expresión.

Así que una tarea fundamental de acuerdo con Button y Abbot [2007: 85] es construir espacios óptimos de entrenamiento para que los atletas con talento se desarrollen. Proponen como estrategias, para el logro de estas metas, la creación de academias de élite para los deportistas jóvenes en distintos países, los autores describen para el Reino Unido al menos 56 escuelas profesionales de fútbol, muchas de ellas reclutando niños desde los 11 años de edad para participar en la práctica intensiva de actividades estructuradas, ofreciendo los mejores entrenadores, instalaciones acordes a las necesidades de especialización y a la creación de una cultura deportiva, que ofrece las condiciones para un seguimiento en largo plazo y un mejor conocimiento en el desempeño de los jóvenes participantes.

Uno de los deportes más populares en México es sin duda el fútbol, un vistazo rápido a la oferta de escuelas que promueven la preparación de los niños y jóvenes, a cargo de los clubes deportivos de mayor antigüedad en el país, pone de manifiesto un aumento progresivo de las mismas, a partir de la última década del siglo pasado. Los datos presentados por Pino [2011] refieren que Pachuca inició con escuelas en 13 municipios del estado de Hidalgo en 1996, incrementando a 35 escuelas, con un número estimado de 68 000 alumnos inscritos. Por su parte, la escuela del Club Pumas tiene escuelas en Quintana Roo, Querétaro, Estado de México y Distrito Federal; en éstas ingresan los niños desde los tres años. El club Chivas ha impulsado 60 escuelas en distintos lugares del país. La presencia de los clubes de otros países como Chile y España también ha influido en la creciente participación de los niños y jóvenes en este deporte.

Frente a la construcción de escuelas de formación deportiva, surge la preocupación por la disposición de los niños para manejar las demandas físicas y mentales del entrenamiento, ya que esta situación se vincula con el abandono temprano del deporte [Button y Abbot 2007]. Se ha sugerido que el deporte de élite debe iniciarse desde edades muy tempranas y nos lleva a preguntar: ¿a qué edad, en qué etapa de desarrollo?

Un campeón olímpico tiene detrás de sí miles de horas de entrenamiento acumuladas antes de lograr la perfección de sus movimientos [Peña y Cárdenas 1998: 77]. La preparación se inicia desde la infancia e incluye un complejo proceso de enseñanza-aprendizaje que conduce al deportista a la adquisición de los conocimientos técnicos y tácticos convenientes para su edad y acordes a su grado de madurez, incorporando las experiencias

motrices más apropiadas para su desempeño, la prolongación de las habilidades y su repertorio motor le llevan a mejorar el aprendizaje de nuevos movimientos a medida que avanza el entrenamiento.

Los atletas de élite son sometidos desde edades tempranas a grandes demandas físicas, psicológicas y sociales que a veces sobrepasan los alcances de su etapa de desarrollo, además de limitar el número de horas para socializar con los chicos de su edad en el ámbito no deportivo. Las condiciones desfavorables también se expresan al acortarse su vida deportiva, al experimentar la declinación progresiva de su rendimiento y enfrentarse con el hecho de que quienes vienen detrás de ellos, les van dejando de lado, cuando los primeros ya están llegando a los límites de sus capacidades. En este contexto merecen particular atención las presiones de los padres, los entrenadores o bien la necesidad de responder a expectativas de las instituciones en las que participan, tal es el caso de los equipos representativos, ya sean institucionales o nacionales, lo que determina tanto el carácter de la práctica (organización, apoyos, cargas de entrenamiento y tiempo de dedicación), como el establecimiento de las metas y recompensas.

En ese sentido, conviene hacer una distinción en cuanto al tipo de participantes y el carácter de su práctica, distinguiendo el deporte escolar de aquel quien es dirigido y promovido por organizaciones o federaciones, o de aquellos deportistas que han pasado por un proceso de selección muy riguroso para ingresar a un grupo de élite o de nivel profesional, ya que cada uno de ellos conlleva formas de organización, entrenamiento, motivaciones e historias de vida distintas.

LA DURACIÓN DE LA VIDA DEPORTIVA

El tiempo que transcurre durante el momento cuando los jóvenes inician su participación regular en el deporte, hasta que alcanzan la cima de su desempeño y la inevitable despedida de los escenarios de competencia, es muy variable y está relacionado con las exigencias específicas de cada deporte, así como la historia personal de logros y fracasos, riesgos, lesiones y motivaciones. Los nadadores de élite empiezan sus entrenamientos de alto rendimiento antes que en cualquier otro deporte. En las edades de 11 ó 12 años ya están invirtiendo hasta 27 horas a la semana en la piscina [Lecot 2008]. Nadadores británicos a escala olímpico refieren que a los 14 años los entrenamientos comprendían hasta de 64 km/semana, además del tiempo dedicado al gimnasio. La preocupación con relación a estos programas de entrenamiento radica en que una vez que las demandas sobrepasan los límites manejables, se pierde la diversión, ocurre desgaste mental y aumenta

el riesgo de sufrir lesiones, en conjunto, esas experiencias parecen influir en la decisión de los jóvenes de abandonar el deporte.

La incidencia de lesiones por exceso de actividad entre los atletas jóvenes es importante, alrededor de 50% de ellas corresponden a esa sobrecarga. El riesgo de lesiones en los atletas jóvenes se ha descrito en proporción con la naturaleza de los procesos de crecimiento y maduración, que son tarea fundamental de esa etapa de la ontogenia. En este sentido, el documento elaborado por Brenner [2007: 1243] llama la atención sobre la condición de madurez incompleta del esqueleto, partiendo de ejemplos como el del joven beisbolista que no ha completado el aprendizaje de la mecánica apropiada para un lanzamiento adecuado, ya que se concentra sólo en el brazo, pasando por alto los otros segmentos que constituyen la cadena de acciones que resultarían en un movimiento eficiente. Cuando una joven gimnasta lleva a cabo movimientos repetitivos que implican hiperextensión, estaría en riesgo de presentar fracturas por estrés en la columna. Los nadadores jóvenes pueden pasar por alto los signos de tendinitis que influyen en la fatiga y las ejecuciones deficientes. El conocimiento de los riesgos, así como los límites individuales tienen un gran valor para el mantenimiento de la integridad física y mental de los jóvenes deportistas, que justifica la necesidad de identificar cuándo se exceden las capacidades reales, evitando así el síndrome de sobre entrenamiento, que es definido por Brenner como la serie de cambios psicológicos, fisiológicos y hormonales que dan por resultado una reducción en su capacidad de actuación. Algunas manifestaciones adicionales en esa condición incluyen dolor crónico muscular y de articulaciones, cambios de personalidad, elevación de la frecuencia cardiaca y una reducción en sus niveles de actuación. La ventaja de reconocer estos síntomas es que impulsa la búsqueda de alternativas oportunas y viables para contrarrestar los efectos adversos en el desempeño de los deportistas jóvenes.

En este sentido el estudio de Moesch *et al.* [2011] analiza la controversia de la edad de iniciación y especialización para el alto rendimiento. Al respecto concluyen que la participación en otros deportes como una forma de promover la diversificación en la etapa de la adolescencia no predice los resultados, aunque concluyen que, los deportes cuyos resultados que se miden en términos de cuantitativos los factores que determinan la organización de la práctica y el entrenamiento parecen tener un peso importante en el éxito deportivo.

EL INTERÉS POR EL DEPORTE COMO LA EXPRESIÓN MÁS ELABORADA DE LAS HABILIDADES HUMANAS

Autores como Roberts [1986] han señalado que el número de variables involucradas en la capacidad atlética es casi infinito, lo que hace difícil medir su contribución genética; los estudios sobre la heredabilidad realizados por Bouchard señalan que ésta tiende a ser de moderada a baja en características como el máximo poder aeróbico y la capacidad aeróbica, entre otros determinantes. Además de factores como la edad, el nivel de preentrenamiento y el sexo influyen en la capacidad de respuesta al entrenamiento (*entrenabilidad*). El trabajo de Bouchard *et al.* [1990 y 2006] refiere que existen individuos con alta y baja respuesta al entrenamiento aeróbico, algunos responden desde etapas tempranas y otros requieren de lapsos más prolongados de preparación, debido a que la investigación está en marcha, aún no se tiene un marcador genético para predecir la sensibilidad individual al entrenamiento. Se ha estimado que sólo entre 5 y 10% de la población tendrían una respuesta elevada, lo que señala la dificultad para lograr identificar a esos individuos.

CAPACIDADES NATURALES O CONSTRUIDAS

Las demandas competitivas y el uso de sustancia que amplían las capacidades y mejoran considerablemente la actuación deportiva, no sólo en el alto rendimiento, sino en otros niveles de competencia y especialización, esto nos lleva a cuestionarnos ¿hasta dónde podríamos extender la plasticidad adaptativa?

Un ejemplo de las experiencias recientes en torno a la búsqueda continua de mejorar las habilidades deportivas y alcanzar nuevas y más altas metas, es la preocupación por el uso de sustancias no permitidas entre los competidores, como manifiesta la siguiente referencia en un sitio de información del Comité Olímpico Mexicano:

Durante los Juegos Centroamericanos y del Caribe Mayagüez 2010, se realizaron más de 600 exámenes antidoping y a México le correspondió presentarse a más de 100. De cada seis pruebas, en una intervenía un atleta mexicano, al final, cinco atletas mexicanos tuvieron resultados analíticos adversos en las disciplinas de levantamiento de pesas, pentatlón, atletismo, nado sincronizado y basquetbol [COM 2010].

La literatura sobre los efectos de las sustancias y los complementos dietéticos es tan extensa como las redes comerciales, que se han construido en torno a las prácticas del deporte en todos sus niveles de ejecución. Cabe preguntarse ¿por cuánto tiempo más podemos seguir manejando un cuerpo deportivo que hemos inventando en menos de un siglo y que además pueda seguir habitando el cuerpo conquistado a través de un largo proceso evolutivo?

¿POR QUÉ ESTUDIAR EL DEPORTE DESDE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA?

El deporte, bajo sus diversas formas de expresión, ha estado presente a lo largo de la historia de todas las sociedades y forma parte de su transformación social y cultural, en cada grupo humano es posible trazar un eje para analizar su transición del nivel de juego como fuente de recreación, pasando por el ritual religioso o expresión de poder, que pone a prueba las habilidades y capacidad de responder a los retos que representan las condiciones de la práctica o enfrentar al otro/otros.

La actividad deportiva induce un comportamiento corporal específico: competición, rendimiento, jerarquía, condicionamiento psicoafectivo, además de control y dominación. De tal manera que el deporte es una expresión de un complejo de factores que demandan del individuo una serie de respuestas físicas, motoras, fisiológicas, emocionales, sociales e intelectuales [Bailey y Martín 1990; Figueiredo *et al.* 2009]. Las relaciones entre la biología y la práctica de las actividades deportivas son representadas por Rowland [2011] desde una visión de múltiples significados del tiempo. El autor llama la atención sobre las diferencias de edad en la adquisición de las habilidades y capacidades para el movimiento y ejecución deportiva, como resultado de los procesos de maduración y la función del cerebro en la regulación de las capacidades humanas y los límites que el propio organismo establece, la discusión de los límites es un campo de estudio de gran complejidad por la manera en la que se practican los deportes, los entornos y los equipos y recursos que extienden la duración e intensidad de la vida deportiva.

El interés de la antropología física por entender cómo funciona el cuerpo humano y cuáles son sus alcances cuando exigimos de éste el máximo esfuerzo, es el centro de interés en los estudios enfocados a encontrar los elementos que permiten identificar al atleta exitoso, tamaño, proporciones corporales, las relaciones músculo, hueso, adiposidad. Estos rasgos morfológicos han sido uno de los principales temas en la literatura que describe a los deportistas de alto rendimiento [Peña y Cárdenas 1992; Del Olmo 1990; Malina *et al.* 2000; Peña y Malina, 2010; Peña *et al.* 2002; Betancourt *et al.* 2011].

Los atletas que buscan el mayor rendimiento entrenan de manera intensa y compiten agresivamente, pues aspiran a las recompensas externas: medallas, premios en económico, fama; en tanto que los atletas que buscan las recompensas intrínsecas son estimulados por condiciones de encuentro con la diversión o estar en mejor condición física [Woods 2011: 30]; para ellos el deporte es recreación, además de mejorar su calidad de vida, es una forma de alivio para escapar de la responsabilidad del trabajo, pero entre muchas otras ventajas, es una oportunidad para socializar, departir con amigos y familiares.

LOS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS Y MOTIVACIONES DEL DEPORTE

Es difícil pasar por alto la visión contemporánea del deporte que, como muchos otros fenómenos sociales, se globaliza la búsqueda de la excelencia, la competencia el alto rendimiento, la pérdida de la espontaneidad y condición natural de la conducta de movimiento, producto de la comercialización de la multitud de actividades: la caminata, la carrera ciclista, el fútbol informal, una carrera para promover la adquisición de hábitos saludables, o bien, en franca asociación, a conseguir fondos para causas humanitarias.

En general, los deportistas profesionales han entrenado por al menos dos décadas antes de alcanzar sus mejores resultados o recibir las mayores recompensas, aunque dependiendo del deporte y de su historia personal, quienes se han iniciado en edades tempranas, experimentan la disminución progresiva de sus habilidades a mediados de los 20 y principios de los 30 años, situación que los orilla a retirarse de la escena competitiva relativamente temprano, el caso de Nadia Comaneci, gimnasta rumana, quien empezó a los 6 años, se caracterizó por su nivel competitivo y decisión de mantenerse en la competencia, sin importar que no estuviera del todo recuperada de lesiones, se ha señalado que su retiró de la gimnasia fue a los 22 años [Lecot 2008].

En el otro extremo de la vida deportiva se ubican los veteranos, cuya visibilidad ha ido en aumento, un fenómeno contrastante respecto de los jóvenes competidores; son quienes se inician o retoman la práctica deportiva, alrededor de la tercera década o más tarde y pueden llegar a los 90 años o más.

Un colectivo que requiere de atención es el de los deportistas concentrados en el ámbito de la recreación, quienes practican un deporte sólo por diversión, en la medida que representa un espacio para la socialización, para estar en buena forma y sentirse bien, sin necesidad de competir con

otros o ponerse a prueba en busca de la recompensa. Esta forma de participación podría pensarse de manera más libre y de menor demanda en todos los niveles, física, fisiológica, aún psicológica. En este sentido, las condiciones del entorno de las comunidades donde habitan hombres y mujeres, de cualquier edad o constitución física, así como los espacios para la actividad, las instalaciones deportivas, el equipamiento, las condiciones sociales y la existencia de una cultura sobre el valor del deporte en la vida cotidiana, son elementos centrales en la comprensión de los motivos y el significado, que tiene el deporte para los practicantes de cualquier grado.

La imagen del atleta olímpico como poseedor del máximo grado de las habilidades humanas, de cuerpos hasta cierto punto ideales, ha dejado de ser el estereotipo de las noticias sobre las hazañas deportivas, en la medida que los deportistas paralímpicos llenan las pantallas y las páginas de los diarios. Aún cuando estos deportistas tuvieron que esperar más de cuatro décadas para que en México los esfuerzos de particulares y finalmente algunas instituciones reivindicaran su derecho a ser parte de un colectivo, que se destaca por un conjunto de habilidades, que con mucho superan a quienes no tienen limitantes físicas o funcionales, o a los individuos sedentarios, sin importar su edad; al respecto, las estimaciones de Rehabilitación Internacional en 1981, indicaban que en los países menos desarrollados, alrededor del 10% de las personas, tenían algún tipo de discapacidad.¹ Situación que nos lleva a pensar en un número importante de participantes en las disciplinas deportivas que se organizan en el ámbito de las competencias paralímpicas.

Este fenómeno de la participación progresiva de las personas con alguna discapacidad es relativamente reciente en las sociedades contemporáneas, particularmente en México, pero pone de manifiesto la importancia del deporte como una de las expresiones de las habilidades humanas, que están en constante transformación y distingue a quienes hacen esfuerzos enormes por reivindicar su participación en una actividad sociocultural como es el deporte.

Los atletas de élite a edades tempranas son sometidos a grandes demandas físicas, psicológicas y sociales que sobrepasan los alcances de su etapa de desarrollo y los alejan de otras actividades, que son características de los jóvenes de su edad, dando lugar a condiciones poco favorables, cuando retomen su vida fuera del ámbito deportivo, a esa situación se suma de quienes vienen detrás de ellos, les van dejando de lado cuando los primeros están llegando a los límites de sus capacidades. Las presiones de los

¹ Véase <http://deporte.org.mx/deporteadaptado/paginas/deporte_adaptado.asp>. Consultado el 5 mayo de 2013.

padres, los entrenadores o bien la necesidad de responder a las expectativas de las instituciones en las cuales participan, determinan el carácter de la práctica, tanto como sus metas y recompensas. La naturaleza de sus experiencias en el deporte y la relación con los compañeros y entrenadores influyen en su permanencia o abandono del deporte [Pankhrust y Collins 2013].

LOS MODELOS A SEGUIR PADRES, FAMILIARES, ESTRELLAS DEL DEPORTE

En las descripciones de los deportistas respecto de quién influyó en la elección de un deporte en particular, sin duda, los primeros modelos a seguir son los padres, hermanos, entre otros familiares cercanos, quienes al atraer a los niños y a los jóvenes, ya como espectadores, o bien, enseñándole como practicar la actividad, promueven su curiosidad y refuerzan el interés que irá en aumento en la medida que los jóvenes sientan que poseen las habilidades requeridas para alcanzar los niveles de rendimiento, que les lleven a destacar en una disciplina particular.

Es igualmente importante saber lo que se necesita, desde un enfoque morfológico y funcional; demostrar sus destrezas y la capacidad para enfrentar los retos, vencer al oponente/oponentes o bien a sí mismos, logrando nuevas marcas y mejores resultados, exigiéndose cada vez más o fijarse como meta alcanzar a su modelo a seguir, cuando se trata de una estrella del deporte.

LA RAZON DE SER Y HACER, LA MOTIVACIÓN

Además de las influencias que impulsan su interés, la motivación y la competitividad son temas de importancia en el conocimiento y preparación de los atletas. La motivación por el logro y la competitividad han sido referidos por Weinberg y Gould [1996: 82-83] como la ruta psicológica que conduce al resultado final o a la excelencia de los participantes en las competencias deportivas.

Como parte de las conductas, ideas y emociones que definen esa ruta, los autores incluyen: a) la elección de la actividad, en tanto que se buscan adversarios de igual o menor capacidad para ponerse a prueba y enfrentarse a ellos, esto último podría interpretarse como una estrategia de autoprotección, para no exponerse al fracaso; b) el esfuerzo para perseguir los objetivos, que estaría en función de la frecuencia de las sesiones de entrenamiento; c) la intensidad del esfuerzo en la búsqueda de objetivos, nos lleva a observar la constancia en el esfuerzo que se pone en el entrenamiento; d) persistencia,

describe un elemento digno de destacarse al hacer referencia a la manera en cómo se procesan experiencias como los errores o los resultados adversos, si éstos provocan un mayor esfuerzo o se enfrentan sin preocupación. Es preciso apuntar que la competitividad implica la realización de la actividad que es evaluada socialmente, que trasciende el espacio de la experiencia estrictamente individual, por lo que su análisis, desde la perspectiva antropológica, puede enriquecerse de manera considerable. El papel de los padres, como modelos a seguir, se analiza en un estudio sobre participación deportiva de niños y adolescentes de la ciudad de México [Siegel *et al.* 2011: 690-691], los resultados enfatizan las diferencias entre sexos y grupos de edad, la percepción de los niños sobre la actividad física/deportiva de la madre fue un predictor significativo entre las chicas al inicio y fase media de la adolescencia. Cuando los niños percibieron al padre como más activo, la correlación con la inactividad fue negativa, lo que sugiere una mayor probabilidad de que los niños imiten a los padres y por lo tanto dediquen menos tiempo a actividades sedentarias. El contexto social y económico; las condiciones del entorno familiar, escolar y vecinal, influyen en las oportunidades que disponen los niños y jóvenes para lograr interesarse en practicar algún deporte.

LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL DEPORTE EN MÉXICO

En el campo de la medicina del deporte los programas de especialización han formado estudiosos en instituciones como el Instituto Politécnico Nacional, donde se creó la Especialidad en Medicina del Deporte en 1973; la UNAM con la creación del posgrado en Medicina del Deporte y Actividad Física en 1988 [UADY 2013; Hernández 1995] y la especialidad de Medicina del Deporte en la Universidad de Yucatán, que inició en 1973, ha tenido momentos de auge y de menor actividad, que han existido de manera paralela a otros centros. Además de la atención a los deportistas en los institutos del deporte Instituto Estatal de cultura Física y Deporte (INDE), Comisión Nacional de Cultura Física y deporte (CONADE), Centro deportivo Olímpico Mexicano (CDOM) así como en diversos centros en otros estados de la República Mexicana, donde las evaluaciones de los deportistas siguen teniendo un componente inicialmente morfológico y funcional. A esos estudios se agregan las evaluaciones nutricionales y se han incorporado otros apoyos como la psicología del deporte, para atender de manera más integral las necesidades que se derivan de los perfiles de excelencia [CESOP 2013].

La antropología desde sus distintas ramas se ha ocupado del estudio de la historia del deporte a través de las obras artísticas, códices, pinturas y diversos documentos, que han mostrado en cada época, el papel social del

deporte en cada sociedad, basta detenerse a analizar los grabados en los relieves o las reproducciones de los códigos con las representaciones de prácticas como el juego de pelota, cuya tradición se ha extendido hasta nuestros días con otras variantes y motivaciones. Así como los hallazgos arqueológicos de las figurillas, que dan cuenta de la existencia de las actividades deportivas como fenómeno social y/o religioso.

Los primeros estudios en antropología, con un énfasis en los componentes morfológico y funcional se basaban en las mediciones de tamaño y proporciones corporales, para determinar los perfiles biométricos y biotipológicos, antecedente de estas evaluaciones son los estudios de Javier Romero en la selección de los aspirantes y entre los estudiantes del colegio militar, ya que a estos jóvenes, al igual que a los deportistas de alto nivel competitivo, se les pedía tener fuerza, resistencia y capacidad de enfrentar las demandas físicas de la preparación militar. No es casual que muchas de las pruebas empleadas para medir habilidades y capacidades físicas hayan tenido sus orígenes en el contexto de la preparación casi militar de las clases de educación física y posteriormente de los contingentes militares en formación.

La determinación del somatotipo, como unidad de análisis de la estructura humana y sus relaciones con el desempeño de los individuos en diversos campos de la actividad humana, ha estado presente por muchas décadas, por ello la literatura al respecto es más amplia, que la correspondiente a las pruebas físicas, y menos al componente psicológico en la práctica de las actividades deportivas.

Además de las temáticas ya señaladas, la práctica de los llamados deportes extremos, hace necesario replantearnos los límites de las capacidades humanas, tanto como la generación de infraestructura, equipos y atuendos apropiados para la práctica del deporte profesional, constituyen al vasto campo de investigación de los componentes sociales y culturales, que modulan las conductas deportivas.

REFERENCIAS

Abbott, Angela y Dave Collins

- 2004 Eliminating the dichotomy between theory and practice in talent identification and development: considering the role of psychology. *Journal of Sports Sciences*, 22: 395-408.

Bailey, D. A y A. D Martin

1990 The growing child and sport: Physiological considerations, en *Children in Sport*, F.L. Smoll, R.A. Margill y M.J. Ash (eds.). Champaign Illinois Human Kinetics Books.

Benke, R., R. M. Leithauser y M. Doppelmayer

2005 Women will do it in the long run. *British Journal of Sports Medicine*, 39: 410.

Betancourt, Hamlet, Oscar Salinas y Julieta Aréchiga

2011 Composición de masas corporales de bailarinas de *ballet* y atletas de élite de deportes estéticos de Cuba. *Revista Brasileña de Cineantropometria Desempenho Humano*, 13 (5): 335-340.

Bouchard, Claude, Roy J. Shepard, T Stephens et al. (eds.)

1990 *Exercise, fitness and health*. Champaign Illinois Human Kinetics Books.

Bouchard, Claude, Robert M. Malina y Louis Pérusse

2006 *Genetics of fitness and physical performance*. Champaign Illinois Human Kinetics Books.

Brenner, Joel

2007 Overuse injuries, overtraining, and burnout in child and adolescent athletes. *American Academy of Pediatrics*, 119 (6): 1242-1245.

Button, Chris y Angela Abbot

2007 Nature-Nurture and sport performance. *International Journal of Sports Psychology*, vol. 30: 83-88.

Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (CESOP)

2013 Antecedentes. *Juventud y Deporte*, (actualización: 23 de marzo de 2006). <www.diputados.gob.mx/cesop/>. Consultado el 19 de mayo de 2013.

Comité Olímpico Mexicano (COM)

2010 Campaña por la Excelencia y Juego Limpio. <<http://www.com.org.mx/campana-por-la-excelencia-y-juego-limpio.html>>. Consultado en abril de 2013.

De Garay, Alfonso, L Levin y L. Carter

1974 *Genetic and anthropological Studies of olympic athletes*. Academic Press. New York

Del Olmo, José Luis

1990 *Los deportistas de alto rendimiento: Un enfoque antropológico*. Colección Científica. Serie Antropología Física, 214, INAH. México.

Ericsson, Andersk

2007 Deliberate practice and the modifiability of body and mind: toward a science of the structure and acquisition of expert and elite performance. *International Journal of Sport Psychology*, 38: 3-34.

Figueiredo, Antonio et al.

2009 Youth soccer players, 11-14 years: Maturity, size, function, skill and goal orientation. *Annals of Human Biology*, 36 (1): 60-73.

Hernández Rodríguez de León, Sofía

1995 Posgrado en medicina del deporte y actividad física, Perfiles Educativos, núm. 68, abril-junio, 1995. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación Distrito Federal, México. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13206818>>. Consultado el 15 de mayo de 2013.

Holden, Constance

2004 An everlasting gender gap? *Science*, 305 (30): 639-640.

Lecot, Alejandro

2008 *Natación*. <www.natación.com.ar>. Consultado el 19 de mayo de 2013.

Moesch, Kari, M. Elbe, L.T. Hauge et al.

2011 Late specialization: the key to success in centimeters, grams or seconds (cgs) sports. *Scandinavian Journal of Medicine and Science in Sports*, 21: e282-e290.

Malina, Robert

1979 Age at menarche, family size and birth order in athletes at the Montreal Olympic Games, 1976. *Medicine and Science in Sport Exercise*, 22: 389-433.

2006 *Growth and maturation of child and adolescent track and field athletes*. Tip. Stilgrafica srl. Roma Italia.

Malina, Robert M., M. E. Peña Reyes, J.C. Eisenman et al.

2000 Height, mass and skeletal maturity of elite Portuguese soccer players 11-16 years. *Journal of Sport Sciences*, 18: 685-693.

Newsholme, E. A.

1996 Breaking olympic records. *British Medical Journal*, 313 (3): 246.

Olympic Museum

2011 The Modern Olympic Games. <https://stillmed.olympic.org/Documents/Olympic_Museum/Education/School%20Ressources/3/Set_documentaire_ENG_2011.pdf>. Consultado el 10 de diciembre de 2016.

Pankhurst, Anne y Dave Collins

2013 Talent identification and development: The need for coherence between Research, system, and process. *Quest*, 65: 83-97.

Peña Reyes, Ma. Eugenia y Cárdenas Barahona, Eyra

1992 Perfil morfológico en deportistas con distinto nivel de entrenamiento, en *Antropología Física, Anuario 1991*, Ma. Teresa Jaén, Fernández Torres, José Luis y Pompa et al. (eds.). INAH. México: 9-29.

1998 Comentarios acerca del programa nacional para el desarrollo del deporte, en *Tiempo población y sociedad. Homenaje al maestro Arturo Romano Pacheco*,

M. T Jaén Esquivel; S López Alonso, L. Márquez Morfín *et al.* (eds.). INAH. México: 71-80.

Peña Reyes M. Eugenia, Robert Malina, J.C. Eisenman *et al.*

2002 Growth, maturation and performance of young football (soccer players) en *Human Growth from conception to maturity*, Giulio Gilli (ed.). Smith Gordon: 309-314.

Peña Reyes, Ma. Eugenia y Robert M. Malina

2010 Growth and maturity profile of youth swimmers in México, en *Youth Sports, vol. 2: growth, maturation and talent*. Coelho e Silva M. J., António J Figueiredo, Marije Elferink-Gemser *et al.* Chapter 19. Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press: 56-64.

Pino, Angeles

2011 Formadores de talentos: escuelas destacadas de futbol en México. *El Universal De10.mx*, 10 de enero de 2011. <<http://de10.com.mx/10386.html>>. Consultado el 20 de abril de 2013.

Roberts, Derek F

1986 Genetic determinants of sports performance, en *Sport and Human Genetics, The Olympic Scientific Congress Proceedings*, Malina Robert y Claude Bouchard (eds.). Human Kinetics Books, Champaign Illinois.

Rowland, Thomas W.

2011 *The athlete's clock. How biology and time affect sport performance*. Human Kinetics Books, Champaign Illinois.

Siegel, Shannon, Robert Malina, Ma. Eugenia Peña *et al.*

2011 Correlates of physical activity and inactivity in urban Mexican Youth. *American Journal of Human Biology*, 23 (5): 686-692.

Tanner, J.M.

1964 *The physique of the Olympic Athlete. A study of 137 track and field athletes at the XVII Olympic games Rome 1960, and a comparison with weight-lifters and wrestlers*. George Allen and Unwin. Ltd. London.

Universidad Autónoma de Yucatán (UADY)

2013 Especialidad medicina del deporte Yucatán. <<http://www.medicina.uady.mx/principal/m02mdep.php>>. Consultado el 2 mayo abril de 2013

Weinberg, Robert y Daniel Gould

1996 *Fundamentos de la psicología del deporte y el ejercicio físico*. Editorial Ariel. Barcelona, España.

Woods, Ronald B.

2011 *Social issues in sport*. Human Kinetics. Champaign Illinois.

Los comienzos de la Etnología en México y el Museo Nacional

Blanca María Cárdenas Carrión*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En el presente artículo se abordan las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX en México en relación con los comienzos de la Etnología como disciplina científico-social reconocida. En una retrospectiva, se destaca el papel del Museo Nacional, inaugurado en 1825, como una institución pública fundamental en la construcción de la identidad nacional y como el lugar donde confluyeron las dos condiciones que habilitaron a la etnología en México: el contexto político de la época concentrado en el llamado “problema del indio vivo” y en los programas de incorporación; la importancia del resguardo de los testimonios materiales y las tradiciones de los grupos étnicos de México.*

PALABRAS CLAVE: *etnología, etnografía, Museo Nacional, incorporación, colección.*

The beginnings of ethnology in Mexico and the National Museum

ABSTRACT: *This article covers the final decades of the 19th Century and those of the early 20th Century in Mexico, regarding the beginnings of Ethnology as a recognized social science. In a retrospective, the role of the National Museum, founded in 1825, is emphasized as a fundamental public institution in the construction of the national identity, as well as being the meeting point where the two conditions enabling the growth of Ethnology in Mexico converged: the political context of the time, which was focused on the so-called “problem of the living Indian,” along with the incorporation programs, plus the importance of safeguarding the material evidence and traditions of the ethnic groups of Mexico.*

KEYWORDS: *Ethnology, ethnography, National Museum, incorporation, collection.*

* etno23@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

En la historia de las disciplinas científicas es siempre arriesgado entablar una discusión sobre su origen o nacimiento en un momento determinado, pues numerosos autores han destacado la importancia y validez del estudio de los precursores y genealogías entre los diferentes campos de conocimiento [Palerm 2006]. En el caso específico de la etnología, sabemos que las palabras de Herodoto o Fray Bernardino de Sahagún son hoy un material irremplazable y por muchos descrito como auténticamente antropológico, al igual que la información sobre diversas culturas aportada por viajeros como Théodore de Bry entre 1690 y 1703, el barón de Lahontan en 1763 y Prévost en 1764 [Laburthe-Tolra *et al.* 1998: 21]. Sin embargo, para los fines del presente texto, se considerarán las últimas décadas del siglo XIX como el contexto histórico que vio nacer a la disciplina etnológica a escala mundial, sobre todo a partir de las expediciones al Estrecho de Torres entre 1898 y 1899 y el nombramiento de Edward Burnett Tylor como profesor de antropología en la Universidad de Oxford en 1896.

Todas las disciplinas científicas y humanísticas tienen trayectorias ampliamente relacionadas con el ambiente económico, ideológico y político que les rodea. La Etnología como ciencia social no es la excepción y tiene un origen y un desarrollo estrechamente vinculados con la empresa colonialista decimonónica europea y con los esquemas positivistas de la ciencia aplicados a la investigación y conservación de las diversas expresiones culturales. Aunque la Etnología es una disciplina “líquida”¹ que toma la forma y función de su continente histórico y sociocultural, las condiciones de su profesionalización a gran escala no son por completo disímbolas. En México, como en muchos otros países latinoamericanos, la etnología no tuvo que mirar lejos para encontrar a su objeto de estudio, pero sus complejos procesos de definición siguieron un camino parecido en su estructura al que fue marcado por la misma disciplina en Europa.

Asentado lo anterior, en este artículo nos acercaremos a los comienzos de la etnología en México durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX con el objetivo general de hacer evidente la influencia de dos condiciones que favorecieron la formalización y reconocimiento de esta disciplina: 1) el contexto político de la época en favor de la incorporación de

¹ La metáfora de la “fluidez” o “liquidez” es original de Zygmunt Bauman. (Véase *Modernidad líquida*. FCE. Argentina. 2003.)

la población indígena y de los discursos sobre homogeneización poblacional; y 2) la labor científica de recuperación y resguardo de los testimonios materiales y de las tradiciones de los grupos étnicos de México. En una retrospectiva, pondremos de relieve el papel del Museo Nacional, inaugurado en 1825 y hoy conocido como Museo Nacional de Antropología (MNA-INAH), como una institución pública fundamental en la construcción de la identidad nacional y como el lugar donde confluyeron las dos condiciones que posibilitaron el surgimiento de la etnología como una ciencia social reconocida. Hablar de los comienzos de la etnología en México inevitablemente nos lleva a hablar del Museo Nacional y su sección de etnografía como los espacios donde se reunieron los anhelos por lograr el progreso del país con la preocupación por conservar y exhibir manifestaciones culturales específicas que, tarde o temprano, estarían en riesgo de desaparecer.

LA ETNOLOGÍA EN EUROPA Y SUS CONDICIONES HABILITANTES

La Etnología es el estudio de los seres humanos en su variedad de manifestaciones culturales contemporáneas; en la actualidad, es una disciplina científica abocada al estudio de prácticas culturales tan diversas como el mismo ser humano, incluyendo rituales antiguos, sistemas de creencias tradicionales y expresiones urbanas. No obstante, en el comienzo, la etnología centró su atención en el "Otro", entendido en el siglo XIX, como el conjunto de culturas "ágrafas", "exóticas", "primitivas", "salvajes" o simplemente no europeas.

Aunque el origen de la disciplina etnológica puede encontrarse en la antigüedad y entre cientos de exploradores y viajeros en la historia, su profesionalización y sistematización como ciencia social encontraron el contexto ideal para su despliegue en el siglo XIX a partir de dos condiciones habilitantes: la empresa colonialista europea y los esquemas positivistas de la ciencia aplicados a la investigación y al resguardo de objetos relacionados con grupos humanos "exóticos". De acuerdo con la antropóloga Barbara Kirshenblatt-Gimblett [2004], la primera condición habilitante de la etnología fue su participación en la empresa colonialista con aportaciones intelectuales para la conquista, dominación y "civilización" de los grupos "primitivos"; en suma, su desaparición.

Desde el siglo XVIII los imperios europeos habían reconocido la importancia y utilidad de estudiar a los grupos humanos que habitaban en territorios lejanos y/o de gran riqueza natural. Por ejemplo, en Rusia, el Imperio encargó a los investigadores de la Academia Imperial de las Ciencias realizar viajes de exploración con el fin de conocer la geografía, historia, lenguas y

manifestaciones culturales de la región [Vermeulen 1995: 43-44]. Por su parte, en el Reino Unido, Sir Joseph Banks, presidente de la Royal Society y amigo del rey Jorge III, comprendió tempranamente la importancia de las descripciones plasmadas en los diarios de viaje de los exploradores en África, Asia y Australia para el control del Imperio Británico y su expansión territorial. A partir de la información de corte etnográfico, Banks promovió el comercio británico, la exportación de plantas y semillas, la crianza de ovejas y el cultivo de vides en Australia, así como el traslado de plantas de té de China a la India Británica.

Con estos antecedentes, el contexto económico y político europeo de la segunda mitad del siglo XIX no dudó en dar cabida a una disciplina científica capaz de explicar el contacto entre distintos grupos humanos, de hacer conscientes las diferencias culturales y de reflexionar sobre un “Otro” entonces tan diferente y a la vez tan parecido a los europeos. Explicar al “Otro” se convirtió en el fundamento de la “pregunta antropológica” [Krotz 2002: 58], sustentada en estructuras binarias que dividían al mundo en nosotros/los otros, civilizado/primitivo, Europa occidental/el resto del mundo.

La empresa colonialista financiaba grandes proyectos de investigación y acogió a la Etnología como la disciplina especializada que le proporcionaría los conocimientos necesarios para dominar a las poblaciones “salvajes” alrededor del mundo y para, eventualmente, llevarlas por el camino que conduce a la civilización. Los etnólogos, al registrar las prácticas culturales de diferentes grupos y al entregar sus reportes a la administración colonialista, se convirtieron en piezas esenciales del régimen, en ejercitadores del “derecho de conquista” y practicantes de políticas como el “mandato indirecto” (*indirect rule*) en la Corona Británica [Leclercq 1982: 144].

La segunda condición habilitante de la etnología fue la investigación científica, la conservación y resguardo de las manifestaciones culturales “primitivas” que eran forzadas a la desaparición por los regímenes colonialistas. Desde el principio, la etnología fue también una disciplina académica de pretensiones apolíticas, pues aun cuando las exploraciones estuvieran financiadas por la administración colonialista, muchos etnólogos sentían una urgencia generalizada por registrar y coleccionar los más variados y “curiosos” objetos etnográficos, en gran medida valorados por su rareza y por encontrarse en una situación de agonía y fragilidad.

Durante las expediciones y el trabajo de campo, si bien los etnólogos colaboraban en la adopción de nuevas pautas civilizadas entre los grupos “primitivos”, al mismo tiempo tenían el apremio por “salvar” lo poco o mucho que quedaba de las culturas tradicionales y, por lo mismo, dedicaban

grandes esfuerzos al registro de prácticas y a la conservación de objetos “exóticos” que después serían clasificados y estudiados en sus gabinetes personales, en las colecciones en las universidades y en los museos etnográficos de reciente creación [Kirshenblatt-Gimblett 2004: 5].

En este punto, los museos etnográficos aparecen como instituciones públicas de gran importancia y como los lugares ideales para resarcir y revertir los procesos de deculturación que los mismos etnólogos habían iniciado al estudiar y generar conocimiento sobre los pueblos que serían dominados por la empresa colonialista. Los museos etnográficos permitieron una labor de rescate y salvamento de aquellas culturas “salvajes” condenadas a la extinción real o porque pronto se civilizarían. Había que meter en las vitrinas lo que en la vida real dejaría de existir; congelar en el tiempo del museo aquello que no podría frenar su transformación y próxima extinción en un ambiente de opresión y control occidental.

De este modo, la potencial desaparición de los pueblos “primitivos” fue la condición que habilitó a la etnología a poner en práctica sus procesos de investigación etnográfica y a presentar resultados en los museos etnográficos. Si bien, coleccionar, clasificar y estudiar objetos han sido siempre actividades habituales para la disciplina, en estas condiciones, se convirtieron en tareas indispensables para rescatar los vestigios culturales. La expedición científica al Estrecho de Torres entre 1898 y 1899 fue una de las más significativas en cuanto al salvamento y creación de museos etnográficos con extensas colecciones; misioneros y exploradores apilaron cientos de objetos considerados como sagrados para incendiarlos, no sin antes haber reservado algunos de ellos para los museos en Europa [*id.*].

Con estas dos condiciones habilitantes y en un proceso permanente de devaluación y revaluación de las culturas “ágrafas”, podemos ver que la etnología fue una pieza clave para la administración colonialista de los imperios europeos y, al mismo tiempo, una consistente defensora de la diversidad cultural y del salvamento y recuperación de las culturas forzadas a la extinción. En las dos condiciones habilitantes de la disciplina, la “desaparición” es la clave para el comienzo de la etnología, pero en un caso para favorecerla (colonialismo), y en el otro para evitar sus desastrosas consecuencias (coleccionismo y registro científico).

La aparición de los museos etnográficos europeos sólo es explicable en el contexto político y científico del siglo XIX. Los etnólogos encontraron en estas instituciones un espacio óptimo para el desarrollo de sus dos condiciones habilitantes. Por un lado, las colecciones etnográficas y los museos de este tipo eran un símbolo de poder y legitimidad de las misiones civilizatorias. Mientras que las “antigüedades” eran objetos reconocidos por su valor

histórico relacionado con un pueblo específico, las “curiosidades” y objetos “exóticos” eran valorados por su rareza y por ser un símbolo de supremacía de las sociedades europeas que habían contactado a pueblos remotos y que, en algunos casos, los habían dominado [Rico 2004: 49]. El coleccionismo y la investigación etnográfica eran más que un pasatiempo de curiosos e intelectuales o una práctica de acumulación afectiva; la etnología y todos sus procesos de investigación tenían, ante todo, una dimensión política, mientras que los museos etnográficos eran pensados como la evidencia más clara del éxito del colonialismo [Pazos 1998: 34].

Pero, por otro lado, los museos etnográficos eran vistos también como depositarios de los objetos “exóticos” cercanos a la extinción. Las culturas “primitivas” se encontrarían ahora y para siempre, gracias a la labor de los etnólogos, bajo el resguardo de las vitrinas ubicadas en edificios de destacada arquitectura que conservarían y exhibirían todo lo que fue borrado del mundo, escenificando formas culturales ausentes. Además, los museos etnográficos se convirtieron en centros de investigación científica guiados por los postulados teóricos de la etnología dominantes en aquella época. Los primeros museos etnográficos reunían piezas y artefactos “raros” y dispersos, valorados sólo por sus atributos de exotismo y estética. Empero, a finales del siglo XIX y en los albores del XX, con la formalización de la etnología, estos museos comenzaron a organizar sus exposiciones según las líneas, conceptos y formas discursivas fundamentales de la disciplina; la disposición y ordenamiento de las colecciones etnográficas estuvieron siempre atravesados por consideraciones teóricas y metodológicas aplicadas a las posibilidades de cada institución museística. Principalmente, encontramos dos grandes corrientes teóricas de la antropología que incidieron en los museos etnográficos de esta época: el Evolucionismo Cultural² y el Particularismo Histórico.³

² El Evolucionismo Cultural es una perspectiva teórica defendida por antropólogos como Lewis Henry Morgan (1818-1881) y Edward Burnett Tylor (1832-1917), cuyos postulados conciben a la humanidad como una especie unida que avanza en una trayectoria histórica común dividida en etapas o estadios de evolución (salvajismo, barbarie, civilización). Para los museos etnográficos que adoptaron esta corriente de pensamiento, las colecciones y objetos debían ordenarse, no por sus especificidades culturales, sino según su posición en la gran línea evolutiva (ej. una secuencia que inicie con flechas y arcos y culmine con las armas de fuego más sofisticadas).

³ El Particularismo Histórico es una escuela de pensamiento norteamericana representada por Franz Boas (1858-1942), quien defendió la especificidad de cada cultura y sus expresiones. Las aportaciones de Boas al mundo de los museos son vastas: sostuvo la importancia de exhibir la “biografía” singular de los objetos y promovió museografías que permitieran escenificar la complejidad de las culturas y contextualizar a las

Ambas corrientes se distinguen por rasgos y propuestas específicos que encontraron un lugar al interior de los museos en consonancia con los planteamientos de la museología tradicional y el trinomio “edificio antiguo, colección de objetos y público pasivo”.⁴

En suma, los primeros museos etnográficos en Europa fueron el resultado y el lugar de confluencia de las dos condiciones que habilitaron el nacimiento de la etnología como disciplina científica. Los museos etnográficos eran instituciones públicas dedicadas tanto a la conservación de objetos y la producción de conocimientos sobre las culturas “primitivas”, como a la exhibición, exaltación y justificación del imperialismo europeo.

LA ETNOLOGÍA EN MÉXICO

Uno de los nuevos derroteros de la etnología y, en general, de todas las ramas antropológicas, es la ampliación de la caracterización del “Otro”, visto ya no como el “primitivo” decimonónico, sino como una categoría relativa a quien la enuncia y con la cual podemos aproximarnos a la riqueza y diversidad humanas. En épocas recientes, la etnología ha dejado claro que su objeto de estudio, el “Otro”, no se encuentra por fuerza ubicado geográficamente en islas “exóticas” o en bosques distantes; el “Otro” en ocasiones no tiene ya una localización física definida, o bien se encuentra en nuestra propia sociedad.⁵ Sin embargo, para la etnología mexicana esto no resulta de gran novedad, pues el carácter multicultural y pluriétnico del país ha promovido en la historia el desarrollo de una etnología que mira

colecciones. Hasta el día de hoy, el Museo Nacional de Antropología (MNA-INAH) en México cuenta con maquetas y escenografías similares a las propuestas por Boas hace más de 100 años (ver Sala “Los Nahuas”).

⁴ La museología tradicional es una perspectiva museológica dominante en una gran cantidad de museos alrededor del mundo; se distingue por contemplar: un edificio antiguo de estructura monumental pensado como “museo-templo” que inspira en el público una actitud de admiración y recogimiento; una colección extensa de objetos considerados como tesoros que se deben exhibir detrás de vitrinas; y un público general caracterizado por su pasividad, falta de iniciativa y uniformidad en su proceso de aprendizaje. Esta museología es cercana al llamado “modelo del déficit” en la Comunicación de la Ciencia, donde el público está desprovisto de conocimientos científicos y requiere que los especialistas se los transmita.

⁵ El “Otro” puede encontrarse en las montañas de Nueva Guinea, el Bronx, una favela, un colectivo de alcohólicos anónimos, un edificio de oficinas, las comunidades del ciberespacio, un hospital psiquiátrico, una iglesia, incluso, un laboratorio científico [Clifford 1999: 79].

hacia adentro y que está dedicada a estudiar a un “Otro” cercano, un “Otro” que vive entre nosotros y que, a veces, somos nosotros mismos.⁶

Dejando claro esto, es innegable que la etnología mexicana tiene rasgos propios que la distinguen y que fechan su aparición en el siglo xvi con las crónicas militares y religiosas producidas durante tiempos virreinales, así como a lo largo del siglo xviii y xix con los trabajos de una gran cantidad de exploradores extranjeros y estudiosos mexicanos que por muchos años se dedicaron a viajar por el país dispuestos a responder sus más profundas interrogantes sobre las poblaciones nativas pasadas y presentes. León Diguét,⁷ Frederick Starr,⁸ Konrad T. Preuss⁹ y Carl Lumholtz¹⁰ fueron algunos de los investigadores más destacados por sus trabajos de corte etnográfico [Sierra 1994:21].

No obstante, la consolidación de la etnología como una disciplina científica que gozara de reconocimiento social y académico no fue un proceso breve ni sencillo debido a que fue necesario conjuntar las particularidades del contexto mexicano con las expresiones de la disciplina a escala internacional. Los primeros trabajos formales de investigación etnográfica en México datan del siglo xix entre los que destacan *Geografía de las lenguas y carta Etnográfica de México* publicada por Manuel Orozco y Berra en 1864, dividida en tres partes: “Ensayo de clasificación de las lenguas de México”, “Apuntes para la inmigración de las tribus de México” y “Geografía de las lenguas de México”; y los trabajos de Francisco Pimentel en 1862 y 1874

⁶ Véanse ejemplos: Salazar Peralta, Ana María. 2014. *Tepoztlán: comunidad revisitada, invención de la tradición y movimiento etnopolítico* véase pp. 119-140; Arias, Patricia. 2014. *La etnografía y la perspectiva de género: nociones y escenarios en debate* véase pp. 173-194; Zavala Caudillo, Aurora. 2014. Mi llegada al paraíso. Una etnografía entre pandillas (pp. 241-259); Oehmichen Bazán, Cristina. 2014. La etnografía entre migrantes en contextos urbanos de destino (pp. 185-304), todos en *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, Cristina Oehmichen Bazán (ed.). IIA, UNAM. México.

⁷ León Diguét recorrió Baja California y la sierra de Nayarit, donde convivió con coras y huicholes. En 1899 publicó *La sierra du Nayarit et ses indigenes* [Sierra 1994: 21].

⁸ El norteamericano Frederick Starr publicó, en 1890, *The indians of southern of Mexico, así como Indian Mexico y Notes upon the ethnography of southern Mexico* en 1908 [Sierra 1994: 21].

⁹ El etnólogo Konrad T. Preuss vivió, entre 1905 y 1906, con los coras, huicholes y mexicanos, transcribió en el idioma original más de 300 mitos y leyendas, y publicó *Au sujet du caractere des mythes et des chants huichols que j'ai recuellis y Un viaje a la Sierra Madre Occidental de México* [Sierra 1994: 21].

¹⁰ Carl Lumholtz era un naturalista noruego que realizó cuatro exploraciones en México entre 1890 y 1899; visitó la Sierra Madre Occidental y conoció a los pápagos, tarahumaras, tepehuanes, coras y huicholes. En 1904 publicó su obra *El México desconocido* [Sierra 1994: 21].

(primera y segunda parte) reunidos en la obra titulada *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México o tratado de filología mexicana*, obra que le valió la medalla de oro del Instituto de París [*ibid.*: 19].

En años posteriores, ya entrado el siglo xx, la etnología se posicionó en el universo de las ciencias antropológicas gracias a la labor de investigadores como Nicolás León y Andrés Molina Enríquez, quienes además de realizar extensos trabajos etnográficos y lingüísticos,¹¹ se dedicaron a la docencia de la etnología por solicitud de Justo Sierra, entonces Ministro de Instrucción Pública, en 1904, en las instalaciones del Museo Nacional, donde formaron a quienes más adelante serían grandes y reconocidos profesionales de la disciplina (Manuel Gamio entre ellos).

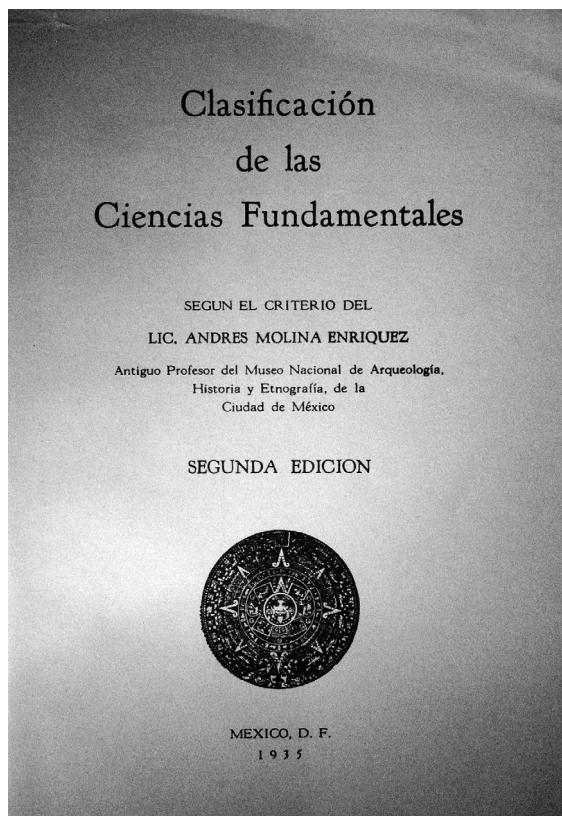
Es importante destacar la figura de Andrés Molina Enríquez como un importante iniciador de la etnología en México. Entre sus obras más conocidas se encuentra la que lleva por título *Clasificación de las Ciencias fundamentales* [1935], en la cual manifiesta su visión positivista y hace mención de las dificultades que implica la definición de la etnología como una ciencia dedicada al estudio de los pueblos:

La ciencia actualmente nominada con la palabra *etnología*, compuesta de la voz griega *ethnos*, pueblo, como radical, y de la seudodesinencia *logía*, aunque debiera ser por la significación de dicha palabra nominal, *la ciencia de los pueblos*, o sea la ciencia de las colectividades formadas por los hombres, no ha podido acabar de formarse, porque no habiendo sido bien definidas las ideas que hemos venido exponiendo, muchos autores han considerado que el estudio de los pueblos debe corresponder a la Antropología Física, y otros, que ese estudio debe corresponder a la Antropología General. Los primeros asignan a la etnología la mezquina función de hacer la clasificación de los hombres por los datos morfológicos que éstos presentan; y los segundos, han comenzado a asignarle la función de estudiar las sociedades humanas. Éstos últimos tienen razón. Como veremos en la monografía que llevará el título de *La Nueva etnología*, la etnología deberá ser la ciencia de los pueblos, o sea la ciencia de lo que hemos llamado el hombre colectivo [Molina Enríquez 1935: 67-68].

¹¹ La mayoría de las publicaciones de Nicolás León se encuentran en *Boletín del Museo o en Anales del Museo. Familias lingüísticas de México* es un documento que contiene las reglas para la clasificación de los llamados “dialectos” indígenas en 17 familias lingüísticas. Asimismo, en 1903 se publicó *Los comanches y el dialecto cahuillo de la Baja California*, en 1905 *Los matlatzincas y el Catálogo de las antigüedades matlatzincas*, y un poco después *Los tarascos*, entre muchos estudios más [Sierra 1994: 30-31].

Lamentablemente, la obra *La nueva etnología* planteada por Molina Enríquez nunca llegó a materializarse [Vázquez 2014: 123] como tantas otras de decenas de autores, pero en este extracto es evidente el surgimiento y despunte de un nuevo campo de conocimiento.

Foto 1



Clasificación de las Ciencias Fundamentales, de Andrés Molina Enríquez, 1935.

Fuente: Blanca Cárdenas.

EL "PROBLEMA DEL INDIJO VIVO"

Sin rebatir las especificidades de la etnología en México y en otras latitudes, en este texto sostenemos que existe un paralelismo entre los comienzos de la etnología en México y en Europa, el cual nos permite, en última instancia, aplicar el modelo de las dos condiciones habilitantes propuesto por Barbara Kirshenblatt-Gimblett [2004].

Una de las condiciones habilitantes de la etnología en México fue la perspectiva social y política del "indio vivo" durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX. Desde la Independencia, la población indígena de México vivía segregada en lugares agrestes y alejados de las urbes, rodeados de una mala reputación y de un halo de desprestigio. Las opiniones sobre lo que debía hacerse con respecto a los grupos étnicos eran diversas; los diferentes sectores sociales discutían con frecuencia sobre cuál sería el papel del indígena en la nueva nación mexicana: ¿habría que sacarlos de su miseria y de sus vicios?, ¿habría que someterlos a leyes de obediencia y subordinación?, ¿habría que considerarlos como ciudadanos aptos para vivir en la nueva nación?

Tendencias discriminatorias hacia la población indígena de México eran comunes y constituían una herencia de la época virreinal. Contrario a las culturas prehispánicas que eran consideradas como figuras históricas de admiración y como la honda raíz de una nación progresista y moderna, el "indio vivo" era rechazado y visto por la mayoría como un problema social; el historiador y político Lucas Alamán sostenía que la participación de los indios en asuntos nacionales representaba un peligro inminente [Vackimes 2001: 25]. Mientras que los grupos étnicos contemporáneos significaban un lastre para el país, los restos arqueológicos de las civilizaciones mesoamericanas eran apreciados como obras maestras comparables con las construcciones de la Antigua Grecia, Roma o Egipto [*ibid*: 22].

El siglo XIX fue para México una etapa de gran inestabilidad social, económica y política, por lo que, durante las últimas décadas del siglo, los grupos en el poder y el gobierno a cargo del General Porfirio Díaz buscaron la oportunidad de colocar a México en una posición de relevancia como una verdadera nación independiente, rica en historia y apta para ser incluida en el elenco de países desarrollados a escala internacional. Algunas dificultades, empero, fueron rápidamente identificadas como obstáculos para el progreso de la nación. El carácter heterogéneo de la población mexicana se contraponía a los ideales nacionalistas que pretendían modernizar al país a partir de la implantación de una forma de vida común para todos los ciudadanos.

Estas ideas se vieron plasmadas en trabajos de corte etnológico como *Los grandes problemas nacionales* de Molina Enríquez (1909), quien sostenía que la evolución cultural consiste en ir de lo heterogéneo y diverso a lo homogéneo. Otro investigador que escribió y debatió sobre esta temática fue Pimentel quien, en un ensayo intitulado “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla” [1864], propuso el blanqueamiento de la población como principal solución. Por supuesto él no defendía un blanqueamiento a partir de la exterminación, sino que proponía la “transformación de la raza”; esto es, la “mezcla” de los grupos indígenas con colonos belgas, ingleses y alemanes [Vázquez 2014: 89].

De acuerdo con el antropólogo mexicano Manuel Gamio en *Forjando Patria* [2006], un país con nacionalidad fuerte y definida requiere de unidad étnica en su población, un idioma común, y manifestaciones culturales e ideas similares entre sus habitantes. Para Gamio, los problemas de México respecto a su falta de poder político y económico a escala internacional, encontrarían una solución al encausar las energías dispersas de los diferentes grupos indígenas, incorporándolos a una forma de vida europea común, homogénea y coherente [*ibid*: 8-10].

El “indio vivo” se convirtió en un problema que debía ser atendido como una cuestión política prioritaria con el objetivo de lograr la unidad étnica y la homogeneización de la sociedad nacional, un país donde todos los individuos pertenecieran a una única y misma raza. Así, diferentes programas gubernamentales para la incorporación de los grupos indígenas fueron puestos en marcha y sentaron las bases para las políticas indigenistas que durarían hasta ya avanzado el siglo xx y que conducirían a enardecidas discusiones aún vigentes.

Estos programas de incorporación constituyen la primera condición habilitante de la etnología en México, pues la participación de sus profesionales fue una pieza clave para su éxito durante décadas. Tal como la empresa colonialista europea demandaba la desaparición de los grupos étnicos, las políticas nacionales de esta época solicitaban la asimilación de la población indígena y el abandono de sus expresiones culturales tradicionales. Hemos dicho ya que Molina Enríquez fue docente y formador de nuevas generaciones de etnólogos, situación que contribuyó a una mayor diseminación de su pensamiento y obra donde consideraba que los etnólogos tenían que formar parte de las políticas de incorporación y que tenían la noble tarea de colaborar con la patria; esto es, de “hacer patria”. Según Molina Enríquez, el conocimiento de la población representaba un problema de primer orden para el cual la etnología aparecía como la ciencia

especializada. Antes de poder asimilar a la población a través del reparto agrario y de la alfabetización, la acción de los etnólogos en el conocimiento y clasificación de los pueblos era fundamental, pues permitiría generar estrategias y orientaciones precisas para la vida política y social del país [Portal *et al.* 2010: 82]. Con respecto a la participación de los etnólogos en el proyecto nacionalista de incorporación, Manuel Gamio escribió en 1916:

Es axiomático que la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal [Gamio 2006: 15].

Cabe señalar que en las décadas siguientes, los programas de incorporación sufrieron fuertes críticas y transformaciones, el papel de los especialistas de la etnología y la importancia de su asociación con las políticas de Estado no mermaron. Moisés Sáenz fue uno de los detractores de las tesis de incorporación propuestas por Gamio por ser fragmentarias e imprecisas. En su lugar, Sáenz defendió la integración del “indio vivo” a la nación mexicana sólo a partir de la difusión de un sentimiento de pertenencia e identidad común en las escuelas rurales, pero respetando los rasgos específicos y la diversidad de culturas [Portal *et al.* 2010: 115-117]. Para Sáenz el problema no era incorporar a los grupos étnicos a la “civilización” sino integrar a México como una nación sólida y fuerte, pero de composición plural.

COLECCIONES Y OBJETOS ETNOGRÁFICOS EN MÉXICO

Los programas de incorporación de la población indígena en México, apoyados del trabajo etnográfico de los profesionales, impulsaban una pérdida de las manifestaciones culturales que hoy son tan reconocidas y valoradas como patrimonio de la nación. En aquel tiempo se consideraba que la homogeneización de la sociedad nacional era el mejor camino para el progreso, por lo que los indígenas tenían que dejar de serlo y debían renunciar a sus creencias ancestrales y costumbres más arraigadas para mirar hacia la modernidad y el progreso.

La segunda condición habilitante de la etnología fue la necesidad de conservar los rasgos más destacados de los diferentes grupos étnicos de México que, de acuerdo con las perspectivas de la época, pronto serían

incorporados. Semejante a la etnología de salvamento que apareció en Europa, en México surgió una consciencia colectiva entre los círculos académicos relacionada con el registro, colección y conservación del “arte indígena” y de las expresiones que, procedentes del glorioso pasado mesoamericano, ayudarían a que la nación mexicana tuviese una identidad definida.

El coleccionismo de objetos etnográficos en México es un tema pendiente en las discusiones históricas, pues adicional al abierto rechazo social de todas las manifestaciones étnicas contemporáneas durante el siglo XIX, es innegable que muchos de estos artefactos indígenas eran de uso cotidiano en numerosos hogares en todo el país. A diferencia de los objetos “exóticos” coleccionados en Europa, los objetos etnográficos en México no tenían el halo de rareza que producía un interés automático por su resguardo; al contrario, eran piezas comunes y poco valoradas. En las cocinas mexicanas se utilizan hasta el día de hoy, metates y molcajetes, mientras que los rebozos y textiles tradicionales se mantienen como piezas esenciales en los guardarropas femeninos.

Las condiciones políticas y los programas de incorporación llevaron a que los etnólogos, por primera vez, plantearan proyectos de investigación dirigidos a la recuperación y salvamento de objetos representativos de los diferentes grupos étnicos en el país. Las colecciones etnográficas ganaron importancia y crecieron en número y tamaño.

LA ETNOGRAFÍA EN EL MUSEO NACIONAL

Los museos de contenidos antropológicos en países otrora incorporados a la órbita imperial europea, a diferencia de los museos en Europa y en países altamente industrializados, tienen tareas políticas y compromisos sociales adicionales. En muchos países de África, Asia, Latinoamérica y Oceanía, los museos de Arqueología y Etnografía son instituciones que dan cohesión a los diferentes grupos étnicos, que rescatan las raíces culturales profundas de una región, y que contribuyen a la construcción de una identidad nacional. Hasta nuestros días, estos museos localizados en países que en algún momento de su historia fueron dominados por potencias europeas, tienen la doble tarea de agrupar el patrimonio cultural común de una nación y, al mismo tiempo, de reconocer y respetar la diversidad cultural de los habitantes de un territorio determinado [Hernández 2006: 249].

En este marco, el Museo Nacional de México, fundado en 1825 tras la Guerra de Independencia por el primer presidente, Guadalupe Victoria, fue concebido como una institución pública y un instrumento social eficaz en la legitimación del Estado y en la creación de un sentimiento nacionalista.

El Museo Nacional, hoy conocido como Museo Nacional de Antropología (INAH), ha exhibido por casi 200 años las piezas que se consideran las más importantes para la identidad nacional y que generan en la sociedad una conciencia de preservación de la herencia, del patrimonio cultural y de los valores más significativos. El Museo Nacional refleja desde su nacimiento el “alma de la Patria” [Castillo Ledón 1924: 56], al estar ubicado desde 1865 en la casa de la calle de Moneda #13 en el Centro Histórico y a un costado del Palacio Nacional.¹²

Originalmente el Museo Nacional de México se concentraba sólo en el cuidado de colecciones arqueológicas y naturales. Los hallazgos arqueológicos de la década de 1790 en la Plaza de Armas de la Ciudad de México¹³ y la colección de antigüedades formada por Lorenzo Boturini¹⁴ y confiscada por el virrey de Fuenclara en 1743 [Castro-Leal *et al.* 1988: 511], condujeron a agudas discusiones sobre el pasado prehispánico de la nación, su relevancia ideológica para el movimiento independentista, y la pertinencia de su conservación en una institución museística dedicada al resguardo de los objetos relacionados con la historia patria y los valores nacionales. Durante su primer siglo, el Museo Nacional contó con abundantes colecciones arqueológicas, históricas y naturales. Como ya lo mencionamos, el interés por los objetos etnográficos no apareció sino hasta la conclusión del siglo XIX con las dos condiciones habilitantes de la etnología y los comienzos de esta disciplina en México y aunque podríamos asegurar que, desde su fundación, el Museo contaba con piezas etnográficas en sus acervos y exhibiciones, éstas no fueron reconocidas públicamente hasta el término del siglo XIX cuando los programas de incorporación llevaron a los etnólogos a preocuparse por el rescate y resguardo de la cultura material de los grupos étnicos en el país. Los investigadores del Museo y sus estudiantes realizaban expediciones por todo lo largo y ancho de la República con el fin de recolectar nuevos objetos provenientes de los diversos grupos indígenas y, posteriormente, convertir al Museo en un espacio centrado no sólo en las expresiones indígenas pasadas, también actuales.

¹² Este edificio alberga en la actualidad al Museo Nacional de las Culturas (INAH).

¹³ En 1790, el virrey segundo Conde de Revillagigedo dispuso que las piedras arqueológicas halladas en la Plaza de Armas se colocaran bajo resguardo de la Universidad, donde se estableció, en 1822, el Conservatorio de Antigüedades y un Gabinete de Historia Natural [Castillo Ledón 1924].

¹⁴ Lorenzo Boturini (1698-1755) fue un anticuario y estudioso del pasado prehispánico en México. Su colección de objetos arqueológicos incluía documentos invaluable como el Códice Ixtlixóchtli y la Tira de la Peregrinación (también conocida como Códice Boturini).

Los comienzos de la etnología en México se relacionan con las condiciones habilitantes arriba descritas que a su vez confluyeron y fueron puestas de manifiesto en el Museo Nacional, considerada como una de las instituciones gubernamentales y nacionalistas más emblemáticas. Los profesionales de la etnología de aquella época defendían su necesaria participación en los programas de homogeneización social, pero también trabajaban por la investigación y preservación de los rasgos culturales con colecciones públicas y privadas. De hecho, el Museo Nacional se convirtió en el centro de resguardo de los últimos ejemplares culturales, previo a su asimilación o desaparición; en el depósito de objetos que, en la vida real pronto dejarían de ser utilizados o dejarían de producirse; un lugar donde se recrearía lo que afuera se extinguía.

El primer reglamento del Museo Nacional Mexicano aprobado en 1826 establecía que el conservador del Museo sería Isidro Ignacio de Icaza e Iraeta,¹⁵ quien debía defender el carácter científico de la institución. El reglamento decía: “Se reunirá y conservará en él, para uso del público, cuanto pueda dar el más exacto conocimiento del país en orden a su población primitiva, origen y progresos de ciencias y artes, religión y costumbres de sus habitantes, producciones naturales y propiedades de su suelo y clima” [Rico 2004: 305]. Aunque en ese tiempo no fue efectivo, este párrafo preveía ya la incorporación de contenidos etnográficos en los acervos del Museo.

Entre 1887 y 1888, el entonces director del Museo, Jesús Sánchez¹⁶ consideró relevante la clasificación de colecciones específicamente antropológicas y etnográficas, y solicitó al Dr. Francisco Martínez Calleja que realizara dicha tarea. En consecuencia, se creó la Sección de Etnografía y la Sección de Antropología Física, destacando que la primera estaba organizada en cuatro salas (una con documentos de etnografía general y tres con objetos de los diferentes grupos étnicos) [Sierra 1994: 23]. Sin embargo, el proyecto no fue por completo exitoso, pues aun cuando el objetivo era exhibir la gran diversidad cultural de la República Mexicana en relación con sus grupos étnicos, la etnología como disciplina en el Museo era apenas una abstracción.

¹⁵ Don Isidro Ignacio de Icaza fue un estudioso de la teología y un miembro activo del Imperio de Iturbide. Fue Capellán y Maestro de Ceremonias en la Corte del Emperador Iturbide y recibió el nombramiento como caballero de la Orden Imperial de Guadalupe. Ejerció el cargo de conservador del Museo del 29 de noviembre de 1825 al 17 febrero de 1834 [Castillo Ledón 1924].

¹⁶ Jesús Sánchez fue director interino del Museo del 18 de agosto de 1883 al 19 de febrero de 1886 y director con nombramiento oficial del 19 de febrero de 1886 al 9 de enero de 1889 [Castillo Ledón 1924].

Así, estos primeros pasos no fueron en vano. En 1892, México fue invitado a participar en la Exposición Histórica por la conmemoración del 4º centenario del descubrimiento de América, por celebrarse en Madrid, España y el Museo Nacional se convirtió en el centro de trabajo de la Junta Colombina, nombrada por el gobierno para reunir los objetos de exhibición y preparar el contingente mexicano. Parte del proyecto implicó dos grandes expediciones al interior del país: una de carácter arqueológico y otra, etnográfico. El padre Achille Gerste exploró la Sierra Tarahumara, Manuel Villada trabajó en San Luis Potosí, y Manuel Tico estuvo en Santiago Tlatelolco [Castillo Ledón 1924].

Posteriormente, el Secretario de Justicia e Instrucción Pública, Joaquín Baranda, solicitó, con motivo de la celebración del XI Congreso de Americanistas en México en 1895, que se realizaran mejoras en los salones del Museo y se reorganizaran las secciones y departamentos. El edificio de Moneda #13 todavía contaba con oficinas gubernamentales que no eran del Museo y fue necesario para esta fecha, trasladarlas a otro lugar (el Cuerpo de Bomberos y las oficinas de Contribuciones Directas del Distrito Federal). Las exhibiciones del Museo pudieron extenderse y entonces se hizo la creación formal del Departamento de Etnografía que hasta entonces había sido sólo una sección.

En la actualidad, el Museo Nacional de Antropología cuenta con una Subdirección de Etnografía y con 11 amplias salas, pero esto no siempre fue así. A partir de su establecimiento como departamento en 1895, la etnología en el Museo ha pasado por intensos avatares para su consolidación. Por cuestiones de espacio aquí nos concentraremos en dos problemáticas que resaltan las complejidades del proceso de formación de una nueva disciplina en el país y en el Museo.

¿CÓMO SE LLAMA: ETNOLOGÍA O ETNOGRAFÍA?

Los intentos por definir con claridad a la etnografía y por distinguirla de una vez por todas de la etnología como plataforma teórica, presentan resultados exiguos. El término “etnografía” cuenta con un gran número de significados dependientes del contexto de habla específico: un enfoque de investigación, una disciplina, un método científico, los resultados de una investigación, o una obra literaria. Por etnografía podemos referir tanto a un trabajo descriptivo sobre algún pueblo, como al conjunto de herramientas metodológicas que permiten al etnólogo desempeñarse en el trabajo de campo.

La discusión y una notoria confusión sobre la distinción entre etnología y etnografía estuvieron presentes en el Museo Nacional durante las primeras

décadas de profesionalización de la disciplina. Con motivo del Centenario de la Independencia, este Museo tuvo una serie de reestructuraciones entre 1907 y 1913. En específico, en estos años, el departamento de Historia Natural se independizó para formar el Museo de Historia Natural en el edificio de El Chopo en 1913 con las colecciones de anatomía, botánica, geología, mineralogía, paleontología, teratología y zoología. El Museo Nacional inició un proceso de redefinición que lo llevó a tomar un nuevo nombre institucional: “Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía” [*idem*] y a integrar en su funcionamiento dos nuevos departamentos: Etnografía colonial y Etnografía aborígen.

En diciembre de 1913 se expidió un nuevo reglamento que nombraba a la institución como “Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología”, la cual contaría ahora con un departamento de etnología. Finalmente, en 1919 se publicó un nuevo reglamento que renombraba al museo como “Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía” con un departamento de Etnografía aborígen y otro de Etnografía colonial y moderna. La alternancia de nombres -etnología y etnografía- es evidente en todo tipo de documentos históricos relacionados con el Museo durante esos años. En un mismo documento se llegaban a utilizar los dos términos para referir al mismo departamento. Un caso importante es el del “Plan de Organización del Instituto Nacional de Artes e Industrias Etnográficas”, un documento publicado en 1920 por el jefe del departamento de Etnografía aborígen, Miguel Othón de Mendizábal [Sierra 1994], el cual, en el cuerpo del texto, indica su anexión al Departamento de etnología aborígen [Castillo Ledón 1924].

Las diferencias conceptuales entre etnología y etnografía son las de una disciplina científica y su método, pero la aplicación de estos términos para referir objetos, colecciones e instituciones implica mayores desafíos. El nombramiento de un museo como “etnológico” puede relacionarse con el énfasis en el carácter científico de la institución o con una visión global de la diversidad humana, mientras que el carácter “etnográfico”, puede indicar únicamente un interés por la descripción de las culturas o bien, por la exhibición de objetos recogidos durante el trabajo de campo especializado. De cualquier manera, consideramos que la confusión y alternancia terminológica en los albores del siglo xx mexicano es un rasgo que pone de manifiesto el nacimiento de un campo aún incierto.¹⁷

¹⁷ La confusión entre ambos términos aún permanece en México y en muchos museos etnográficos en el mundo.

Foto 2



Antigua Sala de Etnografía de apaches, seris, tarahumaras y huicholes.

Fuente: Archivo Histórico del MNA, fondo fotográfico del Museo Nacional de México.

¿CÓMO CLASIFICAR LOS OBJETOS ETNOGRÁFICOS?

Un documento de 1901 titulado “Breve noticia histórico-descriptiva del Museo Nacional de México”, escrito por Jesús Galindo y Villa, publicado por la imprenta del Museo Nacional, señala que el Museo está dividido en tres grandes departamentos: 1) Arqueología, 2) Historia de México y 3) Historia Natural. Tras una cuidadosa descripción de cada uno y de sus piezas más significativas, en las últimas páginas del documento se señala que el departamento de Historia Natural estaba dividido en dos secciones: la primera, que incluía tres salas dedicadas a la paleontología, la litología y la mineralogía, y la segunda, que estaba formada por cinco salones dedicados a los mamíferos, aves, entomología, reptiles, peces y batracios, e invertebrados. De manera anexa, el departamento incluía una última sala abocada a la exhibición de objetos de antropología y etnología, la cual, según Galindo y Villa:

Contiene una numerosa colección osteológica interesante, compuesta de cráneos procedentes de Santiago Tlatelolco, Xico y Chalco. Otra colección de esqueletos. Una gran urna funeraria con un esqueleto en su interior. En los muros: colección de copias fotográficas de tipos del país, dibujos, estados, cuadros de observaciones referentes a Antropología nacional. Trastos, utensilios, piezas de indumentaria, pertrechos de guerra, algunos curiosísimos, como los de los indios tarahumaras [Galindo y Villa 1901: 35].

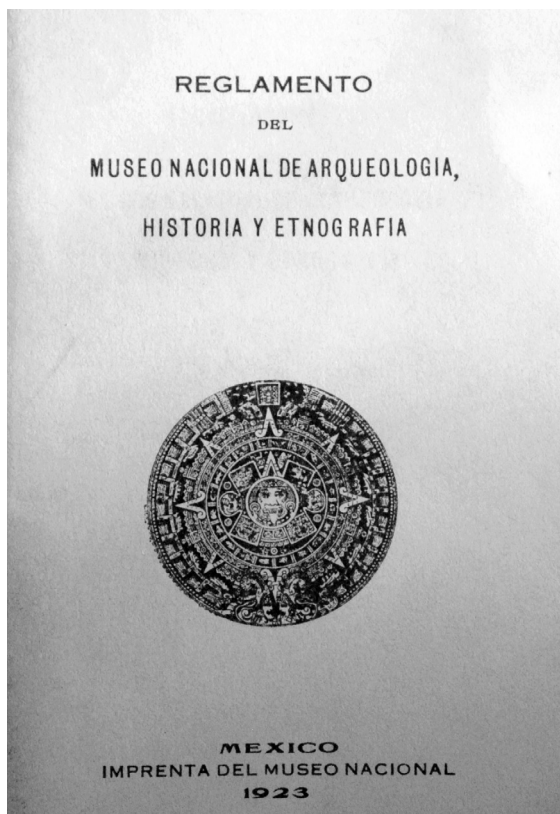
La clasificación de los objetos etnográficos se convirtió en materia de álgidas discusiones y de numerosas propuestas. En 1904, Nicolás León y Andrés Molina Enríquez establecieron con sus estudiantes una clasificación para los objetos etnográficos exhibidos según una división geográfica de la República en nueve zonas: Región interior norte, región central, región litoral nororiental, región litoral sudoriental, región litoral noroccidental, región litoral sudoccidental, región ístmica, región peninsular de Baja California y región peninsular de Yucatán. Cada región se subdividía por pueblos con rasgos parecidos [Sierra 1994: 26].

El 1 de agosto de 1907, el subdirector del Museo, el Lic. Genaro García, formuló un nuevo reglamento compuesto por 36 artículos permanentes y dos transitorios, donde señalaba la creación de un nuevo departamento de Arte Industrial Retrospectivo que incluiría todas aquellas piezas manufacturadas con técnicas tradicionales indígenas; es decir, algunos objetos de la colección etnográfica. En 1909 quedó regularizado el Museo con cinco departamentos: Historia Patria, Arqueología, Etnografía colonial y contemporánea (que incluía al arte industrial retrospectivo y a las artes y técnicas populares), Etnografía aborígen (a cargo de Andrés Molina Enríquez) y Antropología Física [Bustamante 2005]. Este criterio cambió en 1913 cuando se dividió al museo en el departamento de Arqueología, de Historia, de Etnología, de Antropología y Antropometría, de Arte Industrial Retrospectivo, de Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos e Históricos y de Publicaciones; pero en el reglamento de 1922 se regresó a la división de 1909 [Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía 1923: 9]. A lo largo de esos años, el departamento de Etnografía aborígen era descrito de la siguiente manera:

DEPARTAMENTO DE ETNOGRAFÍA ABORÍGEN: Ocupa el segundo lugar entre los departamentos, pues el primero estudia al hombre físicamente, y este estudia las razas que habitan el país. Son siete salas, casi todas en el entresuelo. Están clasificadas por grupos raciales, colecciones de trastos, utensilios, prendas

de indumentaria, pertrechos de guerra, pinturas y fotografías de tipos indígenas y mapas etnográficos. A este departamento está anexo el Instituto de Artes e Industrias Etnográficas que tiene por objeto fomentar las artes e industrias de las tribus primitivas. Se espera que se vuelva un establecimiento independiente, cuyo personal se encarga de coleccionar documentos etnográficos. [Castillo Ledón 1924].

Foto 3



Reglamento del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1923.

Fuente: Blanca Cárdenas.

La labor de clasificación es una de las tareas ancestrales de cualquier institución museística en el mundo. El Museo Nacional no fue la excepción y en relación con los objetos etnográficos, existió gran preocupación por lograr una sistematización adecuada. Durante los enfrentamientos armados

de la Revolución Mexicana, el Museo sufrió grandes afectaciones y pérdidas debido a la inestabilidad política y las revueltas sociales que tenían lugar en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Un boletín del Museo publicado en febrero de 1913 anuncia la invasión de algunos soldados a las instalaciones del Museo, quienes desvalijaron vitrinas del departamento de etnología y tomaron piezas textiles de gran valor. La preocupación manifiesta en la noticia del boletín está vinculada, por supuesto, con la pérdida de prendas “curiosas” y de alta estima, pero además con el desorden provocado: “[...] revueltos como quedaron la ropa y objetos escapados al hurto, y desprendidas sus etiquetas, hay necesidad ahora de emprender nuevamente la labor de clasificación que ya estaba terminada.” [Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología 1913: 161].

REFLEXIONES FINALES

La etnología mexicana es un tema de interés permanente entre historiadores de la ciencia y antropólogos atraídos por la complejidad y especificidad de la trayectoria de esta disciplina. Confiados de la abundante obra y del sinfín de reflexiones que existen sobre los rasgos únicos de la etnología en México, en este texto hemos preferido poner de relieve su paralelismo con los comienzos de la disciplina en Europa, basados en dos condiciones habilitantes generales: el contexto político en favor de la desaparición de la diversidad cultural, y el contexto científico promotor de su conservación.

En México, la etnología nació como una disciplina concentrada en los requerimientos del Estado con el “problema del indio vivo” y los programas políticos, pero también como un campo académico dedicado a la investigación y al registro etnográfico de las expresiones de los grupos étnicos de la nación. Ambas condiciones habilitantes se reunieron en el Museo Nacional de México y, concretamente, en su sección de Etnografía, que aparece en la historia como una institución pública encaminada a la defensa del nacionalismo y de la unidad social, pero, al mismo tiempo, como el centro de resguardo de todas las expresiones culturales que veían su desaparición como un evento próximo.

El devenir de la etnología a lo largo del siglo xx no es materia de este texto, pero reconocemos la importancia de continuar el análisis de su desarrollo al interior del Museo Nacional y en las políticas mexicanas. Más allá de las dos condiciones habilitantes que aquí hemos referido para sus comienzos, con el tiempo la etnología ha encontrado nuevos y numerosos asideros, cuya mención es materia de debates presentes y futuros.

REFERENCIAS

Bustamante, Jesús

2005 La conformación de la Antropología como disciplina científica, el Museo Nacional de México, y los Congresos Internacional de Americanistas. *Revista de Indias* LXV (234): 303-318.

Cárdenas, Blanca

2016 *Museos Etnográficos. Contribuciones para una definición contemporánea*, tesis de maestría en Filosofía de la Ciencia. UNAM. México.

Castillo Ledón, Luis

1924 *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1825-1925. Reseña histórica escrita para la celebración de su primer centenario*. Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. México.

Castro-Leal, Marcia y Dora Sierra

1988 Museo Nacional de Antropología, en *La antropología en México. Panorama histórico. 7. Las instituciones*, Carlos García Mora y Mercedes Mejía Sánchez (coords.). INAH (Colección Biblioteca del INAH). México: 511-559.

Clifford, James

1999 *Itinerarios Transculturales*. Editorial Gedisa. España.

Galindo y Villa, Jesús

1901 *Breve noticia histórico-descriptiva del Museo Nacional de México*. Imprenta del Museo Nacional. México.

Gamio, Manuel

2006 *Forjando Patria*. 5ª ed. Editorial Porrúa. México.

Hernández, Francisca

1998 *El museo como espacio de comunicación*. Ediciones Trea. España.

2006 *Planteamientos teóricos de la museología*. Ediciones Trea. España.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara

2004 From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum, en *SIEF* Keynote, conferencia del 28 de abril. Francia.

Krotz, Esteban

2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la Antropología*. UAM FCE. México.

Laburthe-Tolra, Philippe y Jean-Pierre Warnier

1998 *Etnología y Antropología*. Ediciones Akal. España.

Leclercq, Gerard

1982 *Antropología y Colonialismo*. Ediciones AB/Cuicuilco. México.

Millán, Saúl

1999 Del patrimonio cultural al museo imaginario, en *Memoria. 60 años de la ENAH*, Eyra Cárdenas Barahona (coord.). INAH, ENAH. México: 117-122.

Molina Enríquez, Andrés

1935. *Clasificación de las Ciencias Fundamentales*. 2ª ed. INAH. México.

Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía

1923 *Reglamento del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*. Facsímil de la Imprenta del Museo Nacional. INAH. México.

Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología

1913 *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología tomo II (8)*, febrero.

Palerm, Ángel

2006 *Historia de la etnología 1. Los precursores*. 3a ed. Universidad Iberoamericana, Colección Teoría Social. México.

Pazos, Álvaro

1998 La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología. *Política y Sociedad*. Universidad Autónoma de Madrid (27): 33-45.

Portal, María Ana y Paz X. Ramírez

2010 *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*. UAM, Juan Pablos Editor. México.

Rico, Luisa Fernanda

2004 *Exhibir para educar: objetos, colecciones y museos de la Ciudad de México (1790-1910)*. Editorial Pomares-Corredor. México.

Sierra, Dora

1994 *Cien años de Etnografía en el Museo*. INAH (colección científica). México.

Vackimes, Sophia

2001 Indians in Formaldehyde-Nation of Progress: The Museo Nacional of Mexico and the Construction of National Identity. *Museum Anthropology*. American Anthropological Association, 25 (1): 20-30.

Vázquez, Luis

2014 *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana*. Primer círculo. México.

Vermeulen, Han

1995 Origins and institutionalization of ethnography and ethnology in Europe and the USA, 1771-1845, en *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Han F. Vermeulen y Arturo Álvarez (eds.). Routledge. Londres: 39-59.

La ilusión de la ciudad total. Fotografía panorámica en México antes de 1910 e investigación en historia urbana

Gerardo Martínez Delgado*
Universidad de Guanajuato

RESUMEN: Aunque la fotografía y la ciudad han sido dos compañeras cercanas, no ha existido en las ciencias sociales una tradición de estudios de las ciudades a partir de testimonios fotográficos. Es cierto que, en las últimas décadas, la historia y otras disciplinas han otorgado legitimidad a las imágenes como fuente y se han valido de importantes reflexiones provenientes de la filosofía y la historia del arte para afinar metodologías adecuadas en su uso. No obstante, ni en los estudios de las urbes contemporáneas ni en los de carácter histórico es común el aprovechamiento de imágenes para problematizar, argumentar o interpretar realidades urbanas.

El presente artículo explora el concepto del panorama —una forma de representar ampliamente difundida desde finales del siglo XVIII—, explica su adaptación al formato fotográfico y, a partir del análisis de unos pocos y excepcionales testimonios registrados en México antes de 1910, reflexiona sobre la distancia entre la intención de abarcar en una imagen la “totalidad” y las posibilidades del investigador para leer en ellas la naturaleza, disposición y formas de las ciudades. Se trata de abonar, desde un formato poco conocido, a la abundante discusión sobre el documento fotográfico y el estatuto científico de verdad que sus creadores perseguían. Aún más, se busca ahondar en una propuesta metodológica para el uso y aprovechamiento de imágenes en la investigación social y aterrizar en resultados sobre el estudio de la historia urbana.

PALABRAS CLAVE: fotografía panorámica, panorama, historia urbana, historia con imágenes, historia de la fotografía, metodología en análisis de imagen, imaginarios urbanos.

The illusion of a whole city. Panoramic photography in Mexico prior to 1910 and research in urban history

ABSTRACT: Although photography and cities have been close companions, there has been no tradition of the study of cities based on photographic evidence in the social sciences. It is true that in recent decades, history and other disciplines have provided legitimacy to the use of images as a valid research source, and important insights have been used from philosophy and art history so

* gerardo.mexcol@gmail.com

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2015 • Fecha de aprobación: 15 de abril de 2016

as to refine appropriate methodologies in accordance with their use. However, neither in studies of contemporary cities, nor in historical studies, is it common to see the use of images to question, argue, or interpret urban realities.

This paper explores the concept of the panorama –a form of representation widely disseminated as of the end of the 18th Century–, explains its adaptation to the photographic format and, through the analysis of a few exceptional testimonies registered in Mexico prior to 1910, it also reflects on the distance between the purpose of capturing a “totality” within an image and the possibilities for the researcher to interpret from them the nature, layout and shapes of cities. The paper also contributes to the abundant discussion, from a little-known format, on the photographic document and on the scientific status of truth that their creators pursued. Moreover, the methodological proposal for the use and advantages of the photographic medium is delved into within the field of social research, as is how to come to justifiable results regarding the study of urban history.

KEYWORDS: *Panoramic photo, panorama, urban history, history through images, history of photography, methodology in image analysis, urban imaginaries.*

IMAGEN Y CIUDAD

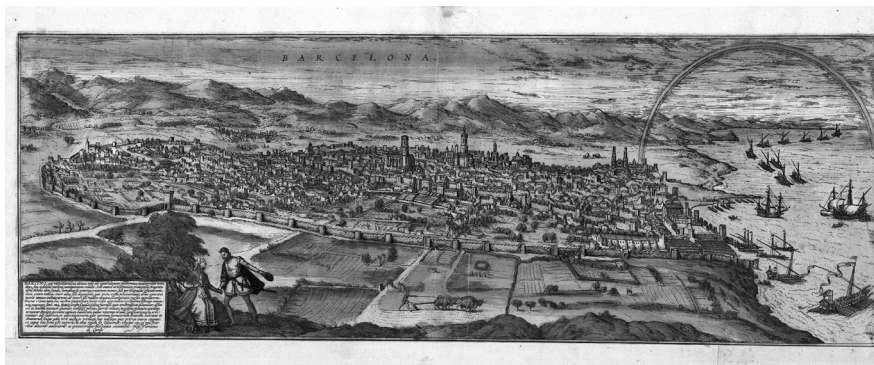
Las ciudades, que pueden ser vistas, entendidas, representadas e imaginadas de muy diversas formas narrativas, orales y visuales, encontraron en el siglo xv medios de gran impacto para la producción y difusión de imágenes sobre ellas. Gracias a la imprenta y al grabado, la publicación en Europa de los seis volúmenes de *Civitates orbis terrarum*, entre 1572 y 1617, reunió 546 imágenes urbanas, un número sin precedente [Ballon y Friedman 2008: 680]. A lo largo del siglo xvi, las vistas de las ciudades “a vuelo de pájaro” se fueron popularizado en dibujos, pinturas y grabados (imagen 1).¹ La perspectiva y otras técnicas de representación servían ya desde entonces para mostrar, conocer y presumir poder y grandeza, de una manera muy cercana a la que sirvieron las fotografías panorámicas en el siglo xix, aunque la base técnica y el concepto eran distintos [Kagan 2000; Cuesta y Moya 2012].

En el “Biombo de la conquista de México y la muy noble y leal ciudad de México”, del siglo xvii, como en muchas otras pinturas y obras, estaba presente esa pretensión de poseer una gran ciudad con un solo vistazo,

¹ Un buen ejemplo lo constituyen las vistas del pintor flamenco Antón van den Wyn-gaerde quien, por encargo de Felipe II, realizó, entre 1563 y 1570, 62 vistas de pueblos y ciudades con la intención de mostrar “la grandeza de los Austrias”. <<http://blog.orangemonkeytours.com/en/2012/09/24/panorama-van-barcelona-uit-1535/>>. Consultado en noviembre de 2013.

aunque su uso y contemplación estuviera limitada a un público muy estrecho [Curiel s/f].

Imagen 1



Vista “a vuelo de pájaro” de Barcelona. De acuerdo a recientes investigaciones, esta pintura, fechada en 1563 y atribuida a Anton van den Wyngaerde durante mucho tiempo, fue en realidad obra de Jan Cornelisz Vermeyen en 1535.

De mayor capacidad de difusión y acaso mayor complejidad, fueron las vistas urbanas que se consiguieron en el siglo XIX desde la elevación proporcionada por globos aerostáticos, como las extraordinarias litografías de Casimiro Castro sobre la ciudad de México [Monsiváis 1996].

La fotografía, como la segunda gran revolución productora de imágenes —después de la imprenta—, no sólo posibilitó una propagación más amplia de las vistas urbanas, sino que reafirmó la añeja necesidad de registrarlas y planteó opciones para experimentar formatos.

Peter Burke ha llamado la atención sobre la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias culturales que ha tenido el proceso químico con el que se logró la fijación de imágenes [Burke 2001: 20-21]. En la cultura fotográfica y visual en la que hoy vivimos, obviamos con frecuencia que aún, a principios del siglo XX, a pesar de la innegable expansión de la fotografía y su reproducción en tarjetas postales, eran realmente pocas las representaciones impresas existentes de las ciudades y pocos los que tenían acceso a ellas, a su conservación; fuera de las visiones personales que se tenían a diario, quedaban escasos registros susceptibles de verse repetidamente. La fotografía, de hecho, implicó una nueva forma de imaginarse a uno mismo, a los otros, así como los lugares y a las ciudades, entre los principales autores que han teorizado sobre las implicaciones de la fotografía

en la forma de ver y de pensar [Sontang 2006; Benjamin 2011; Bourdieu 2003; Barthes 1995; Gaskell 1994: 209-239; Burke 2001].²

Si a través de un retrato individual o una serie de ellos podemos recordar, evocar o conocer etapas de la vida, momentos, cambios, modas, fisonomías, lo mismo se puede lograr con las fotografías de ciudad. Las imágenes, que siempre son parciales, muestran unos elementos al tiempo que ocultan otros, permiten ver fragmentos e imaginar otros, otorgan pistas: ¿qué caras de las urbes podemos ver en las fotografías y cuáles en las fotografías panorámicas?

En otra parte [Martínez 2007] se ha propuesto un diseño metodológico para el estudio de las ciudades a través de imágenes cuando las investigaciones tienen un interés comparativo de espacios y épocas, es decir, para enfoques históricos o que persiguen problematizaciones sobre los cambios ocurridos en las urbes. En líneas gruesas, estas sugerencias indican iniciar con una recopilación amplia (tan intensiva como sea posible) de fotografías del periodo, susceptibles de formar series y ser comparadas, a cuyo conjunto deben aplicárseles análisis cuantitativos y cualitativos.

El análisis cuantitativo incluye la confección de bases de datos, la clasificación y contabilización de imágenes de acuerdo a los autores (fotógrafos), editores, compañías impresoras (por ejemplo cuando circularon como tarjetas postales), épocas (delimitando rangos temporales), temas, lugares o situaciones retratadas (generalmente una foto corresponde a dos o más categorías), entre otros.

Respecto al análisis cualitativo, se deben procurar varios pasos, como enseñan todos los autores y corrientes de análisis de imagen [Panofsky 1983: 45-75; Burke 2001: 43-47; Gaskell 1994: 230; Monroy 1983: 22; Zeccheto 1986: 7; Comenius en Alpers 1987: 147]³ la descripción general de lo que muestra cada fotografía; enlistar los objetos o situaciones que aparecen; identificar posibles intenciones del autor [Monroy 1997: 16]; determinar lugares (lo que puede hacerse sobre planos de la época); contextualizar los

² Nadar, un importante fotógrafo francés escribió: “Cuando se extendió el rumor de que dos inventores habían conseguido fijar sobre las placas de plata cualquier imagen presentada frente a ellas, se produjo una estupefacción universal que hoy en día nos resultaría difícil de imaginar” [op. cit. Krauss 2002: 22].

³ La propuesta del análisis cualitativo corresponde, *grosso modo*, con las tradiciones importantes en el estudio de la imagen, por ejemplo el análisis iconográfico e iconológico de Erwin Panofsky o las lecturas denotativa y connotativa de la semiótica, incluso, con las más antiguas recomendaciones de Comenius: “que los ojos en primer lugar abarquen el objeto como conjunto, luego procedan a distinguir sus partes”, examinen las partes en orden de principio a fin y capten plenamente los atributos esenciales de cada parte [op. cit. Alpers 1987: 147].

espacios, las situaciones y el tiempo con el apoyo en fuentes alternas que se corresponden de alguna manera (prensa, otras fotografías y testimonios orales, ya para identificar rótulos, edificios, tipos de automóviles o mobiliario urbano, ya para ubicar la vestimenta de las personas y más); registrar los datos que forman parte de la fotografía (marcos, anotaciones, sellos). Tan importante como el análisis en distintos niveles y el constante diálogo entre ellos es el trabajo de comprensión de la técnica y los procesos fotográficos utilizados, incluyendo el conocimiento de cámaras fotográficas, trucos, fotomontajes, etcétera.

Si, con Michel Baxandall, “buena parte de la experiencia más importante no puede ser cómodamente codificada en palabras y números” [1978: 186], el uso de imágenes en busca de experiencias urbanas es un camino que conviene explorar aún y que puede hacerse además a través de un formato, el panorama, particularmente atractivo e ilusorio.

EL PANORAMA, VER Y POSEER EN 360 GRADOS

Los ojos en los humanos nos permiten un ángulo de visión que varía entre los 120° y los 170°, pudiendo ampliarse un poco cuando se gira la cabeza sobre el eje del cuerpo, aunque sólo puede mantenerse un registro nítido de una parte, pues los objetos de la periferia aparecen borrosos. La idea de abarcar, de trascender límites, de ampliar el enfoque que permite el ojo y superar su marco hasta los 360° nació en la década de 1780 y fue una hija de su tiempo: había que conocer, registrar, medir, inspeccionar, enseñar, poseer, al menos simbólicamente, para transformar e incidir sobre los lugares y las personas, para construir la ilusión de un mundo que sin importar sus dimensiones podía ser medido y contenido.

Con el paso del tiempo la palabra “panorama” se fue generalizando (y acaso desvirtuado), remitiendo ahora a lo “general”, a cualquier cosa, no necesariamente imagen, que da una idea de conjunto. Así, una vista de ciudad o a vuelo de pájaro, como las popularizadas en Europa en el siglo xvi no es en estricto sentido un panorama, como no lo son las litografías dibujadas desde lo alto de los globos aerostáticos, tampoco las fotografías aéreas. Ver en panorama es situarse en un punto y girar para abarcar con la mirada todo lo que nos rodea.

El neologismo “panorama” y su concepto constituyó una nueva forma de ver la realidad y registrarla⁴ —distinta y complementaria a otras— desde

⁴ Brian Polden, “Photography at Length” <<http://www.panoramicaassociation.org/documentlibrary/pano-at-length.html>>. Consultado en enero de 2010.

que en 1787 el irlandés Robert Baker creó un enorme escenario, formado por un gran cilindro que era recubierto en su interior por lienzos pintados con imágenes atractivas, “visiones espectaculares de ciudades, las representaciones de contiendas épicas y la recreación exótica de los confines del mundo” [Freixa 2005]. Adentro del cilindro, los espectadores se sentían parte de la escena total, tenían “la ilusión de un mundo unitario”. Este modelo de entretenimiento llevó a miles de seguidores una diversión que les ofrecía una forma diferente de ver, de imaginar la totalidad de los espacios, una atracción “para la emergente sociedad urbana de finales del siglo XVIII y principios del XIX” [Freixa 2005].

Dicho de otra forma, la importancia del modelo de visión que nació en el siglo XVIII utilizando pinturas que recreaban escenarios completos, en 360°, fue la de proporcionar a la vista —o hacérselo creer— todos los elementos que pueden ser captados desde un punto específico con una amplitud que supera la capacidad del ojo humano, es decir, con un ángulo que puede ir desde los 100 hasta los 360°.

En 1791, sólo cuatro años después de que Robert Baker patentara su panorama (del griego *pan*: todo, entero, completo y *horama*: vista) como un invento lúdico, de entretenimiento —pero con grandes implicaciones en una nueva forma de ver—; el filósofo Jeremy Bentham diseñó un nuevo concepto de prisión al que bautizó con otro neologismo formado con las mismas raíces: panóptico (del griego *pan* y *optición*, relativo a la visión) [Foucault 2003: 199-230]. Ambos, panorama y panóptico, son instrumentos de poder, de reconocimiento (de un paisaje, un territorio, una ciudad, un grupo) y registros que, junto a las estadísticas y los planos, por ejemplo, permiten entender, gobernar, admirar, presentar con orgullo, testificar el progreso y formar una ilusión de unidad, que frecuentemente puede resultar muy parcial.

EL FORMATO PANORÁMICO EN FOTOGRAFÍA, TÉCNICA Y CÁMARAS

Si el panorama fue en principio pintura y entretenimiento, fue natural que un pintor, Louis-Jacques Mandé Daguerre (nacido en 1787, el año que Baker patentaba el panorama y Bentham empezaba a idear el panóptico), inventara el diorama y perfeccionara el formato fotográfico. Daguerre trabajó algún tiempo como ayudante de Pierre Prévost, el escenógrafo que popularizó los panoramas en buena parte de Europa, lo que lo encausó a la invención de los dioramas, una instalación con iluminación y sonido, que envolvía a los espectadores simulando estar en el centro de una batalla o una ciudad, dándole un efecto de espectáculo. En la década de 1820, él empezó a hacer experimentos, a compartir descubrimientos e intereses con Joseph Nicéphore

Niépce, que a la postre culminaron en el “daguerrotipo”, presentado en París en enero de 1839 [Freixa 2005].

Así, tan pronto el nuevo invento permitió fijar “las vistas que ofrece la naturaleza”, “sin necesidad de recurrir al dibujo”,⁵ muchos ensayos fueron hechos para conseguir capturar “la composición continua de una mirada discontinua del mundo”, para superar el ángulo de visión restringido que la fotografía podía lograr sobre una superficie plana y llevar la pretensión del panorama a la fijación fotográfica [Freixa 2005].

Apenas pasaron cuatro años desde la presentación del daguerrotipo para que apareciera la fotografía panorámica [Cuarterolo 2013: 82].⁶ En 1843, Joseph Puchberger, de Austria, construyó una cámara para placas de daguerrotipo de 19 x 24 pulgadas y una cobertura de 150°. No obstante, y aunque detrás de este invento siguieron otros, cada vez con más regularidad, los primeros modelos circularon poco, tenían deficiencias y por años lo usual para conseguir un “panorama” fue hacer varias tomas e integrar las placas en una unidad [McBride 1994: 19-22]. Francia, Inglaterra, Estados Unidos, Alemania y Canadá dominaron la producción de varias decenas de modelos de máquinas para este formato [McBride 1994: 19-22] que se aprovecharon para fines diversos: en los cuarteles militares y campos de batalla destacadamente, en las expediciones y registros de regiones enteras, para grupos grandes —por ejemplo en fiestas y reuniones especiales— y, desde luego, para tomar testimonios de ciudades y paisajes.

Entre todas las cámaras panorámicas que se han fabricado durante 170 años se pueden clasificar tres tipos básicos, atendiendo a su mecanismo de funcionamiento: 1) las de “gran ángulo”, una cámara prácticamente convencional que se distingue simplemente por tener “fotogramas más anchos” (la proporción más común es 1 a 1.5, por ejemplo 4 x 6 pulgadas); 2) las de lente oscilante, en las que el objetivo se puede mover sobre su propio eje, reflejando la imagen sobre un negativo dispuesto en forma de semicírculo y 3) las rotativas, capaces de girar en 360° sobre un punto fijo.⁷

⁵ Según las palabras de Daguerre, a propósito de los primeros pasos hechos por Niépce para la invención oficial de la fotografía moderna: <http://es.wikipedia.org/wiki/Louis_Daguerre>. Consultado 23 de febrero de 2010.

⁶ A finales del siglo XIX, de acuerdo con Cuarterolo, varios dispositivos intentaron fusionar la fotografía panorámica y sus antecesores, los panoramas pictóricos. Uno de ellos fue el “photorama”, patentado en 1902 por los hermanos Lumière. El aparato tenía 12 lentes giratorias con las cuales se proyectaban fotografías panorámicas en una pantalla de 360°.

⁷ <<http://www.cirkutpanorama.com/cameras.html>>. “Fotografía panorámica. Una introducción a lo principal que hay que saber sobre la fotografía panorámica”, <[Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 68, enero-abril, 2017](http://</p></div><div data-bbox=)

Durante todo el siglo XIX predominaron las cámaras de lente oscilante, con alcances limitados, pues logran abarcar hasta 120° ó 150°. La base de su mecanismo es la lente, que puede hacer un movimiento horizontal (un paneo), al tiempo que la cámara se mantiene fija, como el rollo, que se guarda en un compartimento curvo que permite mantener la distancia con la lente durante su recorrido.⁸

Imagen 2



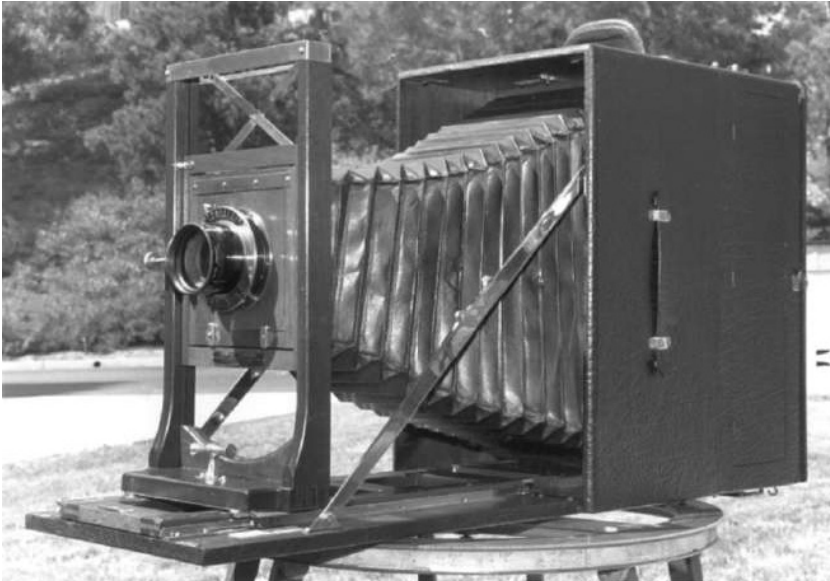
Aunque todas estas cámaras lograban su cometido de superar el formato de visión humana, en estricto sentido, las fotografías panorámicas

www.fotopunto.com/articulo-fotografia-panoramica_18>. Consultado en enero de 2010.

⁸ Véase “A Brief History of Panoramic Photography”, <http://memory.loc.gov/ammem/collections/panoramic_photo/pnhist1.html>, <<http://www.cirkutpanorama.com/cameras.html>> y <<http://glennview.com/pano.html>>. Consultado en enero de 2010.

son las que se logran con una cámara rotativa, capaces de realizar un giro de 360° —como en el panorama de Baker— incluso de “seguir describiendo círculos hasta que la película termine”.⁹ Este mecanismo tiene también viejos antecedentes. La primera que se tiene registrada se patentó en 1857, aunque fue hasta 1887, con la *Cycloramic*, que realmente empezaron a circular masivamente estos aparatos (imágenes 2 y 3).¹⁰

Imagen 3



El mecanismo giratorio de las cámaras que permitieron registrar 360 grados. Cámara fabricada por John Connon en 1887 y Cirkut 16.

Tomada de: <<http://www.novacon.com.br/odditycameras/connon.html>> y <<http://www.cirkut.com/cameras/cirkut.html>>. Consultado en enero de 2010.

⁹ “Fotografía panorámica. Una introducción a lo principal que hay que saber sobre la fotografía panorámica”. <http://www.fotopunto.com/articulo-fotografia-panoramica_18>. Consultado en enero de 2010.

¹⁰ <<http://www.archives.gov.on.ca/english/on-line-exhibits/connon/camera.aspx>>. Sobre la cámara de Jules Damoizeau, una de las mejores panorámicas giratorias del siglo XIX, con negativos de 8.5 centímetros de alto por 80 de largo: <<http://www.precinemahistory.net/1890.htm>>, <<http://www.archives.gov.on.ca/english/on-line-exhibits/connon/camera.aspx>>. Consultado en abril de 2011.

En 1904 aparecieron las cámaras *Cirkut*, de la Rochester Panoramic Company, que muy pronto se convirtieron en “la más significativa contribución hecha por una cámara en la historia de la fotografía panorámica”.¹¹

El funcionamiento de todas las rotativas seguía los mismos principios con algunas pequeñas variantes: la cámara debía estar perfectamente fija, con un tripie, sobre una base de engranes que le permitían girar en un círculo completo. Como no tenía espejo, ni prisma ni disparador, el fotógrafo veía la imagen al revés, debajo de una capucha e iniciaba y terminaba la exposición con un interruptor, con el que un motor impulsaba el recorrido de la cámara por el engranaje (que había sido previamente programado en alguna de las velocidades de obturación que permitía) moviéndose en perfecta sincronía pero en sentido contrario a la película. En el lento recorrido la cámara pasaba por los dientes del engrane mientras por una pequeña rendija se fijaban las imágenes en el rollo, como escaneando una escena [McBride 2009a: 4-7; McBride 2009b: 1-4; Kodak 1910].¹²

DE LA AMPLIA DIFUSIÓN DE LA FOTOGRAFÍA PANORÁMICA A LA POBRE CONSERVACIÓN DE TESTIMONIOS PARA SU ESTUDIO

A pesar de la amplia difusión que tuvo el formato, de los muchos modelos de cámaras construidas, y de las posibilidades de reproducción, sobre todo desde finales del siglo XIX, al menos en México y en muchos otros lugares un número menor de copias entre las realizadas antes de 1910 (y aún después) han resistido el paso del tiempo.

Hacia 1858, el francés Désiré Charnay realizó la que se considera la primera fotografía panorámica de la ciudad de México [Alquimia 2012: 83-85; Debroise 2005: 166]. De acuerdo a las posibilidades técnicas de esta fecha temprana, el autor obtuvo un “falso panorama”, es decir, una unidad, de 1.99 metros de largo, al juntar cinco imágenes fijadas en placas de vidrio de 28.5 x 41 centímetros, que abarcaron un ángulo visual aproximado de 150°.¹³

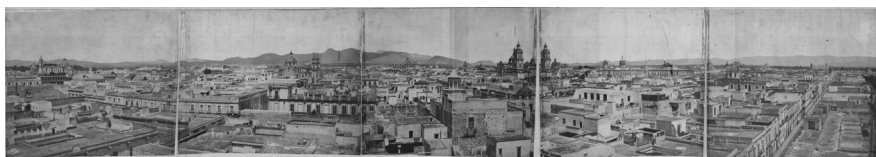
¹¹ Traducción del autor al texto sobre las cámaras *Cirkut del Australia War Memorial*, <<http://www.awm.gov.au/blog/category/exhibitions/to-flanders-fields-1917/page/4/>>. Consultado en abril de 2011.

¹² <<http://www.panoramicassociation.org/cirkut.php>>, <<http://www.cirkut.com/cameras/cirkut.html>>. A brief history of Cirkut camera, <<http://brwm.org/benporter/about.html>>. Consultado en febrero de 2010.

¹³ Restauración panorámica antigua de la ciudad de México, *boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)*, 19 de marzo de 2013. <<http://www.inah.gob.mx/boletines/12-restauracion/6474-restauracion-foto-panoramica-mas-antigua-de-la-cd-de-mexico>>. Consultado en junio de 2015.

Colocado sobre el templo de San Agustín, en las actuales esquinas de las calles Isabel la Católica y República de Uruguay, Charnay realizó las tomas sucesivas, comenzando por el poniente (se aprecian al fondo los árboles de la Alameda) y, girando su cámara, de izquierda a derecha fue reconociendo ventanas, perfiles, patios, torres de iglesias, el cerro del Tepeyac al fondo, o la Catedral y el Palacio Nacional, hasta vislumbrarse los llanos de San Lázaro, al oriente (imagen 4).

Imagen 4



Cinco imágenes registradas por Desiré Charnay en la ciudad de México hacia 1858, integran la “primera fotografía panorámica” del país. Dirigida hacia el norte de la ciudad, la cámara registró un ángulo aproximado de 150 grados. Mapoteca Orozco y Berra (MOYB), 780-OYB-725-B.

Fotografías como la de Charnay se hicieron en muchas ciudades, aunque las que han sobrevivido con seguridad representan un porcentaje menor: sabemos —por ejemplo— de una panorámica en Puebla, el mismo 1858, con las mismas características y posiblemente del mismo autor; de una vista de la villa de Guadalupe de 1877; de un registro en cuatro partes de la ciudad de Oaxaca firmado por L. Bustamante y Cía., y de pocas más, entre las muchas que seguramente debieron realizarse.¹⁴

Hacia el cambio de siglo, la técnica de múltiples tomas se mantuvo vigente, también se hicieron más accesibles las cámaras giratorias y aumentó el número de fotografías panorámicas en una sola pieza. No obstante, los rangos de cobertura oscilaron en la gran mayoría de los casos entre los 90° y los 180°, es decir, las tomas de 360° y aún las de 270° no se frecuentaron.

En Argentina, de acuerdo a Andrea Cuarterolo, el género panorámico tuvo buena recepción, pero los testimonios indican que fue más practicada

¹⁴ La de Puebla se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia; el sitio web “Fotógrafos y editores franceses en México” incluía un registro de ella, pero durante la revisión final de este texto (abril de 2016) la página no se localizó en la red. La de Bustamante, tomada en 1909, se integra con cuatro partes para formar una unidad de 9 x 56 centímetros, Archivo General de la Nación (AGN), Fototeca, Serie Propiedad Artística y Literaria. La de la Villa, AGN, Fototeca, Serie Ciudades a principios de siglo.

la sucesión de imágenes que el uso de las cámaras especializadas, y que en este último caso los ángulos eran relativamente reducidos [Cuarterolo 2013: 78 y ss.].¹⁵

Un buen parámetro lo otorgan las fotografías realizadas en Estados Unidos de América, lugar de fabricación de muchas de las cámaras especializadas y donde a la abundante producción de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX se corresponde una excepcional conservación. Desde los años de la Guerra Civil (1861-1865) fueron registrados paisajes, fortificaciones y campos de guerra, aprovechados por generales e ingenieros militares. Poco después, destacaron fotógrafos como George R. Lawrence (1869-1938) —quien también fue uno de los primeros creadores de fotografías aéreas, “lo hasta ahora imposible en fotografía es nuestra especialidad”, rezaba su *slogan*—, Frederick W. Brehm (1871-1950), Miles F. Weaver (1879-1932) y otros.¹⁶

Un análisis inicial, basado en la cuidada y amplia colección de la Library of the Congress, de Washington, muestra el registro de muchas ciudades (Globe, Arizona; Davenport; Houston; New York; Salt Lake City; Washington; Chicago; San José, San Francisco, San Rafael y San Francisco, California; Austin, Texas; New Orleans; Indianapolis; Cleveland, entre muchas otras). Otra vez, no obstante, dominan las imágenes logradas por la superposición de tomas y en pocos casos superan los 180° de cobertura.¹⁷

Entre los practicantes del formato panorámico en México activos en las primeras dos décadas del siglo XX han sido bien estudiados Guillermo Kahlo (autor, por ejemplo, de una “panorámica” del Zócalo de la ciudad de México que no obstante su disposición tiene una cobertura convencional de 45°),¹⁸ Charles A. Hamilton (minero y fotógrafo en Oaxaca, donde hizo muchas fotografías de 90°) [Hamilton y Jervaise 2009] y Eugenio Espino Barros (quien utilizaba un formato de 7 x 17 pulgadas, es decir, de dimensiones y ángulo relativamente pequeño) [Garza 2007: 286].

Un lugar especial en esta historia lo ocupa Aurelio Escobar Castellanos, fotógrafo que se especializó en las fotografías panorámicas, de quien se conservan varios cientos de imágenes en ángulos muy amplios, de cercanos a los 360°. El trabajo de Escobar, no obstante, inició en 1918 y sus panorámicas

¹⁵ En conversación directa con la autora el 19 de febrero de 2014, confirmó que “por lo general” las imágenes son de 180°.

¹⁶ <http://memory.loc.gov/ammem/collections/panoramic_photo/pnphtgs.html>. Consultado en enero de 2010.

¹⁷ Library of Congress, Panoramic Photograph Collection.

¹⁸ Museo Archivo de la Fotografía (MAF), s/r.

corresponden mayoritariamente a las décadas de 1930 a 1950 [D´Rugama y Vázquez 2012: 31-32].¹⁹ De tal suerte, debe subrayarse que de los testimonios panorámicos elaborados antes de 1910 —que se hicieron en un número no tan menor— muy pocos se han conservado o están a disposición de los investigadores.

Hacia 1909, Eugene B. Downing, un fotógrafo norteamericano, recorrió varios puntos del país cargando una de las cámaras más sofisticadas para realizar panoramas, la *Cirkut 16*, una entre la limitada existencia de 93 que fueron fabricadas en toda la historia de las empresas Rochester y Kodak. Hasta ahora, de ningún fotógrafo a excepción de Downing se conocen fotografías realizadas en México antes de 1910 con cámaras capaces de lograr los 360°.

Por lo que se sabe, Downing nació en Oakland y en la primera década del siglo xx vivía y trabajaba entre Torreón, Coahuila, Brownsville, Texas y la ciudad de México.²⁰ Con seguridad Downing tomó decenas o cientos de fotografías panorámicas y convencionales en México en al menos tres periodos que se tienen documentados: entre 1905 y 1906, cuando pasó ocho meses en México, tomando “un gran número de espléndidas vistas de aquella interesante república”;²¹ entre 1909 y 1910, los años de los que se conocen mayor número de sus fotografías, y quizá hacia 1913, cuando registró imágenes de la Decena Trágica en la ciudad de México.²²

Por ahora se conocen unas 36 fotografías panorámicas de este autor (media docena con ángulos de 270° o más) y otras convencionales. Algunas corresponden a grupos, ya de bodas en haciendas (del Espíritu Santo y Trancoso, en Zacatecas) (imagen 5), de mineros, fiestas de disfraces, etcétera; a paisajes rurales y mineros; algunas tomas de los eventos del Centenario de la Independencia en la ciudad de México y, de mayor interés para esta investigación, de vistas urbanas de Monterrey, Aguascalientes, Guanajuato, Zacatecas, San Luis Potosí, Cuernavaca, entre otras [Peterson 2010: 10-12]. Las reproducciones de sus imágenes, cuando se han conservado, han quedado

¹⁹ No está claro el número exacto de panorámicas de Escobar, pero el total de sus fotografías resguardadas en el AGN suma más de 4 000.

²⁰ *Brownsville Daily Herald*, Brownsville, Texas, 13-VI-1906 y 26-VII-1906. “Biographical note”: <<http://www.lib.utexas.edu/taro/smu/00194/smu-00194.html>>. Consultado en junio de 2014.

²¹ Traducción propia de una nota periodística: *Brownsville Daily Herald*. Brownsville, Texas. 8-VI-1906.

²² H. J. Gutiérrez, “la Decena Trágica”, <http://fotografosdelarevolucion.blogspot.com/2012_05_01_archive.html>. Consultado en noviembre de 2015.

dispersas en archivos particulares²³ y en fototecas especializadas en México²⁴ y Estados Unidos.²⁵

Imagen 5



Hacienda Espíritu Santo, en el municipio de Pinos, Zacatecas. Al parecer se trata de la celebración de una boda en la que participaron los trabajadores de la hacienda. El propio Downing registró una boda similar en la hacienda de Trancoso, también del estado de Zacatecas. Giesecke family collection of photographs of Mexico, DeGolyer Library, Southern Methodist University, Panoramas, No. 28B-78.

²³ Dos de ellas, una de la hacienda de Trancoso, Zacatecas, y otra de Aguascalientes, están en posesión de la familia Nieto y fueron reproducidas en de los Reyes, 2002: 256-259. Arturo Escobar me informó vía correo electrónico sobre una fotografía panorámica de la ciudad de México, del propio Downing, de 16" x 70" y sobre la posibilidad de que se resguarden tres más del mismo autor en "un archivo particular".

²⁴ Otra fotografía de la ciudad de Aguascalientes, analizada en este texto, está bajo el resguardo del Archivo Histórico del Instituto Cultural de Aguascalientes (AHICA). Evelio Álvarez, vía correo electrónico, me dio noticias de una fotografía panorámica del mismo Downing que se conserva en el Museo del Estanquillo, en la ciudad de México y que desafortunadamente no tuve a la vista. En la Fundación Abel Quezada A.C., en Cuernavaca, se conserva otra fotografía de Downing, posiblemente de esa ciudad, según noticia de Maco Sánchez, transmitida vía correo electrónico, septiembre 2009. El AGN de acuerdo con Guevara: <<http://fotografosdelarevolucion.blogspot.com>>. Consultado en noviembre de 2015, conserva algunas en formato convencional sobre el episodio de la Decena Trágica.

²⁵ Existen fotografías de este autor en la Library of Congress, de Washington, Carpenter Collection, LC-USZ62-114770 y LC-USZ62-92674; en The Nettie Lee Benson Latin American Collection <<http://www.lib.utexas.edu/taro/utlac/00193/lac-00193.html>> y, principalmente, en la Giesecke family collection of photographs of Mexico, DeGolyer Library, Southern Methodist University <<http://www.lib.utexas.edu/taro/smu/00194/smu-00194.html>>. Consultado entre 2010 y 2015.

UNA IMAGEN EXCEPCIONAL Y SU PROCEDIMIENTO

Como se desprende de lo anterior, la fotografía panorámica fue conocida en el país, pero antes de 1910 debieron ser pocas las piezas que se hicieron logrando el formato total en 360° y de ellas muy pocas han llegado a nosotros. Por ello cobra relevancia la figura de Downing y una de las fotografías que de él han sobrevivido. Se trata de una fotografía que hizo de la ciudad de Aguascalientes en 1909, un testimonio óptimo para el análisis propuesto desde la perspectiva de la historia urbana, excepcional por la combinación de sus características: la fecha en que fue tomada, el ángulo de cobertura en una sola pieza (270°, que no pudieron ser 360° por las características del punto de toma), su tamaño (260 x 31.2 centímetros),²⁶ el equipo con que fue hecha²⁷ y el tratamiento de color que recibió²⁸ [McBride 2009b: 1-4; 1994: 19-22; Kodak 1910].

Tan importante como conocer la técnica y el equipo, con el que se realizaban las fotografías (en particular una cuyo formato es poco familiar y comprendido),²⁹ también es entender las características particulares que siguió la toma, que nos otorga elementos fundamentales para determinar lo que se puede leer en ella.

Una mañana, muy temprano, el fotógrafo alistó su equipo para hacer el registro fotográfico —de modo que los rayos del sol no incomodaran su toma—, cuando la ciudad empezaba a despertar y por sus calles apenas rodaban despacio las corridas del tranvía a la estación del ferrocarril o a la

²⁶ Entre las panorámicas de Downing que se conocen, sólo cuatro superan los dos metros de ancho: la de Aguascalientes, una de San Luis Potosí, una de Monterrey (294 centímetros) y una que corresponde a un grupo registrada en la ciudad de México. <<http://www.lib.utexas.edu/taro/smu/00194/smu-00194.html>>. Consultado en noviembre de 2015.

²⁷ En 1909 no habían demasiadas cámaras comerciales en circulación que pudieran tomar una foto como la de Aguascalientes: una alemana patentada en 1907, el Cyclorama de Mueller (Baltimore), las cámaras que construía George Lawrence, la Scovill, la de Connon y la de Damoiseau.

²⁸ Sólo existe noticia hasta ahora de otra fotografía de Downing coloreada a mano, correspondiente a un “panorama de operaciones mineras”: <<http://www.lib.utexas.edu/taro/smu/00194/smu-00194.html>>. Consultado en enero de 2010.

²⁹ La cámara usada pesaba casi 45 kilogramos con todos sus accesorios, medía poco menos de 50 centímetros de alto, que se convertían en casi dos metros al ser colocada sobre su tripié. Su rollo de celuloide medía 40.6 centímetros de alto por 6 metros de largo y su mecanismo giratorio permitía describir círculos hasta que la película terminara <<http://www.panoramicaassociation.org/cirkut.php>>, <<http://www.cirkut.com/cameras/cirkut.html>>. Consultado en enero de 2010.

Fundación Central; escaló la torre de la Catedral, a poco menos de 40 metros de altura y se encontró ante la posibilidad de hacer una fotografía que además de panorámica es, en lenguaje especializado, “una vista oblicua”, es decir, inclinada por la elevación desde la que se toma, más baja que una llamada “a vuelo de pájaro” y que una aérea. Desde esta posición tuvo a sus pies la Plaza Principal, los edificios que la rodeaban y pudo observar algunas fachadas, azoteas de casas y edificios, elementos altos —como chimeneas y torres de iglesias—, árboles y diversos aspectos físicos, naturales, materiales y sociales.

El procedimiento no fue del todo sencillo. El fotógrafo debió revisar el espacio, idear el acomodo de algunas tablas que sirvieran como extensión, para “sacar” un poco la cámara de la torre sin perder capacidad para manipularla. La toma pudo tardar alrededor de dos minutos y conforme iba girando la cámara, en su movimiento de escaneo, de izquierda a derecha, se iba haciendo una minuciosa exploración de la ciudad, siguiendo y proporcionando un esfuerzo por transformar la fotografía en un medio narrativo [Freixa 2005].

La copia original de que disponemos,³⁰ impresa al contacto, una entre varias o muchas copias que posiblemente se hicieron, tiene una base cercana al color sepia y el fotógrafo realizó un trabajo delicado de coloreado: el cielo de azul (casi la cuarta parte de la superficie), algunos árboles en color verde, algunos edificios (en un tono de rojo), los Palacios Municipal y de Gobierno y, sobre éste, una bandera de México que quizá fue primero dibujada y al final coloreada (imágenes 6 y 7).

LO VISTO: DESCRIPCIONES DE LA CIUDAD RETRATADA

¿Qué de la ciudad de Aguascalientes a fines del porfiriato quedó contenida en la fotografía?, ¿qué sabíamos y qué cosas nuevas nos puede decir un producto fotográfico?, ¿qué nos dice de la ciudad y qué de las características del ojo que la capturó?, aún más, ¿qué tanto puede cumplir un testimonio de las pretensiones científicas, de verdad, y de la capacidad de cubrir la totalidad que se buscaban con el formato panorámico?

Si un fundamento propuesto para estudiar las ciudades a través de fotografías es el de reunir, seriar y comparar un conjunto de imágenes, examinar cualquier ciudad en una fotografía panorámica no altera ese procedimiento, mantiene la necesidad de recurrir a un grupo amplio de fotografías como

³⁰ La fotografía se resguarda en el (AHICA), institución que permitió la consulta y reproducción de la misma.

comparación, a un esfuerzo de descripción y a varios ejercicios de contextualización que dialogan permanentemente.

En principio, pueden ensayarse tres rutas distintas y simples de descripción general para avanzar en el discernimiento de lo que muestra. La primera consistió en identificar y señalar unos 40 lugares destacados por sus características, por su conservación actual o por su carácter referencial, recurriendo al apoyo de fotografías y fuentes adicionales, así como a la lectura de los rótulos de comercios e industrias pintados sobre la pared (imagen 6).

Agrupados por tipo, podemos enlistar todos los edificios con nombre que se distinguen en la fotografía: los hoteles —El Bellina y el De la Plaza—; las pequeñas o medianas industrias —Compañía Molinera Judith—; los almacenes de ropa —el de Las Fábricas de Francia—; y otros comercios de distintos giros: la imprenta de Trinidad Pedroza, el Edificio Eléctrico (con su vistoso anuncio en forma de un gran escudo que colgaba en todo lo alto de la finca), la casa Drawn Work, la peluquería La Elegancia, la cantina Las Dos Banderas, la Botica del Refugio, la Agencia de la Cervecería Cuauhtémoc s.A. de Monterrey, la Sociedad Mutualista y Caja de Ahorros, El Tráfico (tienda de abarrotes), Oficina de Correos, el Hotel París y El Salón Fausto, cuyos letreros sólo desciframos al poder ver otra fotografía de la plaza en el mismo año de 1909. Sin rótulos, pero fácilmente notorios, aparecen también seis templos, dos bancos, otras tiendas, el Parián, el Instituto de Ciencias, las sedes de las autoridades estatal y municipal, y un tranvía eléctrico dando vuelta en la Plaza Principal.

Tratándose de una imagen extensa, imposible de abarcarse de una mirada —una paradoja si se tiene en cuenta que esa era una de las presunciones del panorama— el segundo ejercicio consiste en dividirla y analizarla por rumbos de la ciudad, desde el poniente, donde el fotógrafo inició la toma, siguiendo con el norte, el oriente y un fragmento del sur de Aguascalientes. Como el todo es siempre diferente a la suma de las partes, son muchas las posibles lecturas de la imagen lograda (imagen 7).

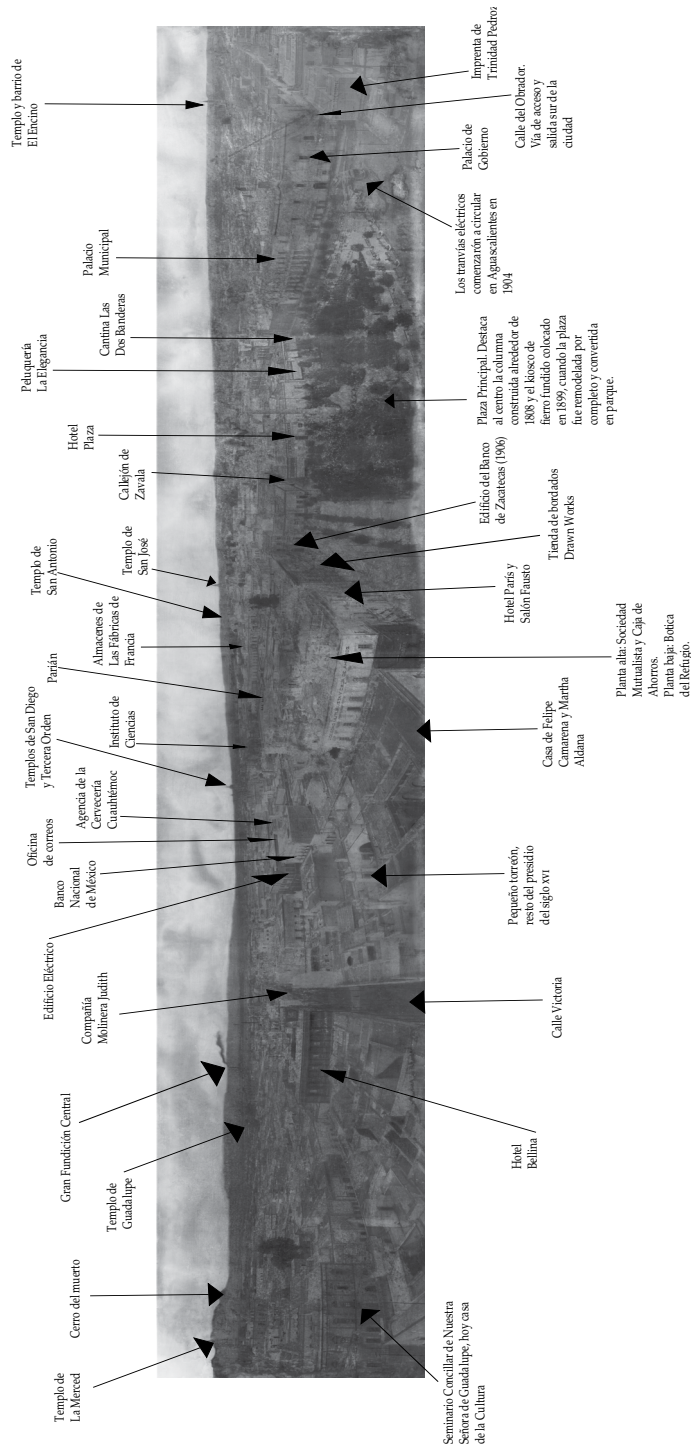
En tercer término, hay que ver la fotografía al vuelo, superficialmente, tener una impresión de conjunto. Para este caso, se descubre una ciudad mediana, ni grande ni pequeña, con un aspecto aparente de uniformidad y tranquilidad, sin muchos de sus elementos, que de alguna forma elimina sus defectos, esconde a su población y puede dar ocasión a la idealización nostálgica o a la simplificación.

La escena dominante es la del cuadro de la Plaza Principal, que ocupa todo el lado derecho de la imagen: el parque arbolado, con su columna central, kiosco y bancas de fierro. También en sentido general podemos

identificar calles principales que marcan el registro fotográfico de izquierda a derecha: la calle Victoria definiendo simbólicamente el primer tercio de la foto; la acera sur de la plaza principal y; un poco más discretamente, la calle del Obrador (José María Chávez), que se pierde en la esquina derecha del testimonio. Con otro lente, es posible distinguir alrededor de 11 manzanas o grupos de ellas y sobre cada una edificios o lugares que con los ojos actuales podemos identificar fácilmente, aunque se hayan modificado sustancialmente por el paso del tiempo. Edificada sobre un valle, en su paisaje sólo sobresale la figura del “Cerro del Muerto” como elemento natural, cuyo contorno aparece claramente dibujado en el extremo izquierdo de la fotografía.

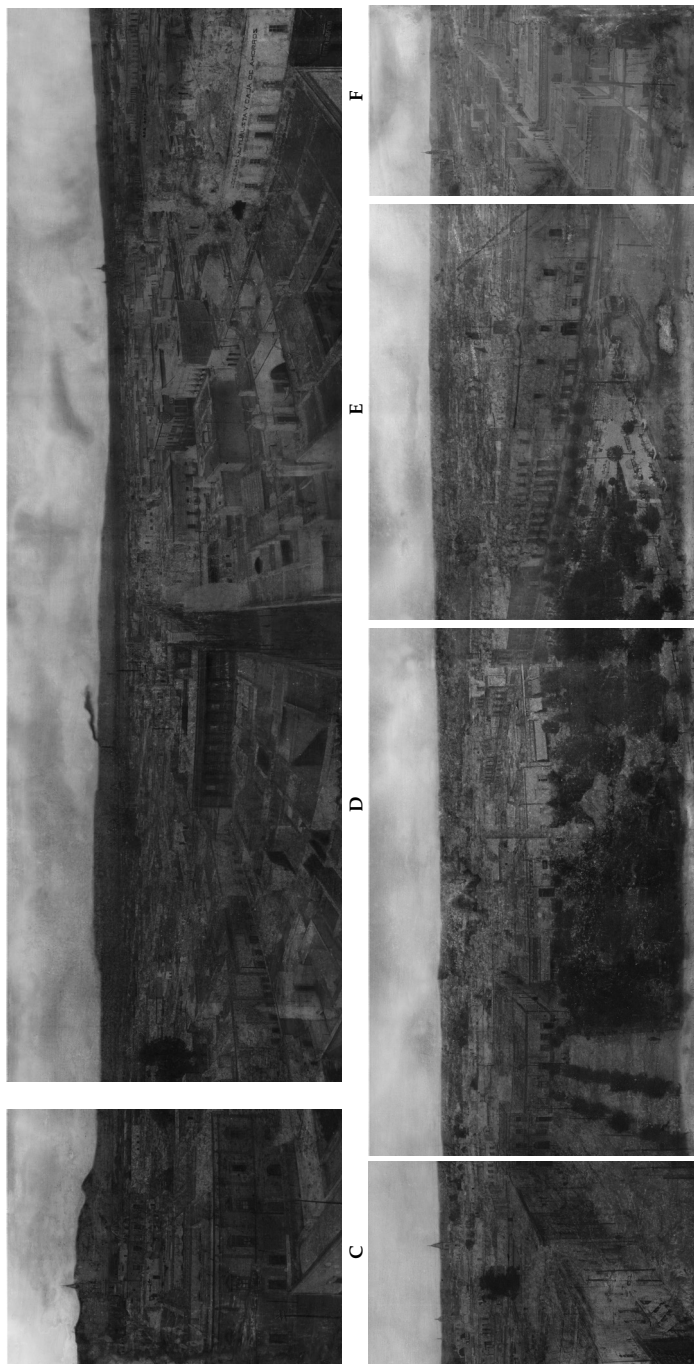
Junto a la descripción, varias escalas de interpretación, análisis y contextualización permiten profundizar sobre lo visto y lo no visto en la fotografía. Desde una perspectiva relativamente simple, la imagen de la ciudad de Aguascalientes registrada en 1909 por E. B. Downing es la de una urbe tradicional, “colonial”, tranquila, silenciosa, encerrada. Dominan, desafiando al horizonte, las torres de los templos con todo su significado: son los edificios más representativos, los que señalan el catolicismo de su gente, los que dan sentido a la vida de algunos barrios y desde los que, al sonido de sus campanas, se marca el ritmo urbano. Por sí sola, esta imagen es informativa y sin duda refleja un fragmento de vida de la ciudad, pero sólo uno, entre tantos otros.

Imagen 6



Identificación de templos, edificios públicos, casas comerciales, elementos naturales, industrias, hoteles y otros lugares en la fotografía panorámica, a partir de información proporcionada por otras fuentes, como planos y fotografías.

Imagen 7



La imagen panorámica separada por rumbos de la ciudad: A) aspecto del poniente, con la hoy Casa de la Cultura, el templo de la Merced y la figura tutelar del cerro del muerto; B) aspecto del norponiente, con el humo de un horno de la Fundición que surge al fondo; C) la acera norte de la plaza vista de costado y, en su fondo, rumbo al oriente, las torres de San Antonio y San José; D) vista del oriente de la ciudad, la imagen que tenía frente a sí el fotógrafo desde la torre de catedral; E) aspecto del suroriente de la plaza y de la ciudad, que se complementa con el cuadrante F), donde aparece un fragmento del rumbo sur de la ciudad, con la torre del templo del Encino, perdiéndose el horizonte donde la calle del Obrador hallaba el camino a México.

LO NO VISTO

A pesar del gran formato y de sus intenciones de totalidad, sólo una pequeña parte de la urbe podía registrarse: al reducido ángulo vertical debe añadirse el “defecto” de la distorsión óptica causada por el movimiento descrito por la cámara, en curva. En este punto el método se refina: además de ver y explicar lo visto aumentan las preguntas y se amplía el contraste de fuentes para determinar lo no visto. La primera comprobación elemental de lo que la imagen oculta de la ciudad es la ausencia de la población que la construye, la habita, recorre, usa, anima y da sentido [Uribe 2007: 1-6]: sólo cuatro personas se alcanzan a contar caminando por la calle Victoria y unas 15 más en la Plaza, junto al tranvía.

Gracias a dos planos [Medina 1900; Schöndube 1908] sabemos, en contraste, que la de Aguascalientes era entonces una ciudad formada con alrededor de 250 manzanas y casi 7 000 casas que daban habitación a sus poco más de 45 000 habitantes [Martínez 2009: cap. II]. En años recientes la urbe había empezado a experimentar cambios importantes en su aspecto material y en el de sus costumbres, que aunque más lentamente percibidas, se trastocaron por ejemplo con la llegada y convivencia cotidiana en ella de extranjeros y de multitud de foráneos, sobre todo de clases bajas, que emigraron a la ciudad desde el campo, pueblos y urbes circunvecinas, en busca de mejores condiciones de vida. Atraídos por las oportunidades de emplearse, buscaron por ejemplo en alguna de las dos grandes industrias que se establecieron entre 1894 y 1897, la Gran Fundición Central Mexicana (imagen 9) y los Talleres Generales de Construcción, Reparación y Mantenimiento de Máquinas y Material Rodante del Ferrocarril Central Mexicano, que juntas funcionaban con la energía de dos ó tres mil obreros [Martínez 2007: 153-165, 168-171 y 2009].

Si estas y otras fábricas pequeñas y medianas no fueran suficientes para contrastar la calma que refleja la fotografía, podrían señalarse muchos otros cambios y proyectos de intervención que sobre la ciudad tenían lugar. En 1890 se habían encendido las primeras luces eléctricas en las calles; poco después se ofrecieron las primeras “mercedes” de agua a domicilio a través de tuberías de fierro, y pronto, las calles más céntricas y unas pocas de los alrededores se llenaron de cables por los que corrían los fluidos eléctricos para los teléfonos, el alumbrado y los tranvías.

Imagen 8

La revisión de los detalles: anuncio en forma de escudo del Edificio Eléctrico.

Imagen 9

El contraste de fuentes: el movimiento y la industrialización tras la ciudad tranquila de la imagen panorámica. Archivo Histórico del estado de Aguascalientes (AHEA), Fototeca, David Barba, núm. 16.

La Plaza, que apareció como punto privilegiado en la fotografía de Downing, hacía no mucho había renovado su disposición. Alrededor de ella y mucho más allá otras cosas estaban cambiando. Aparecieron y pronto se multiplicaron giros nuevos, además de los que sí aparecen, otras cosas que estaban cambiando (imágenes 10 a 13) como restaurantes, ferreterías, joyerías, relojerías, tiendas de abarrotes importados, cines, estudios fotográficos, cervecerías, expendios de petróleo, neverías, salones de patinar, colegios particulares, un hipódromo a las afueras de la ciudad, y empresas como la Compañía Maderera y Mercantil, donde se expendían desde materiales para construcción hasta automóviles [Martínez 2009: 117-122, 291-308].

Imagen 10



Imagen 11

El contraste histórico a partir de otras dos fotografías tomadas desde el mismo lugar, en 1902 y 1909 respectivamente. AHEA, Fototeca, Lugares y calles, núm. 96; Herlinda M. Saldaña, núm. 9.

Imagen 12

Detalles de la fotografía de Downing, 1909, en comparación con imágenes 10 y 11.

Imagen 13



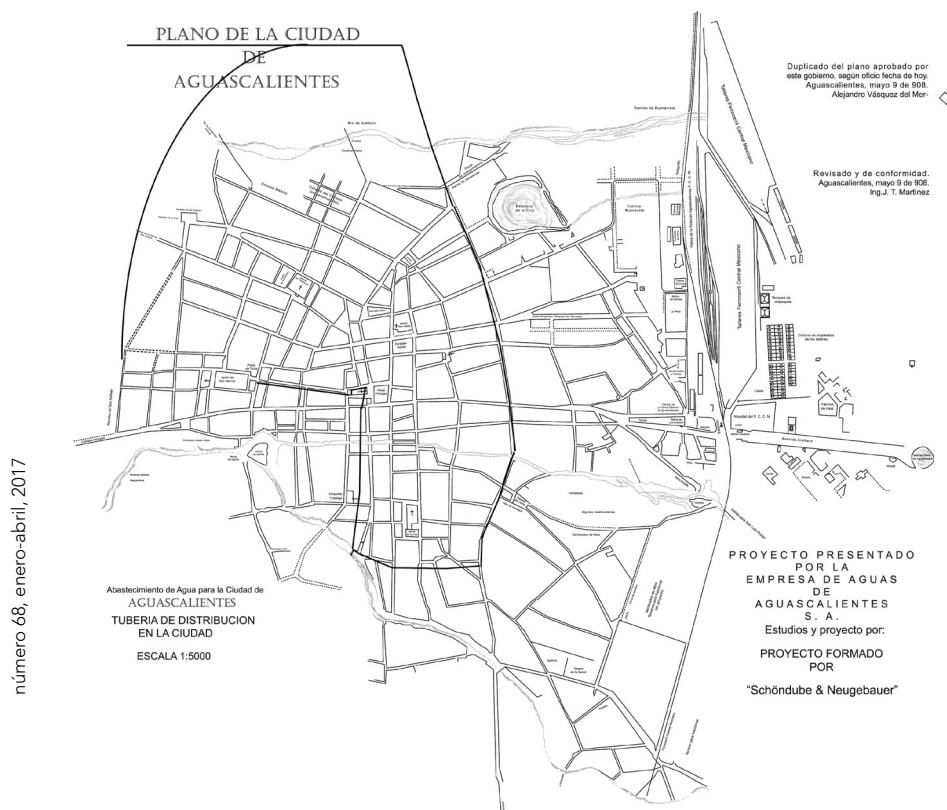
VISTO Y NO VISTO

El esfuerzo de análisis incluye delimitar lo que se ve y lo que no se ve del espacio existente. Un plano de 1908 [Schöndube] elaborado como parte del proyecto de introducción de una extensa red de agua potable y drenaje, nos otorga otra dimensión de lo que entonces era la ciudad y del área que pudo ser registrada por la fotografía panorámica un año después. Sobre él destaca al oriente el complejo de talleres de ferrocarril, que direccionó en buena medida el crecimiento de la urbe hacia esa zona, junto con cuatro de las diez colonias planificadas que surgieron en Aguascalientes durante la primera década del siglo xx. En el trazo, al lado izquierdo de los talleres, se dibujaron otros elementos que no fueron alcanzados por la fotografía: fábricas (de hielo, por ejemplo), talleres (de fundición de fierro y bronce), plantas generadoras de electricidad, un molino de harinas y múltiples bodegas para almacenar los productos perecederos e impercederos (sobre todo herramientas y artículos novedosos para la industria eléctrica y los hogares —fonógrafos, automóviles, estufas, etcétera—) que llegaban diariamente en los vagones de ferrocarril [Martínez 2009: 278 y ss; Ramírez, 2003: 93-94].

Si el plano aludido permite dibujar el área de cobertura (véase plano 1) da idea también de lo que había más allá, de otros elementos y lugares que

daban sentido a la ciudad, como los estanques de agua, las grandes manzanas de huertas, los arroyos que cruzaban de oriente a poniente la urbe —con los hornos para fabricar ladrillos y los trabajos de curtiduría de pieles que se elaboraban en sus contornos—, y de esa zona amplia, al sur de la ciudad, casi desconocida, a donde llegaba buena parte de la gente de la región, pobre, sin muchas esperanzas, en busca de mejores oportunidades [Martínez 2009: cap. v].

Plano 1



número 68, enero-abril, 2017

Área aproximada de la ciudad que fue cubierta por la fotografía panorámica de Downing de 1909. Elaboración propia sobre el Plano de Schöndube formado en 1908.

MÁS ALLÁ DE LA ILUSIÓN, APROVECHAMIENTO EN HISTORIA URBANA

Si la cámara fotográfica, como su heredero, el cinematógrafo, se consideraban dispositivos científicos y por tanto capaces de documentar “la verdad”, la fotografía panorámica quería adicionalmente mostrar la totalidad. A la luz del análisis de los testimonios obtenidos con las cámaras panorámicas el contraste puede resultar decepcionante: domina la distorsión y la parcialidad, “son imágenes raras, con patentes deformidades” [González 2009: 20] y sobre todo se revelan las distancias entre lo visto y lo no visto. A cambio de ello, pueden ponderarse tres potencialidades no menores del formato panorámico para el estudio de las ciudades.

En primer lugar, es útil delimitar que éste, como cualquier otro formato de representación es sólo un modo de ver, de registrar. Por ejemplo, al estudiar la cartografía y las vistas de ciudades hispanoamericanas hasta el siglo XVIII, Richard Kagan [2000] sostuvo que detrás de ellas no había un interés por representar fehacientemente la realidad física, sino que llevaban implícito un objetivo de comunicar otra cosa, una idea de ciudad y por tanto de poder. Aunque detrás del panorama la idea dominante era la contraria, es decir, la confianza en representar la realidad, sus productos dicen más de la pretensión de sus creadores que de las características físicas de las urbes. Así, al leer las fotografías panorámicas en su “reverso”, en el origen de su formato y en su utilización práctica, se encuentran los valores de su época, una pista sobre las ideas que un sector menor de los habitantes de esa ciudad —sus promotores— tenían o querían tener de ella.

No es posible conocer la imagen que tuvo el fotógrafo Downing sobre la ciudad, ni sus ideas, intereses, conocimiento o prejuicios de la misma. Tampoco los de quienes la encargaron, aunque se puede especular que funcionó para complacer la vista de la élite, que vio en ella una imagen de ciudad moderna —a pesar de que la fotografía no lo mostraba del todo—, que generaba una ilusión de posesión, de progreso, suficiente para vender la pretensión de una ciudad “a la altura de las mejores del mundo”.³¹ Es cierto que las fotografías panorámicas nos ayudan a comprender la naturaleza, disposición y formas de las ciudades que registraron, pero mucho más que como un documento histórico, éstas, como sus antecesoras (las vistas y

³¹ Véase por ejemplo: “Noticias generales acerca del Estado de Aguascalientes ministradas al Sr. J. H. Cornyn, para la obra DIAZ Y MÉXICO”, en, AHEA, Secretaría General de Gobierno, 11B/18.

pinturas) nos permiten aproximarnos a las intenciones que había detrás de ellas.

En segundo lugar, las fotografías panorámicas históricas sirven para mostrar elementos que no muestran otras imágenes —la traza, ciertas calles, los edificios, los anuncios, los elementos urbanos—; ayudan a comprobar o situar características de un momento determinado. Más aún, en correspondencia con el conjunto que pretenden, dan una idea general, por sí sola importante, otorgan una imagen preliminar de una urbe en una época cuyo estudio se inicia, por ejemplo anunciando si en ella dominan las torres de las iglesias o los grandes edificios. Quizá tener a la vista una imagen de estas características ofrece al historiador la inigualable posibilidad de situarse frente a la ciudad que estudia y preguntarse qué sabe y qué no sabe de ella, verla por un momento con ojos limpios, tratar de descifrarla si la ve por primera vez o tratar de desarmarla y buscar lo que de ella se conoce por otros testimonios y lo que pudo haber detrás del cuadro que se tiene a la vista.

En tercer lugar, la imagen estudiada en este caso y el ejercicio realizado en su conjunto supone que, como bien se sabe, un solo testimonio, de cualquier naturaleza, es insuficiente para reconstruir alguna historia, lo que obliga a la complementariedad, a la comparación y se ofrece al mismo tiempo como un testimonio fundamental para distinguir los cambios en una ciudad al comparar la multiplicidad de imágenes particulares que en ella hay con otras fotografías de los lugares retratados en tiempos diferentes. Aún más, aunque no es frecuente, una de las mayores ventajas potenciales de una fotografía panorámica es compararla con otra fotografía panorámica de fecha diferente (y cuando es posible la formación de series), sobre todo para mostrar perfiles en ciudades que cambiaron mucho con el paso del tiempo.

Convencidos de que la fotografía panorámica está lejos de registrar “la totalidad”, a cambio sabemos que documenta múltiples elementos, lugares y escenarios que difícilmente podríamos conocer con tanta precisión por otras fuentes. Incluso, iguala o mejora algunas ventajas para registrar ciertas zonas que se pudieron capturar hasta algunos años después gracias a la fotografía aérea (imágenes 14 y 15). La imagen que la panorámica de Aguascalientes nos guardó de la plaza, por ejemplo, se complementa magníficamente con varias más que desde el mismo punto —pero con cámaras más convencionales— o desde alguno similar se tomaron en diferentes momentos (imágenes 10 a 13).

Imagen 14



Imagen 15



Un ejercicio comparativo de la calle de El Codo entre la fotografía panorámica de 1909 y una fotografía aérea de 1933. En 24 años ocurrieron pocos cambios en la calle, pero muchos después, de los cuales dan cuenta fotografías convencionales posteriores. Fotografía aérea tomada de Fundación ICA, Oblicuas, 1933.

Este texto ha querido estudiar una fotografía, entenderla en su simpleza y en su complejidad, subrayar la necesidad de explorar el formato y la práctica de producción que la rodeó, conocer sus códigos y su contexto, porque es uno de los caminos para entender el tipo de foto, la ilusión de ciudad total y la parcialidad del testimonio. Desde luego, ella nos puede decir aún muchas cosas de la ciudad, sobre todo en un necesario ejercicio de comparación con otras imágenes panorámicas, que se capturaron décadas después. En el estudio y entendimiento de las ciudades y sus procesos históricos una pista útil es el aprovechamiento de las fotografías panorámicas y mejor aún a través

de series de ellas y de su comparación y complementariedad con las fotografías aéreas, una herramienta poderosa que amplió la ilusión de registrar la ciudad total.

REFERENCIAS

Alpers, Svetlana

1987 *El arte de describir. El arte holandés en el siglo XVII*. Hermann Blume. Madrid.

Alquimia (red.)

2012 Désiré Charnay: *Vista panorámica de la Ciudad de México. Alquimia. Sistema Nacional de Fototecas*, 15 (44): 83-85.

Ballon, Hilary y David Friedman

2008 Portraying the city in early modern Europe: measurement, representation, and planning, en *The history of cartography* (vol. III: *Cartography in the European Renaissance*). University of Chicago Press. Chicago: 680-704.

Barthes, Roland

1995 *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Paidós. Barcelona.

Baxandall, Michel

1978 *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978, 201 pp.

Benjamin, Walter

2011 *Breve historia de la fotografía*. Casimiro Libros. España.

Bourdieu, Pierre

2003 *Un arte medio*. Gustavo Gilli. Barcelona.

Brownsville Daily Herald

2015 <<http://www.newspapers.com/newspage/71053056/>>. Consultado el 24 de noviembre de 2015.

Burke, Peter

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

Cuarterolo, Andrea

2013 *De la foto al fotograma. Relaciones entre cine y fotografía en la Argentina (1840-1933)*. cdF Ediciones. Montevideo.

Cuesta, María José y Egidio Moya García

2012 La representación de la ciudad en el siglo de oro. La vista de Jaén de Antón Van den Wyngaerde. *Biblio 3W. Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* XVII (965). Universidad de Barcelona. <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-965.htm>>. Consultado el 26 de febrero de 2014.

Curiel, Gustavo

s/f Biombo de la conquista de México y la muy noble y leal Ciudad de México. *Revista Electrónica Imágenes*. Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM. <http://www.esteticas.unam.mx/revista_imagenes/imagen/ima_curiel01.html>. Consultado en junio de 2010.

D´Rugama, Paola y Alma del Carmen Vázquez

2012 Archivo Aurelio Escobar. Conservación y catalogación, en *El que se mueve no sale en la foto. Aurelio Escobar. Fotógrafo profesional*. Quinta Chilla Ediciones / Adabi / Archivo General de la Nación (AGN). México: 31-35.

De los Reyes, Aurelio

2002 *¿No queda huella ni memoria? (Semblanza iconográfica de una familia)*. Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM / El Colegio de México. México.

Debroise, Olivier

2005 *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*. Gustavo Gili. Barcelona.

Foucault, Michel

2003 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. México.

Freixa i Font, Pere

2005 La fotografía panorámica y la representación del territorio: antecedentes para una indexación virtual del mundo, en Primer Congreso de Historia de la Fotografía, Photomuseum, Zartautz, Euskadi. <http://www.iaa.upf.es/eic/eic_site/public/pfreixa_ICHF_Zarautz_05.pdf>. Consultado en junio de 2014.

Gaskell, Ivan

1994 Historia de las imágenes, en *Formas de hacer historia*, Peter Burke (ed.). Alianza Editorial. Madrid: 209-239.

Garza Zambrano, Loretto et al. (ed.)

2007 *Eugenio Espino Barros. Fotógrafo moderno*. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León. México.

González Flores, Laura

2009 Fotografía, urbe e ilusión: algunas reflexiones en torno a las fotografías panorámicas de Charles A. Hamilton y Eric Jervaise, en *Fotografías panorámicas de la ciudad de Oaxaca*. Fundación Alfredo Harp Helú. México: 20

Guevara Escobar, Arturo, Ariel Arnal et al.

2012 *El que se mueve no sale en la foto. Aurelio Escobar. Fotógrafo profesional*. Quinta Chilla Ediciones / Adabi / Archivo General de la Nación (AGN). México.

Hamilton, Charles A. y Eric Jervaise

2009 *Fotografías panorámicas de la ciudad de Oaxaca*. Fundación Alfredo Harp Helú. México.

Kagan, Richard L.

2000 *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*. Yale University Press. London.

Kodak

1910 (c.) *The Cirkut Method*. Century Camera Division of Eastman Kodak Co.

Krauss, Rosalind

2002 *Lo fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*. Gustavo Gilli. Barcelona.

Martínez Delgado, Gerardo

2007 Élite, proyecto urbano y fotografía. Un acercamiento a la ciudad de Aguascalientes a través de imágenes, 1880-1914. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, Instituto Mora (67), enero-abril: 145-181.

2009 *Cambio y proyecto urbano. Aguascalientes 1880-1914*. Universidad Autónoma de Aguascalientes / Municipio de Aguascalientes / Fomento Cultural Banamex / Pontificia Universidad Javeriana. México.

McBride, Bill

1994 Panoramic Cameras 1843-1994. A timeline of panoramic cameras. *Photographist*, 104. Whittier, California: 19-22.

2009a Evolution of the No. 10 Cirkut Camera. *Graflex Historic Quarterly*, 14 (4), fourth quarter: 4-7.

2009b No. 5, No. 6 and No. 16 Cirkut Cameras. *Graflex Historic Quarterly*, 14 (3), third quarter: 1-4.

Monsiváis, Carlos et al.

1996 *Casimiro Castro y su taller*. Instituto Mexiquense de Cultura / Fomento Cultural Banamex. México.

Monroy de Ortega, Luz Nancy

1983 Acercamiento a una semiología de la imagen. *Signo y pensamiento*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación Social II (2): 21-26.

Monroy, Rebeca

1997 Los Casasola: un destino de familia. *Alquimia. Órgano del Sistema Nacional de Fototecas*, 1 (1): 16-23.

Panofsky, Erwin

1983 *El significado en las artes visuales*. Alianza. España.

Peterson, Anne

2010 Mexico: Highlights from the Degolyer Library Collections for the 2010 centennial and bicentennial, en *Newsletter*, Andrea Boardman (ed.). Clements Center for Southwest studies, Southern Methodist University, 11 (2), spring: 10-12.

Ramírez Hurtado, Luciano

2003 La apertura de la Avenida de la Convención y la continuidad del proyecto de modernización porfirista. Aguascalientes, 1914. *Caleidoscopio. Revista*

Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma de Aguascalientes, 7 (13): 89-113.

Sontag, Susan

2006 *Sobre la fotografía*. Alfaguara. México.

Uribe Castro, Hernando

2007 Las vistas panorámicas, sus posibilidades y sus limitaciones: la transformación socioespacial de Santiago de Cali. *Revista Cibionte*, Universidad Autónoma de Occidente, Colombia (5): 1-6.

Zecchetto, Victorino et al.

1986 *Para mirar la imagen*. Ediciones Don Bosco Argentina y Proa. Buenos Aires: 7, 34.

COLECCIONES FOTOGRÁFICAS

- AGN Archivo General de la Nación, México, D.F. Fototeca, Series: Propiedad Artística y Literaria; Ciudades a principios de siglo.
- AHICA Archivo Histórico del Instituto Cultural de Aguascalientes.
- AHEA Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes.
- FICA Fundación ICA (Ingenieros Civiles Asociados).
- LOC Library of Congress, Prints and Photographs Division.
- MAF Museo Archivo de la Fotografía, México, D.F.
- MOYB Mapoteca Orozco y Berra.
- SMU Southern Methodist University, Central University Libraries, DeGolyer Library, Giesecke family collection of photographs of Mexico. <<http://digitalcollections.smu.edu/>>. Consultado el 22 de noviembre de 2015.
- UT Genaro García Collection, *The Nettie Lee Benson, Latin American Collection*, University of Texas at Austin.

PLANOS

Medina Ugarte, Tomas

1900 “Plano de la Ciudad de Aguascalientes formado por el Ingeniero Tomás Medina Ugarte por disposición del Gobierno del Estado”.

Schöndube & Neugebauer

1908 “Plano de la ciudad de Aguascalientes. Abastecimiento de agua para la ciudad de Aguascalientes. Tubería de distribución en la ciudad”, Proyecto presentado por la Empresa de Aguas de Aguascalientes.

Espacios y prácticas religiosas: El culto al Niño Doctor en Tepeaca, Puebla

Luis Arturo Jiménez Medina*

Colegio de Antropología Social

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

RESUMEN: *En este artículo se quiere mostrar dos asuntos: por un lado, presentar algunos elementos breves de lo que es, desde hace algunos años, el culto al Niño Doctor de los Enfermos que se realiza en la pequeña ciudad de Tepeaca de Negrete ubicada en el centro de la entidad federativa de Puebla. Dicho culto ha tenido un significado importante en términos de convocatoria de devotos con una diversidad de rituales y acciones seculares. El texto expondrá principalmente las acciones religiosas que se realizan el 30 de abril, que es el día de la fiesta principal a dicha entidad infantil en un contexto de feria comercial y artística. Por otro lado, considerando el culto a la figura infantil mencionada, se pretende reflexionar sobre el uso de los espacios tanto religiosos como seculares que llevan a cabo los creyentes y seguidores del Niño Doctor, introduciendo una breve reflexión sobre el uso de los espacios.*

PALABRAS CLAVE: *Niño Doctor, rituales, Tepeaca, espacios, devotos.*

Religious spaces and practices:
The cult of the Child Doctor in Tepeaca, Puebla

ABSTRACT: *This paper covers two issues: on the one hand, it presents some brief elements of what has, for some years now, been the cult of the Child Doctor of the Sick, present in the small town of Tepeaca de Negrete, located in the central region of Puebla State. The said cult has had an important influence in terms of summoning devotees through a variety of secular rituals and activities. This text focusses mainly on the religious activities held on April 30th, which is the date of the main festivities in honor of the Child Doctor, celebrated within the context of a commercial and artistic fair. On the other hand, with regards to the cult of the said child figure, it reflects on the use of both the religious and secular spaces by the believers and followers of the Child Doctor, as well as introducing a brief reflection on the use of the said spaces.*

* luisarturobeat@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2016 • Fecha de aprobación: 2 de mayo de 2016

KEYWORDS: *Child Doctor, rituals, Tepeaca de Negrete, spaces, devotees.*

INTRODUCCIÓN

La devoción al Niño Doctor de los Enfermos es un culto que, de acuerdo con la tradición oral, inició un poco antes de la mitad del siglo xx. Es un culto nuevo en comparación con otros fenómenos religiosos que existen en nuestra geografía nacional sobre todo los de tipo cristiano católico. Poco se ha escrito sobre el fenómeno motivo de este texto, solamente existe algunos breves datos sobre el culto en el texto compilado por Sánchez y Salazar [2006]; una interesante tesis doctoral de Perdigón [2009], en la que se muestra varios detalles y características del culto al Niño Doctor; y un breve estudio de Martínez Cárdenas [2011] sobre el tema del turismo espiritual, en el cual señala algunos datos sobre el templo donde se le da culto al Niño Doctor en términos de números de peregrinos y los gastos que éstos realizan. Desafortunadamente y, hasta donde se tiene conocimiento, no existen más estudios académicos que den cuenta del fenómeno religioso. Tampoco se han realizado, a pesar de la fama de la devoción, reportajes más amplios que den información de la magnitud del fenómeno religioso que tiene como elemento sagrado a una imagen infantil. Lo más que se ha dicho es lo que informan los comunicólogos, periodistas y organizadores de los eventos que se festejan en torno al día del Niño Doctor, los cuales llegan a señalar que se concentran, durante esos días, miles de personas, algunos indican que se llegan a concentrar más de 70 000 fieles como cálculo conservador y otros, con estimaciones más optimistas, indican que llegan más 250 000 el mero día festivo.

El culto al Niño Doctor se realiza en la ciudad de Tepeaca de Negrete que es la cabecera municipal del municipio de Tepeaca y, según las cifras del censo de población y vivienda del año 2010, la población de dicho asentamiento es aproximadamente de 27 000 personas. Desde la perspectiva histórica, dicho espacio geográfico ha sido “testigo” de muchos acontecimientos históricos que se evidencian con construcciones arquitectónicas, estatuas de personajes, entre otras cosas.

En este texto se hará una breve presentación al culto al Niño Doctor de los Enfermos a partir de algunos datos etnográficos sobre las prácticas religiosas y el uso de los espacios que tanto los visitantes como la población asentada en la pequeña ciudad de Tepeaca de Negrete realizan en la festividad anual a la entidad infantil sagrada, enfatizando la movilidad de la gente que llega en peregrinaciones a dicho lugar, la diversidad de prácticas

y actividades culturales que se realizan en el tiempo sagrado festivo. Los datos etnográficos que han servido de base para la realización de este texto se obtuvieron en tres visitas en los años 2009, 2012 y 2013. Cabe señalar que en la primera visita que se hizo y en el contexto de las festividades al Niño Doctor, existía la emergencia por el brote de la epidemia de la influenza. En esa ocasión, el gobierno federal y las autoridades de salud exhortaron a la población para evitar los lugares concurridos o asistir a eventos multitudinarios por el brote de dicha epidemia en casi todo el territorio nacional. Las autoridades eclesiásticas de la arquidiócesis de Puebla, también dieron la indicación de que los servicios religiosos se suspendieran durante una semana y, como consecuencia, no se realizaron celebraciones de la misa en las festividades del 30 de abril del año 2009, sin embargo, los peregrinos hicieron caso omiso a dichas exhortaciones y asistieron de manera masiva y significativa a la ciudad y al templo en donde se ubica la figura sagrada infantil. Un ejemplo que ilustra dicha situación es la que se obtuvo de un testimonio de un par de peregrinos, hombre y mujer con un niño en brazos, de aproximadamente 30 años de edad, en ese día del año mencionado, ellos dijeron: “Es imposible contagiarse de esa epidemia [refiriéndose a la influenza] o de cualquier otra enfermedad ya que estamos visitando a un especialista contra las enfermedades como es el Niño Doctor de los Enfermos”. Cabe señalar que los pocos testimonios que se presentan en el texto, fueron obtenidos con el permiso de los entrevistados, pero se cuidó su identidad y, en algunos casos, hasta lugares aludidos a petición de ellos mismos.

En esas tres visitas, se platicó de manera abierta con varios habitantes de la ciudad, así como con peregrinos y comerciantes, principalmente en el contexto en que se realizaban las actividades relativas a las festividades al Niño Doctor. También se realizó observación participante registrando los eventos religiosos y los no religiosos que le dan forma a la celebración anual en cada 30 de abril.

El texto está estructurado de la siguiente forma: en un primer apartado se abocará a comentar algunos aspectos conceptuales necesarios para el desarrollo de este documento, poniendo énfasis en lo que se entiende como espacios sagrados, prácticas religiosas, santuario, peregrinación y peregrino, principalmente. Luego se mencionan breves datos históricos de la ciudad de Tepeaca en donde varios de ellos se han plasmado con alguna construcción arquitectónica o con una inscripción y que se han incorporado y utilizado para escribir una parte de la historia patria tanto de la entidad federativa de Puebla, como de la región y de todo el país. En un tercer apartado se anotan algunas referencias etnográficas relativas al culto

del Niño Doctor de los Enfermos para terminar con unas consideraciones finales.

CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

El 30 de abril de cada año, es una fecha que para los habitantes de Tepeaca de Herrera, el tiempo y el espacio se transforman. En ese día, los habitantes de dicha ciudad así como otros grupos provenientes de diferentes poblados y localidades del estado poblano y de otros lugares del país incluso de migrantes radicados en la nación norteamericana, ya han instalado, con días de anticipación, puestos donde venderán una diversidad de productos; otros han preparado sus viviendas y predios para ofrecer diversos servicios a los visitantes que ya están llegando, como los servicios de hospedaje, sanitarios, estacionamiento, entre otros; en general, todos ya están preparados para enfrentar ese día especial en que se conmemora al Niño Doctor.

A partir del comentario anterior, parece importante mencionar que las dimensiones espacio-temporal son transformadas en un evento de esa naturaleza. En efecto, en la festividad en honor al Niño Doctor, el tiempo y el espacio son transformados ya que se "...armoniza la expresividad, el significado claro de unos días muy particulares, muy cualificados o señeros [...] con unos sitios igualmente señeros y <elocuentes> por su emplazamiento dentro de un contexto geográfico" [Maldonado 1985: 93].

Para los devotos del Niño Doctor, el llegar al centro de la ciudad de Tepeaca, al templo en donde está la imagen sagrada es, en realidad, establecer una conexión entre la vida y el espacio, ya que existir es moverse pero también es visitar o llegar tanto al templo como al lugar en donde se ubica el altar y esos actos se pueden interpretar como posesión y/o apropiación de los lugares, haciendo una especie de hogar del espacio visitado. Esos traslados a los espacios que realizan los devotos es un medio de reafirmar la conexión esencial entre la vida y el espacio [Grimes 1981: 53]. También hay una conexión entre vida y tiempo porque esas llegadas al templo solamente se realizan con un significado especial para los devotos en un tiempo determinado. El día o los días marcados para llegar como devotos en peregrinación y realizar una serie de actividades y acciones específicas, las cuales no se hacen o casi no se hacen en los tiempos ordinarios, es una de características básicas del culto al Niño Doctor. Este tipo de celebraciones conjugan un tiempo y un lugar sagrado que se convierten ambas dimensiones en singulares y extraordinarias [Maldonado 1985: 95].

Ahora, el apunte se circunscribe a las cuestiones relativas al espacio. Desde la perspectiva estructuralista, el espacio puede observarse, como en

un primer plano significativo, en este caso al templo en donde se le rinde culto al Niño Doctor; se pueden identificar los sistemas de clasificación binarias basadas en dicotomías tales como arriba/abajo, dentro/fuera, cerca/lejos, cerradoabierto, entre otros; dichos esquemas dicotómicos constituyen, los ejes fundamentales que ordenan el espacio y que se han expresado en toda cultura [Sánchez 1993: 13]; pero dichos espacios se pueden interpretar en términos de Turner [1974: 166] los cuales ni son del todo geográficos ni del todo simbólicos sino más bien espacios liminales, ya que son configuraciones semióticas que expresan formas de organización social, ideas, valores culturales, entre otras cuestiones [Sánchez 1993: 11].

En el templo donde se venera a la imagen infantil aludida en este texto, se han identificado una serie de eventos que hacen referencia a las clasificaciones binarias anteriormente mencionadas. Por ejemplo, si los peregrinos desean pasar muy cerca incluso “tocar” a la imagen del Niño Doctor, tienen que introducirse en uno de los espacios laterales del templo y no a la nave principal del mismo, luego deben subir varias escalinatas que los conduce a un espacio alto que da justamente a la parte de atrás del altar principal y ahí se puede tocar a través de un cristal a la imagen sagrada, pero a ésta solamente se le ve la parte de atrás; es decir, se está cerca de la imagen pero no se le ve de frente, sin embargo, se está cerca de ella. La imagen etnográfica mencionada hace referencia a las dicotomías “arriba/abajo” y “cerca/lejos”, también “atrás/frente”.

Por otro lado y considerando a la dicotomía “dentro/fuera”, la imagen venerada está en el interior del templo y en el altar principal de éste. Ahí se puede observar a la imagen infantil de frente pero está retirada de tal forma que no se puede tocar, incluso está en lo alto con relación a la nave del templo donde asisten los peregrinos y visitantes, quienes se sientan en las bancas que están dispuestas en la nave principal del templo y los que no alcanzaron lugar en las bancas, se acomodan en pleno suelo, otros se recargan en las columnas y muros del templo, otros más se hincan o permanecen parados y de vez en cuando caminan lentamente en el espacio del templo. Cabe señalar que en las dos últimas sesiones de trabajo de campo, el espacio dedicado para el sacramento de la confesión o reconciliación, conocido como confesionario, estaba el sacerdote sentado esperando a que algún devoto llegara a dicho lugar, cuando menos durante unas cuatro horas, se pudo observar que ninguna persona que entraba al templo se acercara al confesionario.

En este espacio, el comportamiento que los visitantes tienen en el interior del templo es más solemne, se procura hacer el menor ruido, las pláticas entre la gente son más breves y con volumen de voz casi inaudible,

los adultos llaman constantemente la atención a los niños para que no anden de un lado para otro y la gente dirige su mirada hacia la imagen del Niño Doctor por más tiempo en una actitud de respeto, solemnidad y asombro. En las primeras horas de la mañana y cuando está terminando la tarde, es necesario encender las lámparas del templo para que la nave tenga suficiente iluminación.

Pero fuera del templo, en un espacio lateral de la misma construcción, donde se había colocado originalmente a la imagen del Niño Doctor, existe una escultura de piedra color gris que representa al Niño Doctor. Ahí la gente le deja juguetes, regalos diversos, flores, cartas y notas, entre otras cosas. Dicha escultura, como ya se dijo, se ubica en la parte exterior del templo que funciona como un patio y lugar de descanso y estancia aunque forma parte del mismo complejo arquitectónico y está abierto por lo que la luz natural es lo que predomina. En este mismo espacio, además de dejar regalos en torno a la escultura, la gente tiene un comportamiento más relajado, puede hablar y platicar sin necesidad de bajar la voz, la actitud de la gente ante la escultura infantil es menos rígida, los niños y los jóvenes pueden jugar y andar corriendo, entre otros comportamientos. Evidentemente, si la conducta de los visitantes es diferente en ambos espacios, también los movimientos y posiciones corporales de los devotos lo son. Pero también es evidente que las conductas de los peregrinos están determinadas y normativizadas por una serie de valores e ideas los cuales refieren a que en cada espacio se debe tener cierto tipo de conductas que en términos de Turner [1988: 101-136] aluden a lo liminal.

Como se sabe, el término liminal es tomado por el mencionado autor de Arnold Van Gennep [1986] de su libro publicado originalmente en 1909. Dicho concepto se puede aplicar tanto a personas como a colectividades; igualmente a tiempos y a espacios. De esta manera, se puede decir que la pubertad, una concentración de evangélicos para el servicio religioso, el tiempo del carnaval o un espacio diferente al templo en donde se realiza una misa de funerales de cuerpo presente, son ejemplificaciones de individuo, colectividad, tiempo y espacio, todos liminales.

Con base en lo anterior, se puede señalar que un espacio ya es el resultado de un proceso de posesión, apropiación e intervención del hombre sobre un lugar a partir de la realización de una serie de actividades diversas y de esta forma dicho espacio es construido, habitado, apropiado e intervenido por los seres humanos.

Tomando en cuenta lo anterior, el espacio sagrado es el resultado de todo un proceso que realiza el hombre religioso y/o devoto al poseer o apropiarse de lugares a través de prácticas religiosas como rituales festivos,

procesiones, peregrinaciones, entre otros actos y eventos, en donde se van haciendo evidentes aspectos relacionados con un conjunto de acciones que entran en coherencia con el sentido sagrado y/o espiritual del evento religioso. En este sentido, las prácticas religiosas según Santos [2009: 195] tienen una densidad espacial que se expresan en ámbitos tan variados como los recorridos, itinerarios, lugares sagrados tanto naturales como los construidos por el hombre; también algunas formas de la naturaleza que se les atribuye un carácter sagrado; igualmente los eventos litúrgicos y rituales así como objetos y parafernalia de uso y significado religioso, entre otras.

Siguiendo lo apuntado en el párrafo anterior, es pertinente clasificar como sagrado a un lugar específico debido a que tanto las actitudes de los participantes como los objetos que se utilizan en el tiempo específico adquieren una serie de cualidades especiales, lo cual obliga a establecer con ellos una relación que forzosamente se expresa en el ámbito del ritual. Esto significa que un lugar es sagrado en la medida en que nada ni nadie puede ocuparlo sin inscribirse en un protocolo más o menos complicado y casi preestablecido así como normado, que es establecido por la cultura. Dicho de otra manera, el espacio sagrado es el espacio del ritual y de las prácticas religiosas, o si se prefiere, el espacio que el ritual y las prácticas religiosas sacralizan. De esta forma, los rituales y las prácticas religiosas adquieren un rol destacado tanto en las culturas pasadas como contemporáneas:

...no obstante, sus significados se reconstruyen en forma dinámica como la sociedad misma. Parafraseando a Turner, y con otras palabras, podemos colocar al ritual [y a las prácticas religiosas] en el marco de su campo significativo, y describir la estructura y las propiedades de [dichos ámbitos]. Por ello no debemos olvidar que cada participante en el ritual [y en las prácticas religiosas,] tiene su peculiar ángulo de visión. Visión, en donde su propia perspectiva está limitada por su situación o posición social influenciada tanto en la estructura persistente de su sociedad como por la estructura de roles del ritual religioso [Carballo 2009: 21].

Con estos breves aspectos conceptuales, se considera que se pueden abordar algunos datos de carácter histórico de la ciudad de Tepeaca y a referencias etnográficas relativas a la festividad del 30 de abril en honor al Niño Doctor.

ALGO DE HISTORIA Y DE LOS “ESPACIOS HISTÓRICOS” DE TEPEACA DE NEGRETE

Antes de referirse a “los espacios históricos” que existen en Tepeaca, se mencionará de manera muy breve, algunos datos históricos de la pequeña ciudad. El nombre de Tepeaca, que es una alteración castellana de la palabra Tepeyacac, significa “en la punta de los cerros”. La ciudad está ubicada en el centro de la entidad federativa de Puebla y el nombre oficial de esta localidad es Tepeaca de Negrete.

Existen noticias del asentamiento poblacional de Tepeaca desde el siglo VII de nuestra era con la llegada de los olmecas [Cortés 2008: 11]. Tepeaca era un señorío muy extenso que se originó a partir de las migraciones toltecas-chichimecas desde el siglo XI, para que en el año 1168 un grupo de los propios toltecas-chichimecas, asentados en Huejotzingo, fundan este asentamiento poblacional. Desde el siglo XIV es tributaria, primero de los tlatelolcas y luego, desde la mitad del siglo XV, por los mexicas. Precisamente estos últimos implantan el tianguis tanto en Tepeaca como en el vecino asentamiento de Acatzingo, para solventar los asuntos económicos y comerciales entre el Valle Central y la tierra caliente del Golfo. Hasta antes de la conquista, geográficamente hablando, rodeaban a Tepeaca los señoríos de Cholula, Cuauhtinchan, Huejotzingo y Tlaxcala [Garavaglia y Grosso 1991: 620].

Desde la llegada de los conquistadores españoles, Tepeaca y su región aledaña es estratégica ya que se hallaba en medio de los caminos que van a Tenochtitlán y de Tlaxcala en donde habitan los aliados de los españoles; también dicho asentamiento se ubica a escasos 30 kilómetros de la segunda ciudad española y primer ayuntamiento oficial; en esa zona, Cortés escribió la segunda carta de relación. En 1559 dicho poblado adquiere el estatuto de ciudad. Cabe señalar que la región fue evangelizada por la orden de los franciscanos [Cortés 2008: 11-12].

Desde finales del siglo XVI se crea la mayor parte de las haciendas de españoles en la región, de tal suerte que a mediados del siglo XVII había un promedio de 300 haciendas y ranchos en la región, producto de enajenaciones y ventas de tierras. En general, la región de Tepeaca se caracterizó durante la época colonial por poseer dos áreas de producción de cereal, de importancia regional, una relativa al maíz y la otra al trigo, las cuales alcanzaron un auge sobre todo para el siglo XVIII como la zona más relevante en producción agropecuaria en el obispado poblano [Garavaglia y Grosso 1991: 621-623].

También es famoso el tianguis semanal de Tepeaca, el cual se remonta

desde la época prehispánica pero que en el periodo colonial adquirió mucha fama por la intensidad de los intercambios y por la dimensión de su zona de influencia que iniciaba en Tehuacán, continuaba en Oaxaca, Tabasco, llegando hasta Guatemala. Tepeaca, durante la época colonial, estuvo sujeta al desarrollo de la región Puebla-Tlaxcala constituyéndose en una zona de desarrollo agropecuario considerable además del crecimiento poblacional registrado durante esa época conformándose en un centro urbano y que en las épocas de Carlos III, dicho asentamiento deja de ser provincia para convertirse en una Jurisdicción incorporándose a la intendencia de Puebla [Garavaglia y Grosso 1991].

Durante el siglo XIX, la población de Tepeaca estuvo sujeta a las dinámicas sociales, económicas y culturales tanto de la ciudad capital del estado poblano, como de los acontecimientos en la capital del país. Por ejemplo, según algunos cronistas e historiadores [Montes 2012 y Jiménez Villa 1997] señalan que varios pobladores de Tepeaca participaron en las filas de los ejércitos que organizó el General Zaragoza para defender a Puebla ante la invasión de los franceses.

Varios personajes oriundos de Tepeaca, han participado en el campo de lo político durante los siglos XIX y XX. El personaje que más destaca es el General Miguel Negrete Novoa ya que participa en los diversos conflictos del siglo XIX incluyendo las intervenciones norteamericana y francesa. Fue ministro de guerra en el gobierno de Juárez y llegó a inclinarse por el plan socialista de Sierra Gorda desde la época del segundo gobierno de Porfirio Díaz [Jiménez 1997]. Igualmente, están los políticos José Ravelo con una relación muy estrecha a Porfirio Díaz y Joaquín Ibargüen más ligado a las élites locales y regionales como los hacendados, principalmente [Jiménez 2000].

Cabe señalar que también en el periodo del porfiriato florece una diversidad de haciendas y ranchos en la región comunicados por el ferrocarril mexicano del sur. En la parte final del siglo XIX y antes de la mitad del siglo XX, se construyen diversas obras como la fundación de hospitales, colegios, orfanatorios, entre otras [Cortés 2008: 14].

En todo este contexto existen una serie de evidencias arquitectónicas y monumentos que hacen alusión a los momentos históricos mencionados y que se están considerando como “espacios históricos”. Dichos espacios históricos han permitido que la ciudad de Tepeaca sea un punto de atracción del turismo, ya que en la parte central de la ciudad están una serie de construcciones arquitectónicas que son evidencias de la historia de dicho asentamiento. Entre los edificios arquitectónicos que podemos destacar es el propio templo de San Francisco en donde se alberga al Niño Doctor

así como el convento franciscano, que data del siglo xvi; también está el llamado “Rollo de Tepeaca” construido en el primer siglo de la época colonial y que se utilizó como “picota” o lugar en donde se castigan a los indios, además, como torre de vigilancia y que desde sus alturas se daba lectura a los edictos y ordenanzas de la Nueva España [Cortés 2008: 12]. Por supuesto está la “Casa de Cortés”, en donde el conquistador escribió la segunda carta de relación dirigida al Rey de España. Finalmente, y como parte del centro histórico de dicha ciudad, está una bodega casi intacta que formó parte de la Colecturía del Diezmo que funcionó en la época colonial. Hay en el centro de Tepeaca una estatua alusiva a un personaje histórico del siglo xix, el General Miguel Negrete Novoa, militar mexicano oriundo de Tepeaca. El apellido de dicho general fue incluido al nombre oficial de la ciudad en donde está asentado el templo en donde se venera al Niño Doctor, incluso hay una calle que da al centro de la ciudad con el nombre del personaje.

En general, se puede decir que tanto el Niño Doctor de los Enfermos, los edificios mencionados anteriormente y la diversidad de mercancías que se ofrecen en los días de la feria, temporada en donde se realizan los festejos relativos a la entidad infantil, son aspectos suficientes para atraer a mucha gente a la ciudad de Tepeaca. Ahí los visitantes, peregrinos, turistas y curiosos conforman un elemento transformador de los diferentes espacios que existen en dicha ciudad porque se puede decir que así como se realizan actos sagrados, también se realizan actos profanos.

A partir de los breves apuntes mencionados sobre la historia de la ciudad de Tepeaca y de sus evidencias arquitectónicas, es posible afirmar que dichos aspectos se han convertido en emblemas y marcas espaciales para promover el turismo en dicho lugar. También, a partir de la información que se ha recogido en campo, el Niño Doctor se ha convertido en uno de los principales motores de la economía de los habitantes de Tepeaca cuando menos desde la segunda mitad del siglo xx hasta la época actual, ya que diversos sectores económicos como los hoteleros y restauranteros, además de los comerciantes formales e informales de distintos giros y tipos, son los principales beneficiarios de la derrama económica que dejan los peregrinos que llegan a visitar al Niño Doctor todos los fines de semana, así como en los 15 días que abarca la feria donde se ubica la fecha relativa a los festejos de cada 30 de abril de cada año. En la festividad del año 2013 se platicó con un comerciante de aproximadamente 50 años de edad proveniente del estado de Oaxaca, que cada año asiste a la feria de esa época y que coloca un puesto en una de las calles que se disponen para tales cuestiones, en donde vende diversos productos alimenticios oaxaqueños, señala lo siguiente en

relación con lo mencionado arriba: “Pues la verdad me va muy bien, vendo todo lo que traigo, a veces termino unos días después de la fiesta grande del niño doctor. A muchos de los que estamos por aquí vendiendo (señalando con su mano a lo largo de la calle en donde hay más puestos) nos va bien, no somos de aquí, venimos de muchos lugares de afuera, pero cada año nos va bien y es por el niño doctor”.

EL CULTO AL NIÑO DOCTOR DE LOS ENFERMOS

Antes de iniciar, conviene señalar que existe una diversidad de relatos orales principalmente y algunos elementos de dichos relatos han tenido la capacidad de irse conformando como una suerte de mito de origen de dicho culto. En todo este contexto y desde la primera parte del siglo xx se tienen noticias del culto al Niño Doctor, concretamente, desde la década de los años cuarenta. Los aspectos más difundidos —que se han recopilado en los años 2011 y 2012 de fuentes orales, muchas de ellas plasmadas en reportes periodísticos, algunas referencias en textos académicos y hasta los comentarios de algunos sacerdotes que han dado servicios religiosos en el templo de San Francisco [Monterrosa y Talavera 2006; Cortés 2008; Montes 2012; Tepeaca Noticias 2014 y 2015]¹— sobre el surgimiento de dicha devoción y que con el paso del tiempo algunos de sus elementos han funcionado casi como una hierofanía de dicho culto. Sin afirmar que lo que sigue alude a un mito, se considera que es necesario hacer un estudio más específico y profundo al respecto tanto en las fuentes orales como otras fuentes existentes. En este texto, solamente se hará referencia a los temas más reiterativos de las fuentes consultadas ya mencionadas y que son los siguientes:

En el año de 1942, el presidente municipal en turno de Tepeaca, acondicionó un edificio anexo al palacio municipal para convertirlo en el hospital municipal llevando por nombre “Guadalupe Castillo de Bautista”. Dicho funcionario solicita a la congregación Josefina a cuatro religiosas en calidad de enfermeras para la atención de dicho hospital. Éste se inaugura el 5 de mayo del mismo año. Entre las religiosas que llegaron en esa ocasión para la atención de dicho hospital se encontraba la hermana Carmen Barrios Báez, quien traía consigo la imagen del Niño Jesús. La imagen fue regalada a dicha religiosa por sus pa-

¹ Con base en la información de Tepeaca Noticias, las consultas y la información se concentraron en los meses julio y agosto de 2014 y en noviembre de 2015, véase <<http://tepeacanoticias.com>>. Consultado en noviembre de 2015.

dres cuando ésta decidió entrar a la orden. A su vez, los padres de la religiosa mencionada habían adquirido a dicha escultura —de un poco más de 50 cm de altura— en la isla de Cuba.

La religiosa Carmen Barrios antes de llegar a Tepeaca, trabajaba como enfermera en el hospital de Concepción Béistegui en la Ciudad de México, que estaba siendo atendido por las mismas religiosas josefinas, quienes ya le daban un culto a dicha escultura con el nombre de “El Niño Doctor de los Enfermos”. Sin embargo, la religiosa Barrios tomó la decisión de rifar a dicha imagen entre los miembros de la comunidad religiosa de Josefinas, resultando ganadora de la rifa la misma religiosa Carmen Barrios.

De esta manera y cuando llega a Tepeaca la hermana Carmen Barrios, ésta quiso que se le diera culto público a esta imagen, dedicándole un pequeño salón que sirvió como capilla en el hospital municipal y que los fieles que acudían a visitarlo lo llamaron “Niño del Hospital”. Esta devoción popular fue creciendo por toda la región, además se fueron conociendo los favores y los milagros que Dios concedía por medio de esta imagen y que funcionaron como signos palpables y tangibles para muchos devotos, especialmente a los que estaban enfermos.

Es también comentada una anécdota que le sucedió a la misma religiosa Carmen Barrios la cual tiene elementos inexplicables. Se dice que en una ocasión llegó a la capilla donde guardaban al Niño Doctor y vio el nicho vacío. Luego de dar aviso a todas las religiosas y la comunidad católica, iniciaron la búsqueda por todas partes de dicha escultura, horas más tarde la imagen ya estaba en su vitrina y con los zapatos manchados de lodo.

Posteriormente y de manera temporal, las religiosas josefinas de Tepeaca fueron trasladadas a Tehuacán, llevándose consigo la imagen del Niño Doctor, misma que para entonces ya era muy querida y venerada. Sin embargo y debido a los ruegos y solicitudes de los devotos de Tepeaca la imagen volvió otra vez a su capilla original del hospital municipal.

Desde el 30 de abril de 1961, “Día del Niño”, se inició con las celebraciones de las festividades del Niño Doctor de Tepeaca, fomentado por el Sr. Raymundo Fortiz Castillo, oriundo del lugar y que sus restos yacen en el templo de San Francisco de Asís. En el mes de agosto de ese mismo año y debido a la edad de las religiosas, éstas dejaron de atender de manera definitiva el hospital municipal, yéndose a vivir a la casa de la señorita Trinidad Fuentes Flores. La pequeña escultura fue colocada en el oratorio de la vivienda y se siguió venerando en dicho lugar hasta la muerte de la propietaria el 5 de julio de 1963.

En todo este tiempo, la imagen se fue dejando de llamar “Niño del Hospital” por el de “Santo Niño Doctor de los Enfermos”, como hasta ahora se le nombra. Posteriormente y cumpliéndose los deseos póstumos de su propietar-

ia y con la aprobación de las autoridades eclesiásticas, la imagen fue trasladada al templo parroquial de San Francisco de Asís, donde ahora se encuentra y que en un principio se le colocó en un altar lateral de ese templo. El párroco de aquellas épocas, Rafael Espinoza Rojas, le mandó construir una pequeña capilla lateral, al norte de templo parroquial, para dedicarla al Niño Doctor. En dicha capilla, el 12 de enero de 1991 los restos de la religiosa Carmen Barrios fueron trasladados y depositados a la entrada de la capilla, donde actualmente existe una placa que da cuenta de ello.

El 31 de agosto de 1991, se entronizó a la imagen del Niño Doctor en su nuevo nicho de su capilla y el 6 de octubre de ese mismo año se bendijo la capilla. De esta manera, el 30 de abril de cada año, son más concurridas las visitas de los devotos y fieles, quienes en una mezcla de fe, devoción, y folclor, acuden de todas partes de México. Con la llegada del actual párroco, Salomón Mora González, éste mandó colocar en el altar mayor del templo, en plena nave central del recinto, la imagen del Niño Doctor, entronizada el 30 de abril del año 2011.

Aunque la narración hace referencia a pocos aspectos que tienen que ver con la curación de enfermedades, dicho texto refiere a dos contextos concretos: una tiene referencias institucionales que tienen que ver con la salud y la enfermedad como es el caso del hospital municipal de Tepeaca y el hospital Concepción Béistegui ubicado en la Ciudad de México; el otro contexto es el ámbito católico expresado principalmente por una orden religiosa femenina. Estos dos contextos dejan ver y, al mismo tiempo, comprender el porqué de la popularidad del Niño Doctor, ya que una de las preocupaciones básicas del ser humano es solventar las enfermedades; por otro lado, es evidente que la figura del Niño Jesús ha sido muy importante en términos emotivos en la mentalidad mexicana desde el pasado colonial hasta nuestros días y se ha reflejado en una muy extendida devoción en el país [Sánchez y Salazar 2006] a tal grado que hemos contado más de 30 advocaciones del Niño Jesús en estos tiempos en varios lugares del estado de Puebla y de la ciudad de México y que en algunos estudios se han mencionado, como son los casos del “Niño Limosnerito”, el “Niño Cieguito”, el “Niñoopan” o “Niño Pa”, el “Santo Niño de Atocha”, el “Niño Jesús de las Palomitas”, el “Niño Cautivo”, el “Niño de las Suertes”, por supuesto, el “Santo Niño Doctor de los Enfermos” y muchos más [Monterrosa y Talavera 2006].

Con la pequeña escultura en el altar principal, los miles de visitantes y peregrinos que llegan a Tepeaca todos los días del año, pueden percibirlo de manera más cercana, a través de una serie de escalinatas que conducen a

una capilla por la parte anterior del templo parroquial, para que desde ahí estén en contacto cercano con la sagrada imagen; igualmente, la pequeña escultura que está ubicada en la parte lateral del templo en donde dejan principalmente flores y juguetes como ofrendas; así como una réplica en fotografía en la parte posterior del templo. Cabe mencionar que la imagen del Niño Doctor en el altar principal del templo tiene un sistema de vigilancia electrónica, cuya escultura está protegida por un nicho de cristal reforzado y una cámara de video [Montes 2012 y Tepeaca Noticias 2014 y 2015].²

La figura del Niño Doctor es el centro de la devoción colectiva local, sin lugar a dudas y al respecto se considera que la tesis de Perdígón [2009] contiene varias referencias etnográficas e históricas muy importantes que pueden explicar el culto como una expresión de la religiosidad popular, tema que no se trabajará en este texto. Además de ser una devoción local, dicho culto también tiene impacto a escala regional, nacional y hasta internacional [Tepeaca Noticias 2014 y 2015] tanto en su dimensión pública como privada. De dicha referencia infantil, se dice que es sanador y que ha protagonizado una diversidad de milagros y, con ello, ha favorecido a muchas personas. Una de las evidencias más significativas del culto al Niño Doctor de los Enfermos son las peregrinaciones que llegan cada fin de semana al templo de San Francisco, pero sobre todo, la cantidad y diversidad de peregrinaciones que llegan de todos los puntos cardinales del país y hasta de los Estados Unidos de Norteamérica [Tepeaca Noticias 2014 y 2015] cada 30 de abril. Sobre lo último, un señor de más 45 años de edad proveniente del país vecino y que recién acababa de llegar a Tepeaca en el año 2013, a pasar unas semanas con su mamá, hermanos y hermanas y, por supuesto, a visitar al “doctorcito de los enfermos”, comentó que las fotografías que aparecen en el periódico “Tepeaca Noticias” son reales, que él mismo ha visto el vehículo en donde se venden antojitos mexicanos y que tiene pinturas alusivas al Niño Doctor. Además de las peregrinaciones, está una diversidad de prácticas religiosas y rituales que los peregrinos realizan en ese día.

Aunado a lo anterior, está la feria que se realiza en ese día, que se manifiesta con la instalación de puestos en donde se venden una diversidad de productos que van desde comida, ropa, artesanías, bebidas, hasta animales de ganado y otras especies de animales como aves, ardillas, iguanas, serpientes, peces, entre otros. También, como parte de la feria, se organiza un programa musical y artístico que concluye con la quema de

² <<http://tepeacanoticias.com>>. Consultado en noviembre de 2015.

juegos pirotécnicos y con un gran baile en la noche del 30 de abril, aunque la feria termina unos días después. Por supuesto que está la adquisición de una diversidad de parafernalia relativa al Niño Doctor por parte de los visitantes y peregrinos. Durante ese día, además de cargar sus esculturas, nichos, estampas, cuadros con la imagen del Niño Doctor desde su lugar de origen; compran en los diferentes puestos que existen fuera del templo y sobre varias calles que dan al centro de la ciudad, una diversidad de productos como llaveros, calendarios, estampas, pequeñas esculturas, entre otros objetos, así como el consumo de alimentos, bebidas, ropa y otros productos. Una evidencia de lo descrito, es el testimonio de tres “muchachas” con edades que oscilan entre los 14 a 17 años de edad, todas estudiando la secundaria y el bachillerato y portando una playera que en la parte posterior tiene la imagen del Niño Doctor y el lugar de origen de la peregrinación, comentaban, el 30 de abril del 2012, que: “Además de venir a ver al Niño Doctor, que es muy milagroso, también venimos a divertirnos, a comprar, a comer y, si tenemos dinero, a bailar en la noche. Eso sí, después de salir del templo, luego luego compramos los encargos que nos hacen del pueblo de donde venimos —todas provienen de Tapatlaxco, Puebla— y los juntamos acá (señalando la construcción del Rollo) donde están nuestros familiares, amigos y los demás con los que venimos. Casi siempre nos encargan estampas, llaveros, adornos y otras cosas más pero todos del Niño Doctor. Si tenemos tiempo, algunas nos vamos al centro de Puebla —se refieren a la ciudad de Puebla—, damos la vuelta y nos regresamos”.

Las prácticas religiosas más recurrentes que realizan los visitantes y peregrinos son de dos tipos: los de carácter público como son las peregrinaciones y una serie de acciones rituales que realizan principalmente en el templo a la vista de “todos” y que consisten en cantos, rezos, plegarias, posiciones corporales principalmente de rodillas con los brazos en cruz, tanto en señal de pedimento como de agradecimiento. Luego están una serie de pequeños rituales que se realizan entre los miembros de una familia o de amigos y que tienen un carácter más privado; que la ejecución de los mismos son más íntimos y que no sean vistos por otros; que consisten principalmente en oraciones, plegarias y cantos que normalmente los adultos realizan; luego dichos adultos llevan a cabo una serie de limpiezas corporales auxiliándose con un pequeño ramos de flores o con una vela que pasan por el cuerpo de la persona que se va a beneficiar por alguna intervención milagrosa del Niño Doctor con el objetivo de que dicha persona sane de alguna enfermedad que padece. Estos pequeños rituales relativos a la salud y la enfermedad se llevan a cabo casi siempre en el templo frente al altar principal de manera discreta o en la parte posterior de la imagen tocando

el cristal que cubre al Niño Doctor, también de manera íntima. En la fiesta del año 2012, llamó la atención una señora que se hacía acompañar por una niña de 10 años aproximadamente y una señora de más de 60 años. A ambas, la señora de aproximadamente 35 años de edad, les pasaba por todo el cuerpo una pequeña vela y un ramos de flores ya muy marchitas y que apenas se distinguían como claveles blancos. Dicha limpia la hacía en un rincón del templo. Comentó que “desde hace dos años traigo a mi sobrina y mi mamá a que las cure el Niño Doctor; ya casi las curó, mi mamá no podía caminar pero como usted ve ella ya camina, despacito, pero ya camina y a mi sobrina la traigo porque no se le da mucho la escuela, pero ya lee de corridito, ya sabe escribir y ya tiene menos dolores de cabeza”.

Otro de los aspectos importantes de carácter ritual son los comportamientos de los visitantes y que conviene destacar, ya que se realizan en dos lugares específicos del complejo arquitectónico en donde se le da devoción al Niño Doctor. Uno es el interior del templo y el otro el patio lateral. Normalmente ambos espacios son recorridos por los peregrinos y visitantes. De hecho, los vigilantes y organizadores del templo para esos días, acotan y delimitan los espacios para que los visitantes caminen por esos lugares. En el interior del templo, los comportamientos predominantes de los asistentes aluden más a la solemnidad, al respeto, a posiciones corporales más rígidas que provoquen el menos ruido posible, a actitudes más uniformes que se expresan en la cabeza agachada, la mirada dirigida principalmente hacia el altar, el descubrirse la cabeza para aquellos que portan un sombrero o una gorra, entre otras conductas. En el patio lateral, por el contrario, la conducta es más flexible, los asistentes pueden hablar abiertamente, no hay mucha normatividad para el comportamiento corporal, se pueden esbozar sonrisas. La mayoría de los asistentes que pasan por los dos lugares asumen dos tipos de comportamientos diferentes y opuestos; ambos son comportamientos con cierto grado de espontaneidad pero el primero más normativo, porque la gente sabe que en el interior del templo hay que asumir cierto tipo de conductas; en cambio en el segundo, la gente también sabe que están en un espacio más libre y abierto en donde el comportamiento puede ser menos rígido. Sin embargo, en ambos casos se trata de entes liminales que pueden conformar una *communitas* existencial y espontánea pero más normativa la primera que la segunda [Turner 1988: 102 y 138].

Después de los rituales mencionados tanto los de carácter público como los de carácter más íntimo, la gente se incorpora a otro tipo de prácticas que pueden interpretarse como rituales de integración, ya que en la calle en donde está la feria, los peregrinos dejan de serlo y se convierten en una colectividad que come, bebe, compra y se relaciona, realizando otro

tipo de prácticas culturales las cuales se realizan solamente en esos tiempos festivos produciendo una especie de síntesis de unidad, de pluralidad que simbólicamente es efectiva y emocional [Maldonado 1985: 163].

Una reflexión, tomada a partir de Turner [2009: 33], que nos parece importante considerar en los procesos de sacralización de los espacios en el caso del Niño Doctor es que mientras que el peregrino se aleja de las relaciones estructurales que mantiene en su hogar o en su comunidad de origen y en la medida en que va avanzando hacia el templo de San Francisco, se va sacralizando la ruta que va siguiendo, sin embargo, también comienzan a aparecer situaciones secularizadas. En este caso, los peregrinos devotos del Niño Doctor saben que también se van a topar con la feria, el mercado y una variedad de diversiones y entretenimientos. Sin embargo, todas estas cosas que se dan en la feria tienen un sentido más contractual, asociativo y voluntario; además de que lo novedoso y lo inesperado está en cualquier lado de los alrededores del templo de San Francisco así como en las diversas calles donde se ponen un número significativo de puestos donde exponen y venden diversos productos. También hay más posibilidades de *communitas* porque se generan los espacios para el compañerismo y la camaradería de carácter secular así como la comunión sagrada y el mundo se vuelve un lugar más grande. Precisamente en estos procesos toman literalmente la calle, el parque y todos aquellos espacios en donde se realiza la feria produciendo un cierto tipo de sacralidad, en el sentido de que lo sagrado es una producción social y cultural.

La mayor parte de los vendedores de diversos productos y servicios que se ofrecen en los tiempos de la feria y, en particular, en los días festivos en honor al Niño Doctor, son los habitantes de Tepeaca y otros comerciantes que normalmente conforman el tianguis semanal y que provienen de comunidades aledañas así como de pueblos vecinos a Tepeaca; éstos, junto con los peregrinos y visitantes, ocupan los diversos espacios de la ciudad dándole diversos usos y significados a los espacios ocupados; pero dichos espacios no están ocupados burdamente sino que ahí se dan una serie de relaciones sociales y humanas que solamente en esas ocasiones se pueden dar. Al respecto, una peregrina proveniente de la Ciudad de México, de aproximadamente 50 años, madre de dos hijas que en el año 2013 no la acompañaron pero que desde hace ocho años no falta a visitar al Niño Doctor y traerle, cuando menos un ramo de flores y dejar una limosna; y un comerciante fijo originario de Tepeaca de más de 60 años abuelo de ocho nietas y nietos y que vende productos de papelería, coincidieron en señalar lo siguiente: “Cuando menos por unos cuantos días, Tepeaca se convierte en un lugar alegre, hay mucha gente que viene de muchos lados y como que

todos nos sentimos unidos y que tenemos una misma devoción el “Santo Niño Doctor”; pero también, todos nos sentimos libres, podemos estar en cualquier lugar como el parque, la presidencia, la plaza, aunque está lleno de puestos, el pueblo se ve más bonito, con más vida”.

Si durante la peregrinación, el fiel realiza un viaje con el objetivo de resolver problemas o de agradecer soluciones, lo cual va implicar una serie de sacrificios corporales, económicos, emocionales y de otros tipos; cuando éste llega al santuario realiza las prácticas religiosas previamente acordadas y ve la imagen sagrada, comienza no solamente a conseguir sus objetivos sino también a sacudirse la “carga” emotiva que había adquirido al inicio de su peregrinaje; luego, se incorpora a otro tipo de dinámicas más seculares que se realizan en el contexto de la feria, dichas prácticas culturales como el comer, beber, platicar, divertir, entretenerse, entre otras, le van a proporcionar al visitante una serie de elementos para poder reincorporarse a sus actividades ordinarias cuando éste llegue a su lugar de origen. En otras palabras, se alude, citado anteriormente, que el concepto de lo liminal se puede aplicar tanto a individuos, grupos, espacios y momentos.

Por lo anterior y desde nuestra perspectiva, el culto al Niño Doctor es una devoción propia de los tiempos actuales que la gente ha creado para tratar de satisfacer sus necesidades y crear expectativas con más certidumbre en un mundo moderno que se caracteriza por la incertidumbre en prácticamente todos los ámbitos de la vida social. Esta expresión es parte de la proliferación, reproducción y surgimiento de cultos religiosos en la mayor parte del territorio nacional, ésta ha sido una característica muy notable que se puede identificar desde hace ya bastantes años.

La presencia multitudinaria y constante de peregrinos que acuden a esta ciudad para visitar a la imagen del Niño Doctor durante cada fin de semana en todo el año así como en el tiempo festivo y de feria que se da alrededor del 30 de abril, ha significado cuando menos en los últimos 20 años, que este fenómeno religioso también impacte en otros aspectos. Además de convertirse en un factor económico muy importante para Tepeaca y la región, el fenómeno del turismo religioso ha comenzado a tener presencia entre la gente que es devota al Niño Doctor. De manera ilustrativa, nos enteramos que algunos grupos organizados del norte del país realizan su peregrinación al templo de san Francisco para estar presentes el mero día del 30 de abril y ese mismo día en la noche pernoctan en algún hotel de la ciudad de Puebla y visitan diversos lugares del centro histórico de dicha ciudad así como la zona arqueológica de Cholula y en la noche viajan a su lugar de origen [véase Martínez 2011]. Esto quiere decir que ya se están creando paquetes de “turismo religioso y/o espiritual” en

donde el principal motivo es visitar al Niño Doctor y realizar también actividades turísticas y culturales en la ciudad de Puebla, aprovechando que el siguiente día es primero de mayo y es día de descanso. En consecuencia, podemos deducir que el fenómeno del turismo religioso comienza a tener presencia en Tepeaca lo cual supone que el aprovechamiento y la apropiación de los espacios públicos ya no será un fenómeno excepcional sino una cuestión recurrente y las dimensiones de lo sagrado y secular tendrán que reflexionarse en los contextos modernos pero que, desde nuestra perspectiva, los planteamientos de lo sagrado y lo profano planteados por Durkheim [s/f] siguen siendo un punto de partida.

CONSIDERACIONES FINALES

La extendida devoción en torno al Niño Doctor tanto en los ámbitos privados como en la diversidad de expresiones públicas, nos permiten ver su capacidad simbólica para la representación de lo colectivo.

Se puede afirmar que la festividad en torno al Niño Doctor son uno de los pocos momentos en los que todos los habitantes del pueblo, más los peregrinos y visitantes, están en diferentes lugares públicos como la calle, el parque y otros espacios durante largas horas y varios días aunque entren y salgan del templo constantemente. También las casas se arreglan; regresan muchos migrantes por esos días; entre otras actividades. Cuando menos durante unos días hay una situación de temporalidad festiva llena de actividades de ocio colectivo y familiar y es un tiempo en donde hay una importante movilización de recursos y la más evidente escenificación del sujeto colectivo [Cornejo 2011: 243].

Por otro lado y teniendo en cuenta la implicación de la figura infantil con todos estos procesos y prácticas sociales, se hace posible sostener que esta figura constituye el gran icono de identidad en el pueblo. Tanto los habitantes de Tepeaca como los peregrinos dicen que, aunque está en la iglesia, el Niño Doctor “es del pueblo”, queriendo señalar que no pertenece a la iglesia ni que tampoco es del cura. Así, la iglesia de San Francisco, donde se alberga al Niño Doctor de los Enfermos, es el centro religioso de la vida local como punto de referencia para los devotos de otros lugares y que llegan en esos días a identificarse con el icono santo. Tanto las peregrinaciones, las prácticas religiosas, los rituales, las actividades comerciales y de ocio así como la disposición de los diferentes puestos en donde se venden una diversidad de productos, son formas de marcar simbólicamente el centro [Cornejo 2011: 244].

Por supuesto, están las reflexiones que provienen desde Hervieu-Léger

[2004] en las que el peregrino es el aspecto central de la movilidad religiosa de estos tiempos; ya que este autor sugiere pensar a la fluidez de los recorridos espirituales generando trayectorias de identificación religiosa; además y en esa misma dinámica se produce una forma de sociabilidad religiosa que se manifiesta a través de una movilidad territorial y de una inscripción temporal y momentánea en asociaciones, con el consecuente relajamiento del control institucional tanto en el plano espacial como en el temporal.

Finalmente y como una última consideración, los peregrinos dotan a los lugares a donde llegan de incuestionables potencialidades turísticas. En efecto, el peregrino llega a un lugar de culto pero luego se convierte en un turista, es decir, hay una transformación de peregrino a consumidor de productos turísticos. Es muy probable que en la actualidad muchos eventos religiosos, como el caso del Niño Doctor que aludido en este texto, se les pueda calificar de modernos, ya que además de que se ha revitalizado la experiencia religiosa expresada en la peregrinación y demás rituales que se realizan en torno a éste, también aparece el fenómeno cultural del turismo. Todo esto lleva a una reflexión importante, sobre la idea de que las peregrinaciones en la actualidad están contextualizadas en ambigüedades y tensiones ya que dicho fenómeno está operando sobre una probable y aparente contradicción entre lo tradicional y lo moderno.

REFERENCIAS

Carballo, Cristina Teresa

2009 Repensar el territorio de la expresión religiosa, en *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Cristina Teresa Carballo (coord.). Edición de Prometeo libros. Buenos Aires: 19-42.

Cornejo Valle, Mónica

2011 Espacios sagrados, cultura y política: la importancia de la representación espacial en la constitución de la religión pública. Un estudio de caso. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*. Universidad Complutense, 2 (2): 233-255.

Cortés Espinoza, Rogelio (coord.)

2008 *Inventario del archivo parroquial de San Francisco de Asís, Tepeaca, Puebla*. Edición de Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México. México.

Durkheim, Emile

s/f *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Colofón. México.

Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso

1991 El comportamiento demográfico de una parroquia poblana de la colonia

al México independiente: Tepeaca y su entorno agrario, 1740-1850. *Historia Mexicana*, vol. 40, 4 (160), abril-junio. México: 615-671.

Grimes, Ronald L.

1981 *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. FCE. México.

Hervieu-Léger, Danielle

2004 *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Helénico. México.

Jiménez Villa, José Francisco

1997 General Miguel Negrete Novoa. Primero patria después partido. *Momento*. Editorial Alatraste: 24-27.

2000 Jefaturas políticas en la Tepeaca del siglo XIX. *Momento*. Editorial Alatraste: 46-47.

Maldonado, Luis

1985 *Introducción a la religiosidad popular*. Colección Presencia Teológica. Editorial Sal Terrae Santander. España.

Martínez Cárdenas, Rogelio

2011 *Turismo espiritual en México, en Turismo espiritual. Una alternativa de desarrollo para las poblaciones*, Rogelio Martínez Cárdenas (coord.). Edición de la Universidad de Guadalajara. México: 29-34.

Monterrosa Prado, Mariano y Leticia Talavera Solórzano

2006 Algunas representaciones del niño Jesús en el arte mexicano, en *Los Niños: su imagen en la historia*, María Eugenia Sánchez Calleja y Delia Salazar Anaya (coords.). Colección científica, edición del INAH. México: 41-53.

Montes, Pablo

2012 Lo visitan miles de fieles cada semana y reúne a 70 mil personas sólo el 30 de abril. *El sol de Puebla*. <www.oem.com.mx>. Consultado en diciembre del 2013.

Perdigón Castañeda, J Katia

2009 *Vestir al niño Dios. Un acercamiento a la celebración de la Candelaria en el Distrito Federal*, tesis de doctorado en Antropología. ENAH. México.

Sánchez Calleja, María Eugenia y Delia Salazar Anaya

2006 Introducción, en *Los Niños: su imagen en la historia*, María Eugenia Sánchez Calleja y Delia Salazar Anaya (coords.). Colección científica, edición del INAH. México: 9-16.

Sánchez Pérez, Francisco

1993 El espacio y sus símbolos: antropología de la casa andaluza, en *Espacio y cultura*. Editorial Coloquio. Madrid: 9-30.

Santos, Maria da Graça Mougas Poças

2009 Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso, en *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Cristina Teresa Carballo (coord.). Edición de Prometeo libros. Buenos Aires: 195-212.

Turner, Víctor

- 1974 *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Cornell University Press, Ithaca. Nueva York.
- 1988 *El proceso ritual*. Edición Altea, Taurus Alfaguara. Madrid.
- 2009 El centro está afuera. La jornada del peregrino. *Maguaré* (23): 15-64.

Van Gennep, Arnold

- 1986 *Los ritos de paso*. Edición Altea, Taurus Alfaguara. Madrid.

Derecho humano al agua y desigualdad social en San Jerónimo Tecóatl, Oaxaca

Alejandrina García Dávila*
Verónica Vázquez García**

Desarrollo Rural
Colegio de Postgraduados

RESUMEN: : En 2010 la ONU reconoció el derecho humano al agua, exhortando a Estados nacionales a proporcionar agua y saneamiento saludable, limpio, accesible y asequible para todos. En 2012, la Constitución Mexicana fue reformada para garantizar este derecho. Este artículo analiza cómo la desigualdad social limita el ejercicio del derecho humano al agua en San Jerónimo Tecóatl, un municipio de la sierra mazateca de Oaxaca. Se utilizaron técnicas cuantitativas y cualitativas para recolectar información: entrevistas abiertas, cuestionarios cerrados, talleres y recorridos por el territorio mazateco. El análisis se enfoca en tres expresiones de la desigualdad: la ruralidad, la etnia y el género. Con relación a la primera, se argumenta que la red de agua potable apenas llegó en los años ochenta del siglo pasado y actualmente proporciona un servicio ineficiente, ya que el agua escasea hasta tres meses al año. Segundo, el territorio mazateco fue fracturado y formas indígenas de organización para la gestión del agua se vieron debilitadas con la construcción de presas y la profesionalización de gobiernos municipales. Tercero, las mujeres son las principales afectadas por la escasez de agua y tienen nulo poder de decisión en torno a su gestión. Se concluye que la desigualdad social expresada en la ruralidad, la etnia y el género inhiben el pleno ejercicio del derecho humano al agua.

PALABRAS CLAVE: ruralidad, género, etnia, agua, derechos humanos.

The human right to potable water and social inequality in San Jerónimo Tecóatl, Oaxaca

ABSTRACT: In 2010, the United Nations (UN) acknowledged the human right to water and urged nation states to provide safe, clean, accessible and affordable drinking water, as well as sanitation for all. In 2012, the Mexican Constitution was reformed to guarantee this right. This paper examines how social inequality hinders the exercise of the said human right to water in San Jerónimo Tecóatl, a municipality located in the Mazatec Sierra in the State of Oaxaca. Data was

* alejandrinagarciadavila@yahoo.com.mx

**verovazgar10@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de julio de 2015 • Fecha de aprobación: 16 de diciembre de 2015

gathered using quantitative and qualitative techniques: open-ended interviews, closed questionnaires and workshops, along with tours throughout the Mazatec territory. The analysis focuses on three expressions of inequality: rurality, ethnicity and gender. Regarding the first, the paper shows that the potable water network was not established until the 1980s, and that to this day it provides a poor service, with water shortages for as much as three months per year. Second, the Mazatec territory was fractionalized and indigenous forms of organization regarding water management were weakened due to the construction of dams and the professionalization of municipal governments. Third, the female population is the most affected by water shortages and has no decision-making power with regard to water management. The paper concludes that the social inequalities expressed in terms of rurality, ethnic and gender differences, hinder the full exercise of the human right to water in this area.

KEYWORDS: Rurality, gender, ethnicity, water, human rights.

INTRODUCCIÓN

En 2002, la Observación General 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) definió el derecho humano al agua como aquel que permite “disponer de agua suficiente, salubre, aceptable, accesible y asequible para el uso personal y doméstico” [*op. cit.* Domínguez *et al.* 2013: 20]. En 2010, a través de la Resolución 64/292, la ONU reconoció explícitamente tal derecho exhortando a Estados nacionales a proporcionar un suministro de agua potable y saneamiento saludable, limpio, accesible y asequible para todos y todas. México estuvo entre los 145 países que ratificaron el PIDESC, de manera que en 2012, el artículo 4 de la constitución fue reformado para afirmar que “toda persona tiene derecho al acceso, disposición y saneamiento de agua para consumo personal y doméstico en forma suficiente, salubre, aceptable y asequible” [*ibid.*: 36].

El reconocimiento del derecho humano al agua representa un avance fundamental, ya que es requisito para alcanzar muchos otros, por ejemplo a una vida digna, la salud y un ambiente sano. No tener agua vulnera el derecho a la integridad personal, la vida, la información y la participación [CEMDA *et al.* 2011]. Sin embargo, se corre el riesgo de que tal derecho se quede a escala de pronunciamiento, sin que el Estado asuma la responsabilidad de respetarlo, protegerlo y cumplirlo mediante el diseño de políticas públicas [Helfrich 2006]. El derecho humano al agua se torna complicado en un entorno globalizador que promueve intercambios comerciales y la privatización de los recursos naturales [García 2008]. Además persisten desigualdades sociales que dificultan el pleno ejercicio del derecho humano al agua [Castro 2007; Langford y Khalfan 2006]. Entre ellos se encuentran la localización espacial, la estructura social y la interconexión de los sistemas

de género, clase y etnia [Rico 2006]. Según esta autora, la caracterización de mujeres y pueblos indígenas como variables demográficas o “grupos vulnerables” ha impedido que se diseñen mecanismos efectivos para evitar la discriminación de género y etnia en el acceso y el disfrute de agua suficiente, saludable y asequible.

Este artículo analiza cómo la desigualdad social limita el ejercicio pleno del derecho humano al agua en San Jerónimo Tecóatl (SJT), un municipio de la sierra mazateca de Oaxaca. Se enfoca en particular en tres expresiones de la desigualdad: la localización espacial (o lugar de residencia), la etnia y el género.

PROPUESTA CONCEPTUAL: LUGAR DE RESIDENCIA, ETNIA, GÉNERO
Y EL DERECHO HUMANO AL AGUA

El acceso al agua es una relación social que expresa el poder que ejercen ciertos grupos humanos sobre otros. La principal razón para la falta de acceso es su desigual distribución. En este sentido, el agua es “un recurso limitado; pero principalmente como consecuencia de la acción humana, es además un recurso escaso”. Por esta razón resulta necesaria la intervención correctiva del Derecho para asegurar su abasto [García 2008: 51]. El párrafo 15 de la Observación General 15 sostiene que los Estados tienen la obligación de garantizar el ejercicio del derecho al agua sin discriminación alguna. Esta observación es producto de muchos años de lucha de la sociedad civil globalizada para que el agua sea considerada un bien común dentro de un contexto de creciente mercantilización, sobreexplotación y despojo. Promover la defensa de derechos humanos en la esfera ambiental contribuye al bienestar social ya que permite la articulación y expresión de demandas importantes para el desarrollo humano sustentable [Scanlon *et al.* 2004].

En México, el régimen de concesiones establecido en la legislación entra en conflicto con la noción de derechos humanos, ya que está guiado por la utilidad económica que concibe al agua como un recurso de valor económico más que un bien común y a las personas como usuarias más que ciudadanas y sujetas de derechos. Dicho régimen también asume una supuesta igualdad ante la ley que no considera las circunstancias (etnia, género, edad, posición económica, discapacidad, orientación sexual, estado civil, etcétera) que causan un disfrute diferenciado del agua. Las relevantes para el presente artículo se desarrollan a continuación.

LUGAR DE RESIDENCIA

La cobertura formal de agua potable y drenaje en México es de 89.8% y 89.6% respectivamente. Sin embargo, hay un abastecimiento diferencial entre regiones, incluso dentro de una misma circunscripción territorial [Domínguez *et al.* 2013]. Las zonas norte, centro y noroeste concentran al 77% de la población, generan 87% del Producto Interno Bruto (PIB) y tienen 31% del agua renovable. En el sur y el sureste habita 23% de la población, se genera 13% del PIB y ocurre 69% del agua renovable. Aunque en el sur y el sureste se produce más agua, ambas zonas registran importantes rezagos en la cobertura de servicios de agua potable y alcantarillado [Nazar *et al.* 2010].

A esto se suman las diferencias entre contextos rurales y urbanos. Los primeros tienen una cobertura de 75.7% de agua potable, mientras que en las ciudades el porcentaje es 20 puntos más alto (95.6%) [SEMARNAT 2012]. Hay que aclarar, sin embargo, que cobertura no es sinónimo de calidad en el servicio y equidad en la distribución, puesto que las deficiencias operativas y fugas en redes de abastecimiento provocan pérdidas considerables del agua destinada al uso doméstico [Salazar y Paz 2010]. Además, las redes de conducción contaminan al líquido antes de llegar al consumidor/a, por lo que a pesar de tener infraestructura para recibir agua potable, mucha gente la potabiliza a través de sistemas de purificación doméstica o incluso la compra [Amemiya 2006].

Estos problemas son frecuentes en comunidades rurales. De acuerdo con el artículo 14 bis 5 de la Ley de Aguas Nacionales, el uso público de agua para centros de población tiene prioridad sobre otros, pero las concesiones de la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) no siempre atienden este señalamiento y los capitales trasnacionales (mineras, agroindustrias) predominan sobre otros intereses. En este sentido, el lugar de residencia limita o amplía la posibilidad de ejercer el derecho humano al agua, siendo las zonas rurales y marginadas las más afectadas [CEMDA *et al.* 2011].

ETNIA

A partir de la invasión española, poblaciones de blancos y mestizos se apoderaron de las zonas más fértiles y con mayores facilidades de traslado en el país, despojando a los grupos indígenas de sus tierras. Éstos se vieron forzados a moverse a regiones más agrestes y aisladas: laderas, cumbres, barrancas pedregosas. Los menos afortunados llegaron a habitar desiertos; los que corrieron con mejor suerte habitaron serranías y bosques [Quintana 2012]. Actualmente, la mayor parte de la superficie forestal de México está

habitada por comunidades y pueblos indígenas, en muchos casos cabeceras de cuenca con buena disponibilidad de agua [Peña 2004; Gutiérrez 2006]. Las condiciones ambientales de estos lugares permiten la captación de aproximadamente 364 387.47 mm³ anuales de agua, es decir, 23.3% del total nacional [Boege 2008]. A pesar de ello, 29.5% de las viviendas indígenas del país carecen de agua potable [Navarrete 2008]. Además, cobertura no siempre implica calidad del líquido. Los pueblos indígenas enfrentan falta de regularidad en el servicio, infraestructura precaria y agua insalubre.

Para los pueblos indígenas, el derecho humano al agua es importante desde una perspectiva individual —según la Organización Mundial de la Salud (oms), cada persona requiere de 50 a 100 litros diarios de agua— y colectiva (el agua como un bien común sobre la cual se sustenta la sobrevivencia de los pueblos) [Langford y Khalfan 2006; Arrojo 2006]. En la cosmogonía indígena de raíz mesoamericana, la triada “cerro-cueva-manantial” articula la apropiación práctica y simbólica del etnoterritorio, de manera que no es posible separar al agua del territorio. La construcción de embalses trae consigo severas transformaciones territoriales que “cambian el sentido de las corrientes, las contaminan o las retiran del usufructo de comunidades indígenas” [Peña 2006: 163]. Las represas han significado desplazamientos de poblaciones indígenas y despojo del líquido [Langford y Khalfan 2006]. En su construcción se violan, además de los derechos ya mencionados arriba, el relativo a la consulta antes de realizar proyectos, según se estipula en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo ratificado por México [Peña 2006].

Los pueblos indígenas cuentan con sus propias formas organizativas y técnicas de manejo hidráulico. El respeto y promoción de éstas asegura su permanencia como sociedades distintas. Sin embargo, los sistemas de manejo tradicional de agua son vistos por instituciones gubernamentales y académicas como un obstáculo para la modernización [Barkin 2003; Salazar y Paz 2010]. Hay una ausencia casi absoluta de representaciones indígenas en consejos y comités de cuenca [Peña *et al.* 2010]. El gobierno mexicano no ha favorecido la autogestión del agua y las organizaciones comunitarias carecen de reconocimiento jurídico [Galindo y Palerm 2007]. El Estado suele intervenir en comunidades indígenas para aplicar legislación federal en materia de aguas, generando disputas entre distintos sistemas normativos y debilitando formas organizativas locales [Burguete 2000].

GÉNERO

Desde 1979, la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación en contra de la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés) sostiene que los Estados partes deben garantizar el derecho de las mujeres a una vivienda digna, servicios sanitarios y abastecimiento de agua [Sandoval 2006: 66]. Asimismo la Observación General 15 [Langford y Khalfan 2006: 39] se propone incrementar el acceso al agua de agricultores desfavorecidos y marginados, en particular las mujeres [Langford y Khalfan 2006]. Sin embargo, América Latina reporta pocos avances en este sentido, ya que los problemas hídricos han sido tratados de manera independiente de la desigualdad de género, “con su propia terminología, objetivos, prioridades e institucionalidad” [Rico 2006: 255].

Las mujeres rurales e indígenas utilizan el agua para actividades productivas (cultivos, crianza de animales, elaboración de artesanías), reproductivas (crianza de hijos e hijas, cuidado de ancianos y ancianas, preparación de alimentos, limpieza de la vivienda) y comunitarias (limpieza de zonas de uso común, por ejemplo clínicas y escuelas). Cuando el agua escasea, su carga de trabajo aumenta y su calidad de vida se deteriora [Carmona *et al.* 1998; Bonfil y Del Pont 1999; REGEMA 2006; Soares 2006]. El acarreo de agua conlleva problemas de salud (estrés, columna vertebral) y reduce las oportunidades de las mujeres de dedicarse a otras tareas [Rico 2006]. Las enfermedades ocasionadas por la mala distribución y calidad del agua también aumentan su carga de trabajo y deterioran su calidad de vida, porque el cuidado de los enfermos/as recae en las mujeres [REGEMA 2006].

Las mujeres poseen escasa representatividad en los organismos comunitarios donde se toman decisiones relacionadas con el agua [Monsalvo y Zapata 2000; Rico 2006; Ruiz 2009; Nazar *et al.* 2010; Domínguez *et al.* 2013]. Datos de Salazar y Paz [2010] indican que las mujeres ocupan puestos directivos sólo en 3% de 700 organismos operadores de agua existentes en el país. La gestión de este recurso no sólo incluye aspectos técnicos, sino también arreglos sociales, siendo el sistema de derechos y responsabilidades diferenciados por género una parte importante de ellos. Puesto que las mujeres son las principales usuarias del agua, también son ellas las que, con escaso poder de decisión, intentan resolver problemas de mala distribución y calidad [Salazar y Paz 2010].

ZONA DE ESTUDIO Y ESTRATÉGIA METODOLÓGICA

San Juan Tecóatl se encuentra en la sierra mazateca alta que integra la cadena montañosa de la Sierra Madre Oriental. El municipio se ubica a 1 840 metros sobre el nivel del mar y tiene un clima templado húmedo con temperaturas entre 12° y 18°C. Su población es de 859 habitantes (401 hombres y 458 mujeres) y su grado de marginación es muy alto [SNIM 2009].

Para recolectar información se utilizó una combinación de técnicas cuantitativas y cualitativas, fundamentada en el principio de que cada enfoque revela distintas partes de la vida social. Mientras que las técnicas cuantitativas utilizan frecuencias y porcentajes para enfatizar generalidades y tendencias, las cualitativas priorizan testimonios orales para comprender experiencias a partir del sentir de los protagonistas. Ambos enfoques se complementan y ayudan a lograr un acercamiento más cercano al tema de investigación [Sandoval 2002].

El trabajo de campo se realizó a lo largo de 2011 (entre abril y septiembre) y estuvo dividido en tres etapas. En la primera se hicieron entrevistas a cuatro hombres y cuatro mujeres de la tercera edad (mayores de 60 años) y a tres hombres con cargos de autoridad (regidor de hacienda, síndico municipal, presidente municipal). Dichas personas fueron elegidas por su conocimiento sobre la ubicación de nacimientos de agua, operación y mantenimiento de la red hidráulica y organización local para el abasto del líquido desde una perspectiva histórica y administrativa. Además se entrevistaron 26 usuario/as del sistema de agua potable (12 hombres y 14 mujeres entre los 30 y 60 años) para conocer su experiencia con éste. El 72.2% de las mujeres y el 75% de los hombres vivían en pareja, respectivamente, mientras que el resto eran viudo/as o soltero/as. Las entrevistas fueron grabadas y posteriormente transcritas para facilitar el análisis.

Este trabajo de corte cualitativo dio paso a la segunda etapa, que consistió en el levantamiento de una encuesta de carácter descriptivo y sincrónico [Briones 2002]. Se aplicaron cuestionarios a 58 mujeres elegidas al azar para completar el 25% de un total de 232 hogares existentes en la localidad. El 70.7% de las mujeres encuestadas viven en pareja mientras que el resto son viudas, madres solteras o solteras sin descendencia. A diferencia de las entrevistas, que fueron abiertas, el cuestionario contenía sólo preguntas cerradas que permitieron determinar las características socioeconómicas de los hogares, la forma de abastecimiento del agua, el tiempo que dura el estiaje, las responsabilidades para manejar el líquido y los usos del agua por género. En esta misma etapa se realizaron dos talleres (uno

con mujeres y otro con hombres) para identificar las fuentes de agua del municipio y el medio físico por el que se traslada, además de criterios y preferencias para su almacenamiento para cada género.

La tercera y última etapa tuvo lugar en septiembre de 2011, fecha cuando se realizó un recorrido de tres días por el territorio mazateco para ubicar físicamente las fuentes de agua mencionadas en los talleres y determinar su estado, además de conocer de primera mano los medios de almacenamiento y distribución disponibles en la localidad. En este recorrido fuimos acompañadas en todo momento por las autoridades del municipio.

PRIMER ACTO, LA RURALIDAD: LA RED DE TUUBERÍAS LLEGA TARDE A SJT

El clima y las condiciones geográficas en las que se encuentra asentada Sjt propician que en la zona caigan precipitaciones pluviales durante todo el verano. La presencia de nacimientos de agua es determinante para la ubicación de la comunidad. Antes de que hubiera red de distribución, la gente obtenía agua de “pocitos” cercanos. Sin embargo, los testimonios reportan escasez en tiempos de estiaje¹ y la necesidad de incrementar el acarreo. Para enfrentar esta situación se hicieron dos tanques que desaparecieron cuando se hizo la carretera: “abriendo la brecha para la carretera, tumbaron esos tanques y ya se perdió el agua” (Enrique Guerrero, 82 años, Sjt, 11 de marzo de 2011). La apertura de vialidades también ocasionó la pérdida de un manantial: “cuando se arregló la carretera... nadie cuidó que no se tapara ese manantial... Todo el escombros y la tierra lo echaron para allá y se perdió el agua” (Victoria Bolaños, 65, Sjt, 27 de mayo de 2011).

La llegada de la clínica hizo necesaria la instalación de tuberías, requisito indispensable para empezar la construcción del inmueble [García 2010]. La instalación estuvo organizada por un comité de agua y su mantenimiento se hacía con aportaciones voluntarias porque las autoridades no recibían recursos económicos: “teníamos que cobrar dos, tres pesos a cada persona, y ese dinero se utilizaba para componer la tubería... nosotros hicimos la escuela primaria, puro sudor de la gente del pueblo” (Pedro Duarte, 71 años, Sjt, 5 de marzo de 2011). La red se terminó de tender hasta los años ochenta del siglo pasado con tramos de tubería galvanizada y Policloruro de Vinilo (PVC) y no fue sino hasta 2008 que toda la tubería de PVC fue

¹ Fenómeno entendido como el nivel mínimo que alcanzan las fuentes naturales de agua en algunas épocas del año, provocado por escasez de precipitaciones, mayor insolación, mayor potencial de evapotranspiración de las plantas y evaporación más intensa de los cursos de agua [Camdessus *et al.* 2006].

reemplazada con galvanizada y se amplió la red, la cual actualmente tiene una extensión de 3 kilómetros y cuenta con dos tanques de almacenamiento de cemento, el primero con una capacidad de 75 000 litros (7.10 m x 3.5 m y 5.60 m x 3.5 m) y el segundo de 95 530 litros (5.55 m x 2.30 m y 7.30 m x 2.30 m). También hay dos tanques de captación en los respectivos manantiales que abastecen a la comunidad.

La capacidad de los tanques indica que existen 170 530 litros acumulados de agua para 859 personas, es decir, 198 litros por persona al día, cantidad que rebasa los requerimientos de la oms (entre 50 y 100 diarios). En la temporada de lluvias (julio a febrero), lo único que hay que hacer para tener agua es abrir la llave. Sin embargo, en estiaje (marzo a junio) hay menor afluencia en los manantiales y los tanques tardan de cinco a seis días en llenarse. La distribución de agua se hace por etapas, mediante llaves de paso y puede tardar más de 12 días en llegar a determinadas viviendas. Además, la que llega no es suficiente para atender todas las necesidades familiares, como veremos a continuación.

SEGUNDO ACTO, LA ETNIA: EL GOBIERNO MUNICIPAL DESPLAZA A LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

Por muchos años sólo existieron dos vías de acceso para la entrada y salida de mercancías de la sierra mazateca: Tuxtepec en la parte baja y Teotitlán en la alta. El resto del territorio era considerado de difícil acceso. No fue sino hasta entrado el siglo xix que la sierra se transformó con la introducción de café en la parte media y el despojo de tierras para la producción de ganado y caña de azúcar en la baja. A mediados del siglo xx se seccionaron 500 km² del territorio mazateco (de un total de 2 400 km²) y más de 20 000 indígenas fueron despojados de sus tierras para la construcción de la presa Miguel Alemán y la represa Cerro de Oro [Boege 1988; Neiburg 1988].

Los ríos que bajan de la sierra y desembocan en el Río Tonto alimentan la presa Miguel Alemán con un volumen medio anual de 9 158.62 millones de metros cúbicos de agua. La presa tiene capacidad para irrigar 100 000 hectáreas y, junto con el Cerro de Oro, actualmente producen 354 000 kilowatts de energía [SIGE 2004]. Como parte del sistema hidrográfico del Papaloapan, estas aguas riegan seis municipios del distrito de Tuxtepec, que en el 2005 alcanzaron una producción aproximada de 2 290 800 toneladas de caña [OEIDRUS 2005]. Siguiendo su cauce, también riegan al sotavento veracruzano que en el ciclo 2003-2004 contribuyeron con 23% de la producción de azúcar del estado [Allende 2007].

San Juan Tecóatl está ubicado en la parte alta de la sierra, en cabecera de cuenca; lugar clave para la captura de agua. Se trata de una zona de gran precipitación pluvial en la que se descarga la humedad del Golfo de México [Boege 1988, 2008]. Sin embargo, la abundancia de agua en SJT, que irriga y genera energía cuenca abajo, no se traduce en un buen servicio de agua potable para los y las habitantes del municipio. Todas las viviendas tienen agua en casa, pero en el periodo de estiaje la falta de agua es apremiante. El 69.6% de las mujeres encuestadas indicó que el servicio de agua entubada es irregular durante tres meses y 26.8% dijo que durante dos. Según la Organización Panamericana de la Salud [Rico 2006: 260] la intermitencia en el servicio es un problema demasiado común que representa un importante obstáculo para el pleno ejercicio del derecho humano al agua.

Las instituciones que actualmente se encargan de la gestión del agua en SJT se han mostrado incapaces de resolver este problema. La ampliación de la red realizada en 2008 tuvo un costo de 2 180 000 pesos, pero se instalaron tuberías de espesor incorrecto, asunto al que ni las autoridades municipales ni la ciudadanía dieron el debido seguimiento:

Si le hubieran puesto de una pulgada, yo siento que estaría mejor, porque tendría más presión el agua, y así como lo ponen de dos pues no tiene presión... a lo mejor faltó la autoridad de estar más al pendiente... incluso también nosotros como ciudadanos, a veces cometemos el error de que algo está mal, pero no lo decimos (Taller hombres, SJT, 19 de mayo de 2011).

El mantenimiento de la red,² que anteriormente se hacía con trabajo voluntario (tequio), también se ha tornado difícil. La responsabilidad de coordinarlo recae en el gobierno municipal, pero cada vez se realizan menos convocatorias porque la respuesta es escasa. Por ejemplo, en el verano de 2011 la autoridad invitó a los usuarios de la red a realizar la limpieza de tanques, logrando la asistencia de tan sólo 15 hombres de un total de 232 familias. La gente considera que los integrantes (presidente, síndico, regidores) del gobierno municipal deben hacer estas actividades porque reciben una remuneración económica.³ Anteriormente, como en muchas otras comunidades indígenas [Peña *et al.* 2010], cumplir con un cargo era una actividad

² Separar tubos para que el aire acumulado en ellos salga y el agua pueda circular libremente; quitar hojas, tierra y raíces atoradas a lo largo de las tuberías y alrededor de tanques de almacenamiento; limpiar regularmente todos los tanques. Estas actividades deben realizarse de manera más frecuente en temporada de lluvias.

³ De acuerdo a la Ley Municipal para el Estado de Oaxaca [Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, 2009: 7], dicha remuneración podrá fijarse “en el presupuesto de

gratuita y de servicio a la comunidad pero desde que los puestos de gobierno son recompensados, debido a la política de profesionalización de los gobiernos municipales, predomina la filosofía de que “él está ganando ahí, que lo arregle”. Paradójicamente, el debilitamiento de formas tradicionales de organización genera gastos adicionales a las familias, principalmente en tiempos de estiaje, cuando el agua deja de caer al abrir la llave. Ocasiona, además, un reacomodo de género en las cargas de trabajo, con un impacto negativo en las mujeres, como se verá en la próxima y última sección.

TERCER ACTO, EL GÉNERO: ESTRATEGIAS FEMENINAS ANTE LA ESCASEZ

Datos de la encuesta indican que todas las mujeres ocupan agua para aseo de la vivienda, familiar, personal y preparación de alimentos. Además, 77.5% la ocupan para la alimentación de animales y 82.7% para cultivos de traspatio. Por el contrario, los hombres ocupan el agua únicamente para aseo personal y escasamente para los demás rubros. Estos datos permiten afirmar que son las mujeres quienes sufren más la escasez de agua, siendo el mes de mayo, a finales de la primavera, es el más difícil. En tiempos de estiaje opera un sistema de tandeo que, como en otros contextos [Salazar *et al.* 2012] resulta muy estresante para las mujeres, ya que los horarios no son fijos y pueden resultar inadecuados: “a las dos (de la madrugada) me paré, ahí estoy, hasta estaba tomando mi cafecito, todos estaban roncando, ¡ah pero eso sí! Al otro día todos se quieren bañar” (Victoria Bolaños, 65 años, SJT, 27 de mayo de 2011).

Se identificaron tres estrategias (no excluyentes entre sí) que las mujeres utilizan para enfrentar la falta de agua. La primera es recurrir a vecinas y parientes, redes informales de apoyo que en estos casos resultan de extrema importancia [Ruiz 2009]. Sin embargo, la capacidad para practicar la solidaridad se debilita a medida que la escasez se prolonga. En palabras de Bazan [1999: 149-150] “la creciente precariedad de los recursos disminuye considerablemente la posibilidad y las dimensiones del apoyo solidario”. Así lo relata Beatriz Reyes:

A mí me pasó, mis vecinos me dicen: ¿me da agua? Sí, le digo. Que le abro la llave. Por darle el agua yo me quedé sin agua más de cuatro días. Después... te pones a pensar en tu familia. Por ejemplo pasado mañana viene ni nuera y mis nietos y se van a bañar (Beatriz Reyes, 57 años, SJT, 27 de mayo de 2011).

egresos del municipio por el ayuntamiento, atendiendo a los principios de racionalidad, austeridad y disciplina del gasto público municipal”.

La segunda estrategia es abastecerse de fuentes alternativas, es decir, manantiales circundantes. Las mujeres con mayor solvencia económica, que pertenecen a familias dueñas de un pequeño comercio, profesionistas o con familiares profesionistas, pueden cubrir con más facilidad el costo del transporte (generalmente en camioneta) para trasladar el agua. Las que viven de trabajo agrícola, animales de traspatio y jornales (70 pesos diarios y no siempre se encuentra trabajo) no tienen la misma posibilidad de hacerlo. En estos casos se utilizan carretillas, burros, rebozos y costales. El tiempo dedicado al traslado de agua va a depender del medio que se utilice. La mayor parte de las mujeres (79.6%) coincidió en que dedican al traslado de una a tres horas diarias. Esto representa un serio obstáculo en el ejercicio del derecho humano al agua, puesto que según la oms [Langford y Khalfan 2006: 48] el acopio no debe exceder 30 minutos diarios. El tiempo que las mujeres dedican para abastecerse de agua se convierte en un “subsidio de género” a la economía local [Salazar *et al.* 2012] ya que sustituyen al Estado en su deber de garantizar el acceso al agua: “caminar hasta allá, tiene uno que ir temprano... Diario voy a traer agua cuando estoy en la casa, temprano o en la tarde” (Teresa Gutiérrez, 55 años, sjt, 6 de abril de 2011).

La tercera estrategia consiste en modificar hábitos de consumo y/o diversificar las fuentes de agua de acuerdo al uso. Margarita Leovano manda a lavar su ropa y trae agua en carro para su cocina: “mando a lavar mi ropa porque no rinde el agua. Ya nada más para la cocina. Teníamos que acarrear hasta donde está don Tino o a Santa Catarina. En carro, caminando no tiene caso” (Margarita Leovano, 41 años, sjt, 8 de abril de 2011). Sin embargo, no hay que sobredimensionar las diferencias económicas entre las mujeres, pues lo cierto es que buena parte (77.4%) dijo trasladarse a manantiales para cubrir sus necesidades de agua. Proporciones menores la compran (20.6%, particularmente si es para beber), contratan a otras mujeres para lavar ropa en ríos y manantiales (20.6%) o enjabonan la ropa en la casa para luego llevarla al río a enjuagar (8.6%). En realidad, la mayoría de las mujeres ocupa menos agua (91%) y/o la reutiliza (85.7%). Esta situación plantea el tema de la falta de asequibilidad del agua. Podría decirse que para muchas mujeres de sjt no existen posibilidades de comprar agua y su calidad de vida se deteriora cuando ésta escasea.

Como principales usuarias del recurso, las mujeres deben recurrir a una o más de estas estrategias para tener agua. Sin embargo, tienen muy poca participación en su gestión. La gran mayoría (91.4%) dijo no tener información sobre la gestión del agua en la comunidad y desconocer los arreglos en su distribución: “en otras casas seguido tienen agua y a mí no

me llega" (Apolonia Valencia, 64 años, SJT, 30 de mayo de 2011); "dicen que llega agua allá adelante, pero aquí no" (Bertha García, 61 años, SJT, 2 de abril de 2011); "es la misma tubería y raro que unos tienen y otros no ¿Pues cómo estará?" (Victoria Leovano, 37 años, SJT, 23 de mayo de 2011).

Recientemente ha surgido la necesidad de volver a formar el comité de agua, sobre todo porque siguen existiendo otros comités, por ejemplo de cada una de las escuelas (preescolar, primaria y telesecundaria), de la iglesia, de fiestas patrias, de salud. La mayoría de las encuestadas (82.5%) piensa que las mujeres tendrían que estar en el renovado comité de agua, por las siguientes razones, en orden de importancia: hombres y mujeres tenemos los mismos derechos; las mujeres ocupan más el agua que los hombres; las mujeres conocen más las necesidades sobre el agua. Algunos hombres también se mostraron favorables a la incorporación de las mujeres al posible comité de agua:

Yo considero que sí, porque, debemos estar involucrados todos, que aquí se trata de que todos aportemos, incluso yo también diría que no nada más las mujeres sino también los jóvenes, pues que el comité no sea exclusivo de los señores y señores adultos sino que sea un comité mixto, que haya mujeres, que haya jóvenes (Román Reyes Merino, 41 años, SJT, 4 de mayo de 2011).

CONCLUSIONES

En 2012, el artículo 4 de la constitución mexicana fue reformado para garantizar el derecho humano al agua. Esto representó un avance significativo ya que el acceso al agua limpia, asequible y suficiente es requisito indispensable para ejercer otros derechos. Este artículo se propuso analizar tres expresiones de desigualdad social que obstaculizan el pleno ejercicio de este derecho en SJT, un municipio indígena de la sierra mazateca: la ruralidad, la etnia y el género. Esta última sección resume y reflexiona sobre los principales hallazgos.

En relación con la localización espacial destacaron dos aspectos. Primero, datos oficiales indican que las zonas rurales del país registran menos cobertura de agua potable y drenaje que las urbanas. Segundo, los y las especialistas señalan que el uso agroindustrial y de generación de energía del agua suele tener prioridad sobre el consumo humano de la población rural. En este sentido, la condición de ruralidad se convierte en un impedimento para el pleno ejercicio del derecho humano al agua.

Ambos aspectos fueron constatados en SJT. El agua que se genera cuenca arriba, donde se ubica el municipio, va a dar a la presa Miguel

Alemán y es utilizada para irrigar caña de azúcar y generar energía desde 1955. En contraste, la red de tuberías para abastecer de agua potable al municipio se instaló hasta los años ochenta. En 2008 la red se amplió y cambió por tubería totalmente galvanizada. La transformación paulatina de SJT en una localidad conectada con el resto del mundo por una carretera implicó la destrucción de estructuras y fuentes de abastecimiento (tanques, manantiales). La red de agua potable se hizo necesaria por la llegada de la clínica, entendida (al igual que la carretera) como un signo de progreso. Sin embargo, el servicio no es del todo eficiente ya que durante la época de estiaje la cantidad de agua disminuye y las viviendas se queda sin ella hasta por tres meses. El ejercicio del derecho humano al agua en SJT es todavía una asignatura pendiente y esta situación se debe en buena parte a la condición de ruralidad del municipio.

El segundo factor analizado fue el de etnia. Tres puntos fueron identificados en la literatura. Primero, una importante paradoja: los pueblos indígenas habitan regiones bien conservadas, donde se genera aproximadamente un cuarto del total del agua nacional, pero una cantidad similar de viviendas indígenas carecen de agua potable; cuando la hay, el servicio es deficiente e intermitente. Segundo, el derecho humano al agua en un contexto indígena es tanto individual como colectivo, ya que el etnoterritorio se construye a partir de la apropiación práctica y simbólica de las fuentes de agua asociadas a éste. Sin embargo, los territorios indígenas frecuentemente son fracturados para la construcción de infraestructura hidroeléctrica de gran escala que ni siquiera los abastece de agua. Tercero, los pueblos indígenas tienen formas tradicionales de manejo que no han sido respetadas ni tomadas en cuenta para el diseño de políticas, por lo que la intervención del Estado en asuntos locales generalmente trastoca y debilita estructuras organizativas locales.

En SJT falta mucho para llegar al pleno ejercicio del derecho humano al agua. Primero, todas las viviendas tienen agua potable, pero el servicio es intermitente a pesar de que la región produce agua para cientos de miles de hectáreas de cultivos y kilowatts de energía. Segundo, el territorio mazateco fue fracturado y más de 20 000 indígenas fueron desplazados para la construcción de la presa Miguel Alemán a mediados del siglo xx; el agua potable no llegó a SJT sino hasta finales de este mismo siglo. Tercero, las formas locales de organización se han visto debilitadas con la supuesta profesionalización de los gobiernos municipales. Tanto las autoridades como la ciudadanía se desentendieron del trabajo para ampliar la red y poca gente asume cotidianamente las labores de mantenimiento como su responsabilidad.

El último elemento fue el de género. La literatura resalta el divorcio conceptual y programático entre la política hídrica y el problema de la desigualdad de género, a pesar de que las mujeres son las principales usuarias del agua doméstica y su escasez las afecta directamente. Dicho divorcio conduce a su escasa representatividad en organismos de gestión lo cual implica, a su vez, la falta de reconocimiento de su derecho humano al agua y de otros asociados con éste (salud, ambiente sano, educación, participación política).

El uso frecuente de agua por parte de las mujeres, paradójicamente acompañado de su nulo poder de decisión en torno a su gestión, también se constató en SJT. Las mujeres ocupan agua para asear la vivienda, la escuela, la clínica; bañarse a ellas mismas y a sus hijo/as; cocinar; alimentar animales; cuidar cultivos. La escasez de agua en tiempos de estiaje genera estrés porque los horarios de distribución no son fijos y pueden resultar inconvenientes. Se identificaron tres estrategias para enfrentar la escasez: apoyarse de redes informales; acudir a fuentes alternativas de agua (manantiales); usar agua proveniente de diversas fuentes (incluyendo el mercado) para distintos propósitos. Dependiendo de sus posibilidades económicas, las mujeres recurrirán a una u otra estrategia, aunque lo cierto es que la mayoría se traslada a manantiales.

Se concluye que los factores de ruralidad, etnia y género, como expresiones de desigualdad inhiben el pleno ejercicio del derecho humano al agua en SJT. La articulación de estos tres factores afecta principalmente a las mujeres, que son las únicas en las que se presentan las tres condicionantes. Su ruralidad es más extrema por tener niveles de analfabetismo más altos y menos oportunidades que los hombres de movilidad física; su etnicidad también, por predominar en ellas el monolingüismo y ser consideradas en las sociedades indígenas como esposas y madres de familia, a diferencia de los varones que tienen representatividad en asambleas y cargos comunitarios. Tanto a nivel doméstico como comunitario, hay una segregación de labores por género y una falta de reconocimiento de los aportes de las mujeres. También son ellas las que más padecen la falta de canales para expresar sus necesidades, ya que los gobiernos municipales han tardado mucho en reconocer a las mujeres como ciudadanas con derechos. La buena noticia es que en años recientes, debido a la fuerte escasez de agua durante el estiaje, se ha comenzado a hablar no sólo de resucitar al antiguo comité de agua, sino también de integrar a las mujeres en él. Habrá que cuidar que la participación femenina no resulte instrumental (únicamente como fuerza de trabajo) sino que más bien permita y fomente el reconocimiento de sus derechos. Sólo la revitalización y el

reconocimiento de antiguas formas de gestión basadas en la reciprocidad, ahora reformuladas para ser más equitativas e incluyentes, podrán iniciar la difícil transición hacia el pleno ejercicio del derecho humano al agua en los cientos de municipios indígenas de México.

REFERENCIAS

Allende Hernández, Rogelio

2007 *El amanecer del siglo XXI en la cuenca del Papaloapan. Actores sociales y políticos, crisis organizacional y tensión institucional 2000-2001*, tesis de licenciatura en Sociología. Universidad Veracruzana. Córdoba, Veracruz.

Amemiya Ramírez, Michiko

2006 El derecho al agua, en *Gestión y cultura del agua, Tomo 1*, Denise Soares Moraes, Verónica Vázquez García, Ángel Serrano Sánchez *et al.* (coords.). Instituto Mexicano de Tecnología del Agua y Colegio de Postgraduados. México: 23-43.

Arrojo Agudo, Pedro

2006 Desafíos hacia un desarrollo sustentable, agua y construcción de una institucionalidad democrática, en *La gota de la vida. Hacia una gestión sustentable y democrática del agua*, Sofía Esch, Martha Delgado, Silke Helfrich *et al.* (coords.). Fundación Heinrich Boll. México: 172-190.

Barkin, David

2003 La producción de agua en México, en *Agua, medio ambiente y desarrollo en el siglo XXI*, Patricia Ávila (coord.). El Colegio de Michoacán. México: 213-222.

Bazán Levy, Lucía

1999 *Cuando una puerta se cierra cientos se abren. Casa y familia, los recursos de los desempleados de la refinería 18 de Marzo*. CIESAS. México.

Boege, Eckart

1988 *Los mazatecos ante la nación*. Siglo XXI. México.

2008 *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. INAH y Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas (CDI). México.

Bonfil Paloma y Raúl Marco Del Pont

1999 *Las mujeres indígenas al final del milenio*. Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP), Comisión Nacional de la Mujer. México.

Briones, Guillermo

2002 *Metodología de la investigación cuantitativa en ciencias sociales*. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior. Bogotá, Colombia.

Burguete, Araceli

2000 *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán.* UNAM. México.

Camdessus, Michel, Bertrand Badré, Ivan Cheret et al

2006 *Agua para todos,* Fondo de Cultura Económica, México.

Carmona, Edith, Pilar Alberti y Emma Zapata

1998 Acceso y uso del agua por las campesinas en la unidad doméstica y la parcela agrícola de riego. Alto Río Lerma, Guanajuato. *Comunicaciones en Socioeconomía, Estadística e Informática*, 2 (6): 5-25.

Castro, José Esteban

2007 El estudio interdisciplinario de los conflictos pro el agua en el medio urbano: una contribución desde la Sociología. *Cuadernos del Cendes*, 24 (66): 21-46.

Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), Red Guerrerense de Organismos de Derechos Humanos, Todos los Derechos para Todos y Todas, Flor y Canto A.C., Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas A.C., Centro Fray Julián Garcés, Coordinadora por un Atoyac con Vida, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario y Coalición de Organizaciones Mexicanas por el Derecho al Agua.

2011 *Informe sobre el derecho humano al agua en México*, presentado en el 143 periodo de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 19 de octubre al 4 de noviembre de 2011. <http://www.redtdt.org.mx/media/descargables/Informe%20sobre%20el%20Derecho%20Humano%20al%20Agua%20en%20M_xico-1.pdf>. Consultado el 17 de enero de 2014.

Domínguez, Judith, Diana Martínez, Anabel Palacios et al.

2013 *El monitoreo social del derecho humano al agua y saneamiento.* El Colegio de México. México.

Galindo, Emanuel y Jacinta Palerm

2007 La centralización municipal del manejo del agua potable frente al manejo comunitario: efectos en las instituciones comunitarias, en Sexto Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, 22 al 26 de octubre de 2007. Veracruz, México.

García, Aniza

2008 *El derecho humano al agua.* Editorial Trotta. Madrid.

García, Leonardo

2010 *Dos relatos históricos de la zona mazateca.* Instituto Lingüístico de Verano. Oaxaca, México.

Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca

- 2009 *Ley Municipal para el Estado de Oaxaca*. H. Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. Centro de Información e Investigaciones Legislativas. Oaxaca, México.

Gutiérrez, Rodrigo

- 2006 Derecho humano al agua en México, en *La gota de la vida. Hacia una gestión sustentable y democrática del agua*, Sofía Esch, Martha Delgado, Silke Helfrich et al. (coords). Fundación Heinrich Boll. México: 71-90.

Helfrich, Silke

- 2006 Hacia una gestión sustentable, democrática y ciudadana del agua. Tras bambalinas de "La gota de la vida", en *La gota de la vida. Hacia una gestión sustentable y democrática del agua*, Sofía Esch, Martha Delgado, Silke Helfrich et al. (coords.). Fundación Heinrich Boll. México: 19-28.

Langford, Malcolm y Ashfaq Khalfan

- 2006 Introducción al agua como derecho humano, en *La gota de la vida. Hacia una gestión sustentable y democrática del agua*, Sofía Esch, Martha Delgado, Silke Helfrich et al. (coords.). Fundación Heinrich Boll. México: 30-62.

Monsalvo, Gabriela y Emma Zapata

- 2000 Legislación sobre agua y tierra en México desde una visión de género, en *Anduve detrás de todo a la corre y corre. Género y manejo del agua y tierra en comunidades rurales de México*, Stephanie Buechler y Emma Zapata (coords.). Instituto Internacional del Manejo del Agua y Colegio de Postgraduados. México: 11-40.

Navarrete Linares, Federico

- 2008 *Los pueblos indígenas de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). México.

Nazar, Austreberta, Emma Zapata y Verónica Ramírez

- 2010 Género y agua. Estrategias para alcanzar la sustentabilidad con equidad, en *El agua en México, cauces y encauses*, Blanca Jiménez, María Luisa Torregosa, Luis Aboites (coords.). Academia Mexicana de Ciencias, Comisión Nacional del Agua (CONAGUA). México: 383-410.

Neiburg, Federico

- 1988 *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del consejo de ancianos de San José Tenango*. INAH-ENAH. México.

Oficina Estatal de Información para el Desarrollo Rural Sustentable (OEIDRUS)

- 2005 Tarjeta Distrital de Información Estadística Básica, Distrito 06 Tuxtepec. <<http://www.oeidrus-oaxaca.gob.mx/fichas/tomoI/distrito06.pdf>>. Consultado el 28 de enero de 2012.

Peña, Francisco

- 2004 Gestión local y control estatal del agua en regiones indígenas de México, en *Los pueblos indígenas y el agua: desafíos del siglo XXI*, Francisco Peña (coord.). El Colegio de San Luis, Water Law and Indigenous Rights (WALIR), Instituto Mexicano de Tecnología del Agua (IMTA), Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). Bogotá, Colombia: 85-118.
- 2006 Derecho de los pueblos indígenas al agua, en *La gota de la vida. Hacia una gestión sustentable y democrática del agua*, Sofía Esch, Martha Delgado, Silke Helfrich *et al.* (coords). Fundación Heinrich Boll. México: 158-170.

Peña, Francisco, Edna Herrera, Luis Granados

- 2010 Pueblos indígenas, agua local y conflictos, en *El agua en México, cauces y encauses*, Blanca Jiménez, María Luisa Torregosa, Luis Aboites (coords.). Academia Mexicana de Ciencias, Comisión Nacional del Agua (CONAGUA). México: 455-478.

Quintana, Víctor

- 2012 Sierra Tarahumara: emergencia de la emergencia. *La Jornada*, 17 de enero, Opinión. <<http://www.jornada.unam.mx/2012/01/17/opinion/010a1pol>>. Consultado el 28 de enero de 2012.

Red de Género y Medio Ambiente (REGEMA)

- 2006 *La agenda azul de las mujeres*. Red de Género y Medio Ambiente (REGEMA), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) e Instituto Mexicano de Tecnología del Agua (IMTA). México.

Rico, María Nieves

- 2006 Género y agua, en *La gota de la vida. Hacia una gestión sustentable y democrática del agua*, Sofía Esch, Martha Delgado, Silke Helfrich *et al.* (coords.). Fundación Heinrich Boll. México: 255-264.

Ruiz Meza, Laura Elena

- 2009 *Género y medio ambiente. El derecho de las mujeres a los recursos naturales en Chiapas*. Instituto Nacional de las Mujeres y Programa de Apoyo a la Mujer A.C. México.

Salazar, Rebeca, Hilda Salazar, Brenda Rodríguez et al.

- 2012 *Agenda de género y agua en Iztapalapa: acciones para el disfrute del derecho humano al agua*. Mujer y Medio Ambiente A.C. y Gobierno de la Ciudad de México. México.

Salazar, Rebeca y Lorena Paz

- 2010 *Género y agua en México*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). México.

Sandoval, Carlos

- 2002 *Investigación cualitativa*. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior. Bogotá, Colombia.

Sandoval Terán, Areli

- 2006 Una aproximación al marco legal y conceptual del derecho humano al agua, en *La gota de la vida. Hacia una gestión sustentable y democrática del agua*, Sofía Esch, Martha Delgado, Silke Helfrich *et al.* (coords.). Fundación Heinrich Boll. México: 63-69.

Scanlon, John, Angela Cassar y Nohemí Nemes

- 2004 *Water as a Human Right?* International Union for Conservation of Nature (IUCN). Cambridge.

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT)

- 2012 *Informe de la situación del medio ambiente en México*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). México. <http://app1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe_12/pdf/Informe_2012.pdf>. Consultado el 17 de enero de 2014.

Síntesis de Información Geográfica y Estatal del Estado de Oaxaca (SIGE)

- 2004 *Hidrología*. Instituto Nacional de estadística y Geografía (INEGI). México.

Sistema Nacional de Información Municipal (SNIM)

- 2009 *Indicadores por municipio*. Instituto Nacional de estadística y Geografía (INEGI). México. <<http://www.inafed.gob.mx/>>. Consultado el 17 de agosto de 2010.

Soares, Denise

- 2006 Mujeres, agua, leña y desarrollo: estudio de caso sobre género y recursos naturales en los Altos de Chiapas, en *Gestión y cultura del agua, Tomo II*, Denise Soares Moraes, Verónica Vázquez García, Angel Serrano Sánchez *et al.* (coords.). Instituto Mexicano de Tecnología del Agua y Colegio de Postgraduados. México: 293-312.

Democracia electoral y política comunal en la Sierra de Michoacán

Jesús Solís Cruz*

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

RESUMEN: *En la modernidad política, el sufragio como expresión de voluntad política fue gradualmente ocupando un lugar central. Como valor de la democracia electoral devino fundamental al ligarse a los proyectos de construcción de Estados nacionales. En el caso de México, en la historia reciente se han observado serias impugnaciones a los procesos y a las reglas democráticas electorales. También es cierto que históricamente se fue construyendo una gradual legitimidad y aceptación del voto directo como fórmula para la participación política, al tiempo que ocurría una ampliación de las opciones político-partidistas. Este proceso, en las últimas tres décadas, en el ámbito local, ha estado acompañado por una amplia movilización social y por un reavivamiento de prácticas políticas que sitúan como centrales el valor comunitario y el autogobierno. En este trabajo, a partir de datos etnográficos de una comunidad indígena y de estadísticas electorales del municipio al que ésta pertenece en el estado de Michoacán, propongo examinar el entrecruce de prácticas políticas locales con las electorales democráticas. Problemático, desde un entorno local, sobre la construcción de lo político como espacio de experiencia.*

PALABRAS CLAVE: *democracia, elecciones, partidos políticos, política comunal, Michoacán.*

Electoral democracy and communal politics in the Sierra of Michoacan State

ABSTRACT: *In political modernity, suffrage as an expression of political will has gradually taken center stage. As a value of electoral democracy, it became essential to be a part of the projects of construction of nation states. In the case of Mexico, in recent history there have been serious challenges to democratic electoral rules and processes. However, it is also true to say that there has been a move towards gradual legitimacy and the acceptance of the direct vote as a formula for political cohesion, together with an expansion of the political-partisan options. This process, over the last three decades, on the local level, has been accompanied by a wide-ranging social mobilization and a*

* soliscruz2@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2015 • Fecha de aprobación: 28 de marzo de 2016

revival of political practices that place communal values and self-government as a central pillar of public life. This paper, based on ethnographic data on an indigenous community and the electoral statistics of the municipality to which it belongs, in the State of Michoacan, examines the intersection of local political practices with democratic elections. It deliberates, from a local viewpoint, on the construction of politics as a space of experience.

KEYWORDS: *Democracy, elections, political parties, communal politics, Michoacan.*

INTRODUCCIÓN

En la década de 1990, en el contexto del álgido debate sobre derechos etno-culturales en México, se llegó a plantear como valores políticos irreconciliables los de la democracia liberal electoral (delegación de mandato, representación indirecta, procesos electorales) y los de los pueblos y comunidades indígenas en lucha por sus derechos (participación directa, horizontalidad, revocación de mandato, deliberación).

Por un lado se sostenía que la democracia electoral, al estar ligada al proyecto liberal individualista, negaba la participación real y directa de sujetos políticos colectivos como las comunidades indígenas; reducía el espacio público a las urnas y coartaba prácticas de gran arraigo como las deliberaciones comunitarias, la revocación de mandato y la construcción de consensos. Por otro lado, había los apoyados en casos ilustrativos de integración del sistema electoral y el político comunitario, como algunos municipios en Oaxaca; o basados en la observación de experiencias de municipios indígenas que tempranamente conciliaban con el sistema electoral y arraigado con mayor fuerza en los últimos procesos comiciales, sostenían no sólo la compatibilidad de ambos modelos sino que vaticinaban el gradual avance de los valores de la democracia electoral en los pueblos indígenas [Viqueira y Sonnleitner 2000].

Ambas posiciones, trabajando con modelos ideales de democracia, derivaban en comparaciones naturales y posturas en ciertos puntos irreductibles. Reproducían lo que ha sido un error frecuente en los estudios de la democracia: tomar como real lo que no ha sido más que una promesa o un ideal.

Este artículo toma distancia de este asunto. Se plantea reconstruir y examinar la formación de un campo político, tomando como referente empírico el caso de una comunidad indígena en Michoacán. Aunque la reflexión aquí planteada trabaja sobre los ejes de la democracia electoral y la política comunitaria, los mismos sobre los que gravita el debate antes aludido, lo que se

propone es situar como problema el campo mismo *de lo político*.¹ Es decir, más que centrarse en la dimensión institucional de la política, aunque no deja de ser relevante, lo que interesa es ver cómo se construye y habilita la experiencia política. En tal sentido, es objeto central de este artículo comprender cómo *lo político* se vuelve constituyente de lo social mismo.

Para desarrollar este objetivo exploro en dos vías: 1) la historia de la institucionalidad política (democracia liberal parlamentaria) en su expresión nacional y regional y 2) el proceso de construcción de actores políticos locales con sus diversas formas de organización, participación y prácticas políticas. Metodológicamente y sin pretensión exhaustiva, me apoyo en la historia de la institucionalidad ya señalada, al igual que en datos de elecciones en el municipio al que pertenece la comunidad indígena, tomada como caso. Junto a lo anterior y desde un ejercicio etnográfico se registran ciertas formas de participación política comunitaria. Aquí me centro en el caso de la comunidad de Nurío, ubicada en la Sierra de Michoacán. Como se describe adelante, la selección de esta comunidad obedece a que ilustra el tema de la gobernabilidad en la región y refleja la compleja imbricación de valores y reglas de la democracia electoral (tituladas en el individuo) con prácticas políticas locales (de colectivos sociales).

Temporalmente el análisis parte de la década de 1970, momento en que se registra una creciente actividad política local relacionada con experiencias de movilización y participación en organizaciones sociales, así como incipiente presencia partidista en la comunidad. Es también un momento relevante en el desarrollo institucional de la democracia en México en tanto que a finales de esta década se realizó la reforma política que permitió, entre otros cambios, el tránsito de un sistema de partido hegemónico a otro pluripartidista y competitivo.

En la parte conclusiva del artículo y para efectos de destacar la compleja interrelación de prácticas políticas locales y la *democracia formal* hallada en Nurío, aludo al caso reciente de autogobierno de Cherán que comparte características y está situado en la misma microrregión.

EL PASADO LEJANO Y EL RECIENTE DE LA VIDA POLÍTICA ELECTORAL NACIONAL Y REGIONAL

En México, durante el periodo revolucionario como en la etapa inmediata posterior, la pugna por el poder político buscaron, los diversos actores

¹ Para una discusión en torno a la *Política y Lo Político* [Castro-Gómez 2015].

políticos, situarla en el campo de la democracia electoral. No obstante, el ejercicio del poder y la asunción del mismo en aquella etapa se definieron más que en el marco de la democracia electoral, en la lucha interna de los grupos dominantes en el poder.

Entre 1911 y 1940 el sufragio y el proceso electoral, más que atender y representar la voluntad y preferencia política de los ciudadanos, eran un mecanismo legitimador de las fuerzas militares dominantes en turno. La notable excepción fue sin duda la elección de Francisco I. Madero, ocurrida después de la rebelión que él mismo impulsó en contra de la dictadura porfirista.

Ya como gobierno (diciembre de 1911 a febrero de 1913) una de las primeras acciones legislativas de Madero fue reformar la ley electoral que regía en el país desde 1901. En diciembre de 1911 se decretó la nueva ley en la que por vez primera se reconoció a los partidos políticos y se les definió como organizaciones que habrían de dar sentido al voto. De igual modo, se establecieron los requisitos para investirlos de personalidad legal, entre los que se exigían contar por lo menos con 100 miembros y publicar como mínimo 16 números de un periódico de propaganda en los meses previos a las elecciones primarias. En este marco se dio a los partidos representación en los colegios electorales y distritales [Meyer 1989: 74].

Pero el proceso de participación popular que mediante el voto llevó a la presidencia a Madero, al igual que sus iniciativas dirigidas a fortalecer la democracia electoral, representan un interregno en un contexto de inestabilidad política significado por las constantes asonadas, rebeliones y alzamientos armados.

En 1913 ocurrió el derrocamiento del gobierno de Madero y su asesinato a causa del golpe militar encabezado por Victoriano Huerta. Después de cubrir y ajustar a sus intereses los formalismos constitucionales, Huerta asumió interinamente la presidencia. La oposición armada de los zapatistas, de los villistas y los llamados constitucionalistas, al igual que la oposición legal, en particular la de algunos miembros del Congreso (Belisario Domínguez y Serapio Rendón) impulsada en contra con dictadura militar de Huerta, dio como resultado el derrocamiento de la misma en 1914. Depuesto Huerta, las facciones revolucionarias se enfrascaron en una nueva lucha. Fue entonces que la coalición constitucionalista, encabezada por Venustiano Carranza, protagonizó un nuevo episodio en la disputa por el poder político nacional. De nueva cuenta, la forma en que hubo de dirimirse la asunción del poder fue mediante las armas y no los votos. Aquí resultaron triunfantes los carrancistas, y el llamado fue a elecciones para un congreso que diera origen a una

nueva constituyente; como parte de este proyecto se buscó la promulgación de una nueva ley electoral [Meyer 1989; Aguilar y Meyer 1997].

Entre la derrota de Huerta en 1914 y la creación de la nueva constitución en 1917, ocurrió una serie de pugnas entre facciones revolucionarias “convencionistas”. El grupo encabezado por Venustiano Carranza resultó victorioso y éste se postuló para la presidencia federal apoyado por una amplia gama de organizaciones y partidos políticos entre los que destacaba el Partido Liberal Constitucionalista, dirigido por los militares Benjamín Hill y Pablo González. Las elecciones ocurrieron sin mayores imprevistos el 11 de marzo de 1917. Carranza resultó electo dando con ello una importante carga de legitimidad a su gobierno e iniciando el proceso de institucionalización política del Estado mexicano posrevolucionario.

Dos rebeliones habrían de sucederse antes de trazarse de manera clara el proceso institucional: la de 1920 y la de 1924. Ambas dirigidas por Adolfo de la Huerta. Con la primera se dio fin al gobierno y vida de Carranza. De la Huerta ocupó de manera provisional la presidencia y preparó el terreno para ser relevado mediante la vía electoral por Álvaro Obregón, quien, en un relativo ambiente de paz, ejerció la presidencia por cuatro años.

La segunda rebelión ocurrió en las vísperas del renuevo del gobierno *obregonista*. En el rejuego político previo al renuevo de la Huerta, quien se veía con posibilidades para asumir el cargo, se sintió desplazado y fue entonces cuando buscó, por las armas, tomar el poder apoyado por sus partidarios entre los que se encontraba un importante sector de militares con mando de tropa. La rebelión fue sofocada hacia marzo de 1924 y Plutarco Elías Calles, candidato oficial a la presidencia, pudo sin mayores contratiempos realizar campaña electoral y lograr un triunfo contundente (84% de las votaciones) frente a su rival, el general Ángel Flores postulado por la Unión Patriótica Electoral [Meyer 1989: 82-83].

Calles en su turno propició la reelección de Obregón a la presidencia. Y cuando éste no alcanzó a asumir el gobierno porque en un ambiente de marcado anticlericalismo cayó abatido por las balas de un militante religioso, de nueva cuenta Calles maniobró para que se nombrara al presidente provisional: Emilio Portes Gil. Cuando éste convocó a elecciones y hubo de elegirse mediante los votos al nuevo presidente, la línea política marcada por Calles fue determinante: todo su apoyo estaba con el General Lázaro Cárdenas.

Lo interesante en esta fase es que paradójicamente, con base en su liderazgo personalista y en el ejercicio caudillesco del poder, Calles pudo sentar las bases de la institucionalización del Estado mexicano democrático posrevolucionario. Creó el Partido Nacional Revolucionario (PNR), dando forma,

estructura y disciplina a los partidos y sociedades políticas “revolucionarias” [Aguilar y Meyer 1997; Córdoba 1994].

Quien reforzó esta tendencia fue el general Cárdenas, emblemática figura de la era posrevolucionaria por impulsar un tenaz proyecto agrario y una política social redistributiva desde sus años como gobernador en su tierra natal, Michoacán. Durante su presidencia (1934-1940) afianzó el corporativismo; amplió su política agraria y social, y reformó el PNR para crear el Partido de la Revolución Mexicana, antecedente inmediato del partido (Revolucionario Institucional– PRI por sus siglas) que hasta el término de la década de 1990 gobernó México. Aquí el origen de la casi-hegemonía partidista en México [Córdoba 1994].

Con Cárdenas se creó un Estado activo, promotor e intervencionista en las distintas esferas sociales y en ese sentido el partido se convirtió en un importante instrumento político para el gobierno.

Así, los gobiernos venideros abrevaron en diversos grados de esta tradición “revolucionaria” y del proyecto institucional. Observaron muchos de ellos disidencias y oposiciones, incluso internas, pero éstas pudieron resolverse en el marco del amplio campo de los mecanismos y formas políticas emanadas de la Revolución Mexicana.

Las *rebeldías* dadas dentro del mismo sistema (partido-gobierno) que tuvieron mayor trascendencia fueron las ocurridas en 1946 y 1952. La de 1946 es particularmente significativa porque en ese año el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), creado en 1938 por el General Cárdenas, se convirtió en el PRI. En ese año Ezequiel Padilla, secretario de relaciones exteriores, presentó su candidatura a la presidencia de la república. No obtuvo el respaldo del PRM y fundó el Partido Democrático Mexicano con el que realizó campaña política. Consiguió además el apoyo del Partido Acción Nacional (PAN), fundado siete años antes. Perdió las elecciones pero obtuvo, según los datos oficiales, el 24.8% del total de votos, una cifra muy alta para el periodo [Reyna 1989: 104-105].

La disidencia de 1952 la encabezó Miguel Henríquez Guzmán y al igual que la que le antecedió no logró remontar la maquinaria electoral oficial. Según los resultados oficiales obtuvo el 15.8% del total de votos, mientras que la mayoría fue para el candidato del PRI (Adolfo Ruiz Cortines): 74.3%. De estas elecciones destaca además que por primera vez el PAN presentó candidato a la presidencia: Efraín González Luna y entró a la competencia electoral otro candidato, que en 1949 había fundado su partido político: el Popular Socialista (PPS) y se ostentaba como seguidor del cardenismo: Vicente Lombardo Toledano [Reyna 1989:104-107].

Después de estas elecciones y de las disidencias al interior del PRI prácticamente se anularon los márgenes para que éstas siguieran ocurriendo. Se estableció como regla, en el juego interno político del partido, la disciplina institucional, misma que se resumía en la decisión plenipotenciaria del presidente en turno sobre su sucesor. No fue sino hasta finales de la década de 1980 cuando esta práctica, conocida como *dedazo*, resultó fuertemente cuestionada. Quien acaudilló esta ruptura fue Cuauhtémoc Cárdenas, hijo del expresidente Cárdenas. El suceso resultó de tal magnitud para el sistema político que abrió un nuevo ciclo en la democracia electoral mexicana. A ello referiré más adelante, antes es importante destacar cómo los intereses y la competencia por el poder político gradualmente se iban canalizando a través de partidos. En esa línea, es también notoria la gradual aceptación de las reglas y valores de la democracia en la competencia política partidista.

Entre las décadas de 1950 y 1960, además del partido oficial y de la nombrada *oposición leal* que representó el PAN, ocuparon el espacio partidista nacional dos más: el PPS y el Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM).

La década de 1970 habría de ser un punto de inflexión en el desarrollo del sistema de partidos en México. A finales de esta década, en un contexto de crisis de legitimidad del sistema gobierno-partido en México, agudizado por las luchas de democratización de la década precedente, desde el gobierno federal se promovió la hoy conocida como reforma política de 1977 que introdujo cuatro importantes cambios en el juego político. El primero de estos fue que permitió la incorporación de todos los partidos, principalmente los de la izquierda, a la vida electoral. El segundo tiene que ver con que les dio prerrogativas y financiamientos públicos; tercero, a los partidos con registro federal se les garantizó la participación automática en elecciones estatales y municipales; y cuarto, se crearon las diputaciones de representación proporcional y se amplió el número de integrantes de la Cámara de diputados asegurándose a nuevos partidos la participación en uno de los poderes del Estado: el legislativo federal [Pineda 2012: 47].

En las llamadas elecciones intermedias en México, realizadas en 1979, el campo político mostró una mayor pluralidad. En este proceso electoral tres nuevas fuerzas políticas consiguieron integrarse a la Cámara de Diputados: el Partido Comunista Mexicano (PCM) que obtuvo 18 diputaciones, el Partido Demócrata Mexicano (PDM) que consiguió 10 diputaciones y el Partido Socialista de los Trabajadores-Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PST-FCRN) que también consiguió 10 diputaciones. Y partidos de oposición ya existentes como el PAN, el PARM y el PPS en ese mismo proceso electoral obtuvieron 43, 12 y 11 diputaciones respectivamente [Pineda 2012: 50].

Cabe subrayar como hecho importante la tendencia izquierdista de muchos de los partidos que ingresaron a la competencia y la procedencia universitaria de sus dirigencias. Destacan el PCM que había tenido presencia en el campo político partidista desde décadas anteriores pero se renovó y revitalizó en los años setenta, el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) producto este último de la fusión de organizaciones de tendencia trotskista. También grupos conservadores apostaron a la organización partidista, fue el caso de la Unión Nacional Sinarquista que creó el PDM.

En la década de 1980 sobresale en la escena partidista la fundación del Partido Socialista Unificado de México (PSUM), producto de la fusión de grupos de izquierda. Y es relevante que en las elecciones presidenciales de 1982, siete partidos políticos presentaron candidatos: Miguel de la Madrid por el PRI, Pablo Emilio Madero por el PAN, Arnoldo Martínez por el PSUM, Rosario Ibarra de Piedra por el PRT, Cándido Díaz Cerecedo por el PST, Ignacio González por el PDM y Manuel Moreno Sánchez por el Partido Social Demócrata (PSD) [Paoli 1989: 134-138]. Para finales de esta misma década ocurrió, en ocasión de la definición de las candidaturas presidenciales, la ruptura al interior del PRI, a la que aludí antes. Cuauhtémoc Cárdenas, hijo del General Cárdenas, públicamente asumido como legatario del pensamiento y programa político de su padre, impulsó al interior de su partido PRI un proceso de democratización que lo llevó a retirarse del mismo y a liderar un nuevo movimiento social y político que en la diversidad de banderas políticas logró reconocerse, en el comienzo, en torno a la ideología nacional cardenista. De la ruptura del grupo de Cuauhtémoc Cárdenas con el PRI en 1987, pasando por la formación de un movimiento político de masas en 1988 Frente Democrático Nacional (FDN), se llegó en 1989 a la fundación del Partido de la Revolución Democrática (PRD) [Gilly 1990].

Se constituyó este partido, autoidentificado como políticamente plural y de masas, en una alternativa competitiva en el sistema electoral mexicano en las décadas venideras, al punto de redefinir las coordenadas de muchas luchas político-sociales con gran arraigo en espacios locales, como la que referiré adelante. En lo concerniente a las pugnas políticas y sus expresiones partidistas en los niveles locales y regionales, cabe señalar que estas fueron particularmente activas. Hoy está ampliamente documentado que las disidencias en estos niveles también se daban la mayoría de las veces por el relegamiento de facciones en el juego político interno del partido oficial. Los agravios de este tipo recomponían las redes de lealtades y dinamizaban en cierto grado las contiendas electorales.

Igualmente importante es señalar que las alternancias políticas en México tuvieron un desarrollo temprano en los niveles locales² y recibieron en muchos casos fuertes impulsos de movilizaciones sociales que buscaban desestructurar poderes caciquiles y democratizar las instituciones políticas.

La oferta y oposición partidista en el ámbito local a diferencia de la nacional era amplia y se consiguió en fechas tempranas desplazar al partido oficial de los gobiernos municipales. Así lo muestran las experiencias de San Luis Potosí en 1958 (Unión Cívica) y 1982 (Frente Cívico Potosino) lideradas ambas por Salvador Nava Martínez; las experiencias en Hermosillo y Mérida en 1967 con el PAN. Este mismo partido en la década de 1980 consiguió un ascenso importante al ganar diversas alcaldías en distintas regiones de la república: occidente, norte, centro, sur y sureste. Otros partidos que también consiguieron gobernar alcaldías en la década de 1980 fueron el PDM, PCM, PSUM y PPS [Arreola 1989: 338-347].

Esto no necesariamente reflejaba una competencia real partidista, pero sí los descontentos sociales que canalizados a través de partidos provenían de movimientos de protesta y defensa popular de los sectores locales.

En cuanto a la vida política regional y partidista de Michoacán se puede afirmar que ésta fue en gran medida subsidiaria de los acontecimientos que ocurrían en el entorno nacional.

A principios de la década de 1920 se registró una gran cantidad de partidos y agrupaciones políticas locales en toda la entidad [Sánchez 1992]. Sin embargo, no tenían precisamente un carácter competitivo, eran en general afectos a los gobiernos en turno. En 1929 en completa alineación con el recién creado PNR, en Michoacán con el aliento de la dirigencia estatal se construyó un amplio soporte de partidos locales para el candidato presidencial Ortiz Rubio. En diversas localidades michoacanas (Morelia, Zinapécuaro, Zitácuaro, Acuitzio, Pátzcuaro, La Piedad, Puruándiro, Zacapu, etc.), previo a la jornada electoral de aquel año, proliferaron “como hongos” [Oikión 2004: 116] partidos políticos *paraestatales*.

La organización del partido oficial en los primeros años en Michoacán enfrentó obstáculos como asonadas, la Guerra Cristera y la ausencia física del General Cárdenas³ (entonces gobernador de la entidad), retardándose

² Esta tendencia ocurrida en el ámbito municipal algunos autores la valoran positivamente y la denominan como “laboratorio de la transición democrática”

³ Su ausencia se debió a que durante siete meses se ocupó en combatir a los cristeros; durante otros dos a enfrentar la rebelión escobarista; diez meses (1930) se desempeñó como presidente del PNR y dos más (en 1931) ocupó la Secretaría del Gobierno federal [Guerra Manzo 1999 y Oikión 2004].

su afianzamiento. Sin embargo, el programa reformista con fuerte carga corporativa que el gobernador Cárdenas realizó durante su gestión (1928-1932), terminó fortaleciéndolo.⁴

La imbricación del partido con los sectores organizados devino tan sólida que estas agrupaciones sectoriales proporcionaron las bases sociales al primero incluso los liderazgos. Un elemento más que Oikión Solana destaca en el proceso de consolidación del partido oficial en Michoacán es la participación del General Cárdenas como presidente del PNR [Oikión 2004: 123-132], recuérdese además que fue él quien recreó en 1938 al partido de gobierno renombrándolo PRM.

En términos generales, en esta entidad las elecciones “eran un proceso cuyo resultado se conocía con anterioridad a los comicios y la lucha más relevante se daba en torno a la selección interna y no en las votaciones” [Calderón 1997: 391-392]. Para que este proceso se desarrollara sin tanta brusquedad, de gran relevancia resultaba la disciplina partidaria, la política de “candidato único” y la obediencia a figuras como la del General Cárdenas, que influían de manera importante en el destino político de la entidad, aún estando distanciados de la política pública formal.

Si bien lo anterior era la práctica recurrente en la vida política michoacana, también había cierta vivacidad política en el nivel local que se traducía en agrupaciones políticas contrarias por lo general al partido oficial. Muchas de estas agrupaciones provenían de clubes políticos, asociaciones sectoriales y religiosas, cercanas a veces a los poderes gubernamentales locales y regionales, pero en general contrapuestos a éstos y forjados en amplias experiencias de movilizaciones populares cívicas: defensoras de libertades civiles y políticas. Recuérdese además que el partido oficial se fue integrando por grupos y corrientes políticas muy diversas, muchos de los cuales al no encontrar representados sus intereses particulares o doctrinarios se alejaban de él para dar lugar a nuevas y opositoras agrupaciones o expresiones políticas. En este sentido en Michoacán se registra el caso de los grupos de tendencias comunistas y socialistas.

Otra vertiente que también alimentó de manera importante la esfera pública con grupos cívicos que actuaban como organismos políticos, es la del catolicismo social. En Michoacán desde principios del siglo xx la iglesia católica había organizado política y sectorialmente a segmentos importante de la población. En gran medida la Guerra Cristera fue una reacción de grupos seculares que habían participado en sindicatos o asociaciones católicas,

⁴ Creó en 1929 la organización de masas más importante de sus tiempos en Michoacán denominada Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo (CRMDT).

que resistieron los nuevos acuerdos y arreglos políticos del naciente Estado posrevolucionario. Incluso, pasada la Guerra Cristera asociaciones o grupos informalmente organizados, cercanos al catolicismo social, dieron cauce a movilizaciones cívicas que pugnaban por el respeto de profesión de fe, en principio y después por desestructurar los emergentes cacicazgos locales [Boyer 2003].

Estas experiencias de movilización política, impetuosas en las décadas de 1920 a 1940, fueron dando cauce al sistema político de partidos en Michoacán.

En esta entidad, los partidos opositores consiguieron escasas victorias. La *oposición leal*, representada por el PAN, destaca del estrecho e irregular paisaje opositor. La inconsistencia era tal que el PAN, por ejemplo, desapareció de la escena electoral en las elecciones municipales de 1959 [Oikión 2004: 455], un nivel de gobierno en el que este partido y en esta entidad había conseguido tempranamente, frente al oficialismo, que se le reconociera el triunfo electoral en la alcaldía de Quiroga en 1946.

La competencia política electoral se mantuvo sin mayores cambios hasta finales de la década de 1980 cuando, con la formación del FDN primero y del PRD después, ésta se volvió intensa y se registraron importantes relevos partidistas, sobre todo en las alcaldías. El momento de ruptura con las tendencias del pasado fue con las elecciones presidenciales de julio de 1988. En este proceso el candidato del FDN, Cuauhtémoc Cárdenas, obtuvo en Michoacán una abrumadora victoria: “una votación tres veces superior” al PRI [Rivera 1993].

En esta coyuntura se generó un reacomodo de fuerzas político partidistas en el estado que decantó en una transformación relevante del campo electoral de la entidad. De principio, ante la denuncia de fraude en las elecciones presidenciales, en el estado se movilizaron en defensa de los votos integrantes del FDN y simpatizantes de Cuauhtémoc Cárdenas, el candidato derrotado. Las acciones de ocupación de palacios municipales y plantones en plazas cívicas, en poco más de la mitad de los municipios en Michoacán, se mantuvieron en los meses subsecuentes a la votación, registrándose en algunos casos el nombramiento de “Ayuntamientos Paralelos” o “Provisionales”, con vidas efímeras, y en otros la continuidad de la ocupación hasta los comicios locales de julio y diciembre de 1989, como en los municipios de Cherán, Paracho y Nahuátzen [Ramírez 1997: 134-138].

A partir de ese año electoral local el PRD logró un posicionamiento y arraigo en el ámbito municipal, convirtiéndose en catalizador de históricas pugnas locales entre grupos y facciones políticas [Ventura 2003].

En el proceso comicial de 1989, en la elección de legisladores el recién creado PRD fue derrotado, pero obtuvo en la elección de Ayuntamientos casi la mitad de los mismos incluido el de la capital, Morelia [Rivera 1993: 299].

Tras estas elecciones, algunos analistas vislumbraban en Michoacán la sólida instalación de una competencia electoral con un esquema bipartidista PRI-PRD y se auguraba el abandono del tradicional “carro completo” priista [Rivera *ibid*].

Las elecciones federales de 1991, en la que estaban en juego 13 diputaciones y una senaduría, depararían una nueva sorpresa. En esta ocasión el PRI obtuvo el 53.9% del total de votos. Eso representó un incremento espectacular, tanto en términos relativos como absolutos, en relación con los comicios de 1989: por ejemplo, en el Distrito I pasó de 9 599 votos en 1989 a más de 57 000 en los comicios de 1991; la misma tendencia se registró en los distritos II y III. En el ámbito estatal, los votos que obtuvo este partido en estas elecciones en comparación con las de 1989 fueron de más del doble: 506 861 y 225 000 respectivamente. Pero la tendencia en el incremento se registró también para el caso del PRD. Este partido aumentó en 30% los votos recibidos en este proceso en relación con los votos conseguidos en los comicios de 1989 [Rivera 1993: 312]. Esta alza en la captación de votos por partidos se relaciona con una inaudita concurrencia de votantes a las urnas. Es importante destacar que el total de votos emitidos en este proceso equivalió a 67.7% de la lista nominal, un porcentaje elevado en comparación con los niveles de abstencionismo de los comicios de 1988 y 1989 que osciló de 52 a 65% [Rivera 1993: 311-312]. Es decir, como hecho inédito, se puede destacar la tendencia ascendente de concurrencia a las urnas.

En 1992, en los comicios para gobernador, después de unas reñidas elecciones y de una denuncia de fraude por parte del PRD, se registró un conflicto poselectoral encabezado por este mismo partido que llevó a que el candidato ganador del PRI asumiera la gubernatura en un ambiente de abierta protesta, solicitando licencia al cargo 20 días después de su nombramiento para no ejercer más a causa de su deceso. Gobernó como interino por tres años Ausencio Chávez y se convocó a elecciones en 1995. En éstas se reportó la misma situación de denuncia fraudulenta que la de 1992, con la salvedad de que el candidato ganador postulado por el PRI asumió y ejerció el gobierno hasta el año 2001, momento en que ocurrió la primera transición en el gobierno estatal.

Lázaro Cárdenas Batel, nieto del General Lázaro Cárdenas e hijo de Cuauhtémoc Cárdenas, postulado por el PRD ganó las elecciones. La capitalización de la memoria cardenista con su componente agrario, el neocardenismo perredista en la entidad al igual que el “bono democrático”

dado por la transición en el poder en el ámbito nacional, fueron factores que contribuyeron en la victoria. Por un segundo período el PRD, formalmente, sería gobierno en el estado de Michoacán antes de que en medio de una desbordada violencia privada el PRI recuperara la gubernatura de la entidad y en una crítica descomposición institucional y en un ambiente de abierta confrontación a los poderes instituidos por parte del crimen organizado, injerencia del gobierno central y falta de gobernabilidad local la perdiera nuevamente ante el PRD en 2015.

En suma, la escena electoral se ha complejizado en Michoacán. Hoy es visible una mayor competencia político partidista, al igual que mayores críticas y amenazas al sistema de partidos y a la democracia electoral. Existe también una mayor complejidad de la acción política e incluso procesos autogestionarios de lo político y autogobierno. A esto quiero referir con el caso analizado.

Cierro este párrafo diciendo que el riesgo actual en Michoacán radica en que: la frágil legitimidad del sistema democrático de partidos políticos se sostenga más por la política del temor cotidiano que por el convencimiento cívico.⁵

POLÍTICA COMUNAL Y DEMOCRACIA ELECTORAL EN NURÍO, MICHOACÁN

Después de la amplia movilización popular registrada en el campo mexicano en el periodo de la revolución, la que le sigue en importancia es la que se propició en el contexto de institucionalización del Estado mexicano pos-revolucionario, con miras a formar la sociedad nacional.

El proyecto de fundación de una sociedad para el Estado nación, en el ámbito rural, se tradujo en el establecimiento de una política agraria que a través de la dotación de tierras o el aseguramiento de la propiedad sobre la misma, buscó la creación de los nuevos sujetos políticos. Un modo cabe decir, de formar ciudadanos. La labor que los agentes del Estado mexicano desempeñaron en este sentido, dieron como resultado la concepción de un tipo de ciudadanía ligada a la tutela del Estado. Esto es particularmente válido para los sujetos que el mismo Estado formó como campesinos y previamente identificó como acreedores del derecho a acceder a la tierra: los ejidatarios y comuneros.

Con la acción gubernamental el derecho a la tierra como derecho social se sobrepuso a los de tipo político, formando una ciudadanía rural

⁵ Sigo aquí la reflexión que sobre el desarrollo de la democracia en México hace Roger Bartra [2007].

mediatizada por el aparato gubernamental. Con los demás pobladores rurales, sobre todo pequeños propietarios privados, la relación tomó otro matiz aunque el intento por definir la calidad de sus derechos políticos no varió completamente; siempre se buscó por medio de prácticas institucionales sujetarlos al aparato gubernamental.

A la luz de este proceso es posible afirmar que la construcción de ciudadanía en México ha estado marcada, para la vida rural, por la determinación del Estado de otorgar el derecho al usufructo o tenencia de la tierra.

No es casual, bajo esta perspectiva, que la lucha por la posesión de la tierra y el memorial agrario sean elementos clave en la definición de la cultura política de los pueblos mexicanos. Quiero con esto señalar que el entendimiento de la realidad política (reciente y pasada) de las comunidades locales pasa por la observación de la transformación histórica de los paisajes agrarios, entendidos estos en su dimensión simbólica, cultural como económica.

Nurío, localidad de origen purépecha ubicada en la región sierra del occidental estado de Michoacán, ejemplifica muy bien lo anterior. En el sedimento de sus marcos de convivencia sociales y políticos y en sus expresiones colectivas contenciosas se encuentra la lucha por la tierra y la memoria histórica agraria. Pero también es relevante destacar que en la formación de su esfera pública ha tenido un peso importante, para abrir canales de participación, las opciones partidistas, el sufragio y las reglas democráticas mismas que en conjunto se han ligado con acciones y protestas públicas colectivas, de las que destacan históricamente las de tipo agrario.

Nurío es una comunidad integrada por poco más de tres mil habitantes, perteneciente al municipio de Paracho, localizado en la sierra michoacana. Sus habitantes durante años se han dedicado a la agricultura del maíz para el autoconsumo, siendo brevemente desplazada esta actividad hacia mediados del siglo xx por la explotación forestal. Agotados los recursos del bosque en la década de 1970, los nurienses regresaron a la agricultura para el autoconsumo combinándola para sus subsistencias con el comercio de artesanías de madera (guitarras, principalmente) y la migración laboral hacia los Estados Unidos.

En el último siglo esta comunidad ha sido dinamizada en términos sociales y políticos por una larga disputa agraria. La indefinición de sus límites territoriales, en que se traslapan memorias coloniales con dictámenes oficiales modernos sobre la situación de la tenencia de la tierra, ha llevado a los nurienses a confrontarse con sus vecinos (San Felipe de los Herreros y Cocucho) como también a establecer una consistente estrategia de defensa y gestoría legal frente a las agencias gubernamentales.

Esta lucha, desarrollada en un doble plano: defensiva, llegando incluso a ser armada y violenta, frente a sus vecinos,⁶ y autogestionaria ante las instituciones del Estado, fue modelando a una sociedad local con un arraigado sentimiento de aislamiento. En términos políticos y culturales esta situación se tradujo en la creación de un tipo de gobierno local que utilizando las formas de representación estipuladas en la ley agraria: comisariado de bienes comunales, fue trazando los márgenes de la convivencia social y política, tanto interna como externa.

Este proceso se acentuó en el marco de una lucha interna que protagonizó el sector más pobre de comuneros del lugar, registrada a principios de la década de 1970, tendiente a recuperar las tierras de uso común en manos de los que llamaron “extraños” a la comunidad. La práctica de venta o empeño de tierras comunales a personas externas, a comienzos de 1970 había llegado a un punto tan crítico que decantó en acaparamiento de tierras y en apropiación directa de la plusvalía del trabajo de muchos comuneros por parte de los “extraños” o “ricos” de la comunidad.

Junto con la apropiación de tierras y el valor de trabajo de muchos comuneros, los “extraños” habían conseguido el control de las representaciones comunitarias.⁷

En ese contexto, el grupo de comuneros agraviados buscó asesoría y acompañamiento en el emergente liderazgo comunitario de Juan Chávez. Egresado del internado indígena de Paracho, con una breve experiencia en las luchas ferrocarrileras del norte del país y con habilidad en el manejo del discurso de lucha étnica y de clase, Chávez, electo en 1968 Representante de Bienes Comunales, encabezó la pugna por estas tierras consiguiendo recuperarlas bajo los argumentos de la misma ley agraria y los derechos

⁶ En la memoria local los costos sociales de estas fases de disputa por la tierra se mantienen muy presentes. Incluso se formó un discurso local de exaltación de las hazañas individuales o colectivas ocurridas durante las refriegas. Muchas de estas hazañas han sido recuperadas en *pirekuas* (canciones regionales en lengua purépecha) y en relatos de dominio público. Particularmente se rememoran encuentros violentos como los ocurridos en marzo de 1951, marzo de 1961 y en diversos momentos de los años 1974 y 1975.

⁷ Es importante destacar que los llamados “extraños a la comunidad”, desempeñaron hasta el tiempo que aquí se describe un papel ambiguo en el proceso de defensa y reconocimiento legal de las tierras comunales de Nurío [Solís 2012]. En ciertas coyunturas nombrándose o reconociéndolos las mismas autoridades comunitarias como pequeños propietarios privados, fungieron como contención de las reclamaciones de tierras de los comuneros vecinos con quienes Nurío mantenía disputas. Ésta que fue en cierto modo una estrategia legal de defensoría, cambió a partir de la década de 1970 con el arribo de un nuevo liderazgo comunitario.

consuetudinarios de las comunidades. Junto con la recuperación de las tierras el grupo consiguió tomar el control de las representaciones agrarias de la comunidad, que son en este caso representaciones de tipo político.

En la narración que del mismo proceso hizo Juan Chávez consideró que la situación había sido posibilitada en gran medida por la connivencia de las autoridades comunales del pasado y por la ausencia de contrapesos a voluntades individuales sobre bienes colectivos. Es decir, los comuneros concebían la posesión de bienes comunales como privadas, en consecuencia actuaban como particulares siguiendo sus intereses.

A partir de entonces, con mayor énfasis que en el pasado, situaron como máximo órgano de decisión y regulación sobre los conflictos y asuntos colectivos a la Asamblea de Comuneros. Devino la misma en un tipo de democracia directa, un régimen interno de gobierno y en una arena legítima de disputa política.

En el anterior sentido, no es fortuito que la integración y renuevo de la Asamblea, en tanto considerada órgano de gobierno interno, en las últimas décadas sea el asunto de mayor trascendencia que viven los comuneros como sujetos políticos (cabe señalar que categorizados así los varones, adultos y casados). El cambio y la elección de los miembros de la Asamblea, ocurre cada tres años.⁸ Los directivos salientes convocan a reunión general que de facto se constituye en órgano revisor y elector. En la misma, a voz en cuello, se proponen a los “candidatos” al cargo principal de Representante Comunal, es decir, las candidaturas a la presidencia de la Asamblea de Comuneros.

En torno al proceso de elección ocurre una situación que merece destacarse. Ésta es que, en términos formales, no existe candidato a la representación comunal. La candidatura es una condición inexistente en el ejercicio político de los nurienses. Por ello, llegado el día de la elección y reunidos para tal fin casi siempre de viva voz se nombran a las personas que consideran idóneas para el cargo.

Lo anterior ocurre así por la particular idea que han elaborado sobre la política. Para los comuneros hablar públicamente de candidatos y candidaturas, y asumirse como tal, implica la realización de “política”. “Hacer política” o “la política” la asocian por lo general con el sistema de partidos, con demagogia y con artimañas para conseguir poder. Pero también hay en esta

⁸ Los datos etnográficos que refieren a la forma de organización política comunal, fueron registrados en trabajo de campo realizado en los años 2003-2004, en los años subsecuentes hasta 2007 se obtuvieron datos por conversaciones informales con miembros de la localidad fuera de la misma. En mayo de 2014 se hicieron nuevos registros de campo producto de una breve estancia de campo.

concepción una asociación directa con el conflicto. Por ejemplo, en los comicios federales de 2003, las autoridades comunales de Nurío estuvieron a cargo de vigilar el orden público durante los mismos. Cuando le pregunté al Representante Comunal sobre el desempeño de esa función, su respuesta fue: “Es para evitar que las elecciones se politicen” (Diario de campo, 07 de julio de 2003).

Parece haber en la valoración del Representante una contradicción de términos: ¿cómo un proceso electoral no puede politizarse? No obstante, hay en la misma las consideraciones que señalé antes. Incluso resuena en esa valoración la idea, dominante en corrientes de pensamiento político proclives al institucionalismo, de que el conflicto debe controlarse o anularse en las relaciones sociales [Castro-Gómez 2015].

En el mismo sentido, desde la visión colectiva comunitaria, el político es en principio un *individuo* asociado a un grupo de interés (partido político) y por lo tanto con ambiciones e intereses personales. Es en esa medida contraria, incluso una potencial amenaza, a los intereses colectivos (usufructo de la tierra, fiestas religiosas comunitarias, principalmente) y estructuras comunitarias (representaciones agrarias, jefatura de tenencia, Consejo Comunal) que públicamente se valoran altamente en Nurío. Intereses y estructuras, cabe decir, que en este caso han sido situados como valores dominantes en el marco de la integración de un sector de letrados al movimiento indígena contemporáneo reclamante de derechos etnoculturales [Bello 2006; Solís 2012].

En este punto es importante decir que lo descrito es parte de un discurso que funciona para regular y canalizar las pugnas internas políticas. Un discurso que sirve además para controlar la imagen de comunidad indígena (armónica e integrada social y culturalmente) que buscan proyectar hacia el exterior.

Si remontamos este discurso podremos observar que en los hechos lo que ha venido ocurriendo es una confluencia, desde hace al menos tres décadas, de los procedimientos electorales, la vida político-partidista con la culturalmente mediada forma de conducirse pública y políticamente de los nurienses.

Bajo esta línea es posible observar así que la elección del representante comunal es una teatralización de la moral pública local con los intereses políticos partidistas. Me explico. Para llegar a la etapa de presentación de viva voz de los candidatos a representante comunal, debió haberse consensuado con antelación entre los grupos internos dominantes los nombres que se revelarían. Invariablemente cada “candidato espontáneo” se liga a una facción de comuneros (como regularidad han existido dos), y el que gana

representa los intereses y voluntad de su bando, situado entonces como dominante.

Desde la década de 1990 ha ocurrido, aunque de manera velada, que las facciones comunales se han ligado a los partidos políticos con mayor presencia en la región: el PRI y el PRD, este último ligado a la vez con simpatizantes del neozapatismo. Y esta relación los vincula incluso con las redes de relaciones de los ámbitos municipal y regional.

Es posible entonces observar que en determinados contextos y situaciones, procesos electorales o negociaciones con agentes gubernamentales por ejemplo, la facción en cuestión o miembros de la misma pueden intercalar adscripciones o militancias políticas con autorreconocimiento como comuneros. Pero de una manera aun más fundamental, operan como bloque y grupo corporado consiguiendo de este modo equilibrio en la relación que establecen con actores políticos externos. En este accionar político existe un proceder muy racionalizado, fundado en la lectura de la correlación de fuerzas.

Desde principios de la década de 1990 la facción comunal dominante, que en sus orígenes la constituyó militantes del PRD y simpatizantes del neozapatismo, ha ido dirigiendo los términos de la relación con el gobierno estatal y sobre todo con el municipal. Ha tomado en sus manos la dirección de la vida pública local, cumpliendo funciones de gobierno (policía, administración y vinculación con agentes de gobierno de los tres niveles).

Este mismo grupo fue también construyendo una posición abiertamente contraria a la democracia formal, al punto que se opusieron en algunos procesos electorales a la instalación de casillas para votación en la localidad. Sobre esto vuelvo adelante. Importa por ahora adelantar que en tiempos recientes los comuneros de Nurío han logrado que la aplicación y ejercicio del dinero público (fondos municipales) que les corresponde como agencia municipal sean discutidos en Asamblea, consiguiendo la asignación directa de ciertos rubros, saltándose incluso la mediación de figuras como la del presidente municipal. Han construido, en este sentido, una instancia de representación muy fuerte en el que han reforzado y renovado los espacios y mecanismos en la toma de decisiones local [Ventura 2010: 276-288].

La forma en que ha llegado a configurarse este campo político en Nurío se explica por la lucha agraria ya referida antes, también por la incursión que hizo al movimiento indígena regional. A través de la lucha agraria crearon un hábito contencioso (no conformista con la situación de indefinición jurídica prevaleciente), un sentimiento de aislamiento y autogobierno y una habilidad legal para afrontar los embates jurídicos del gobierno y de las comunidades vecinas. Con el movimiento indígena ampliaron sus redes de relaciones

sociales, afianzaron ciertas prácticas y discursos de gobierno autónomo y acentuaron el sentimiento de grupo corporado a partir de valorar su diferencia cultural [Bello 2006; Solís 2012].

Ambas experiencias se convirtieron en espacios de socialización y politización que con el tiempo fueron también redefiniendo la relación de los comuneros con la democracia electoral. Es decir, la lucha agraria y el movimiento indígena fueron creando modos de actuar políticamente que los comuneros de Nurío han trasladado al campo político electoral de forma destacada a partir de la década de 1990.

Veamos ahora la fase política electoral.

Como muchos pueblos de México, Nurío careció de opciones partidistas durante décadas. Vivió la hegemonía del partido de Estado (PRI) y sus habitantes llegaron incluso a asumir de manera incuestionable la militancia e identidad unipartidista. Las estadísticas reflejan con claridad esta situación. En lo que toca a la década de 1970, las elecciones locales y federales (diputaciones, gobiernos locales, estatal y federal) fueron ganadas por el PRI con amplios márgenes en el distrito y municipio (Paracho) en que se localiza Nurío. Las votaciones para la renovación de alcaldía son claro ejemplo: en el proceso de 1977 el 99% de los votos emitidos fueron para el PRI, el 1% restante se distribuyó del modo siguiente: dos votos para el PAN y 72 no registrados o anulados. La elección para diputados federales en 1979 muestra la misma tendencia. En Paracho el 97% de los sufragios los recibió el PRI [Rivera y Vargas 2001], (véase tabla 1).

ANEXO
Tabla 1.-Comicios locales (Ayuntamientos y Diputaciones) y presidenciales: 1977-1995. Paracho, Michoacán

Tipo de Elección	Año	PAN Votos	PRI Votos	PS Votos	PARM Votos	PDM Votos	FCM Votos	PSUM Votos	IST Votos	PRT Votos	PSD Votos	Válidos	Nulos	Totales	% Partic.	
Ayuntamiento	1977	2	8 258	0	0							8 332	0	8 332	71 %	
Ayuntamiento	1980	0	5 296	8	0	9	18		1			5 332	0	5 332	65 %	
Diputados Locales	1980	4	4 129	36	4	11	30		4			4 218	0	4 218	56 %	
Presidente	1982	676	3 647	62	18	119		280	42	63	0	4 907	59	4 966	44 %	
Ayuntamiento	1983	0	3 075	0		0		943	0	0		4 018	42	4 060	39 %	
Diputados Locales	1983	119	4 447	18		41		64	40	0		4 729	0	4 729	46 %	
Ayuntamiento	1986	0	2 487	307	0	0	208		0	0	0	3 002	0	3 002	26 %	
Diputados Locales	1986	241	3 097	7	4	19		1	0	0	72	3 441	0	3 441	30 %	
Presidente	1988	247	711	423	3 658 ¹	11	PMS ² 102	PCRN ³ 724		3		5 879	65	5 944	49 %	
En 1989 se registran algunos partidos nuevos																
Ayuntamiento	1992	2	3 621	4 234	1	0	0									
Diputados Locales	1992	130	3 197	4 307	59	49	40									
Ayuntamiento	1995	1 223	3 122	4 385		132					14	8 876	32	8 908	62 %	
Diputados Locales	1995	1 143	3 191	4 045		129					29	8 537	126	8 663	60 %	

Fuente: Elaboración propia con base en Nava [1992] y Rivera y Vargas [2001].

¹ Se coloca este partido PARM como ganador por vez primera, desplazando al PRI.

² El FCM se transformó en PMS

³ El PSUM se transformó en PCRN

Los primeros indicios de militancia y simpatía partidista distinta a la del PRI se encuentran, en lo que respecta a la comunidad de Nurío, hacia principios de la década de 1980. La alternativa partidista llegó por mediación del líder comunitario Juan Chávez, que en la década anterior había liderado la defensa de las tierras comunales.

Hacia esta década, Chávez había destacado como funcionario de la institución indigenista del gobierno nacional y en el contexto del reacomodo de grupos regionales de poder, se alió con el ala que disintió con el proyecto oficial indigenista y declaró su simpatía con movimientos y partidos políticos de izquierda como el Partido Popular Socialista y el Partido Socialista Unificado de México [Vázquez 1992: 146-147].

Pero esta opción fue poco significativa y es seguro que se quedó en el ámbito de las lealtades primordiales de Chávez (familia consanguínea y ritual). Aunque es un tanto difícil saber si la simpatía de Chávez y sus allegados por los partidos de izquierda se tradujo en votos, lo cierto es que las cifras electorales registran algunos, aunque escasos, por estas opciones partidistas. En las votaciones de 1980, para la renovación del Ayuntamiento de Paracho, el PRI se adjudicó el 99% de los votos, el cambio esta vez fue que el PAN, que durante la década pasada había recibido parte del 1% de la votación restante, fue desplazado por el PCM, el PDM y el PPS con 18, 9 y 8 votos respectivamente [Rivera y Vargas 2001] (véase tabla 1).

Es importante notar que para este momento se amplían las alternativas políticas. En las contiendas electorales tanto federales como locales (efectuadas entre 1979 y 1983) se observa ya la diversificación de opciones partidistas y se encuentran además de los nombrados anteriormente al PSUM, el PST, el PARM y al PAN por hablar de los que, durante este periodo, captaron votos [Rivera y Vargas 2001].

A pesar del creciente pluripartidismo, el predominio del partido oficial (PRI) continuó incluso en los momentos de más baja participación electoral. En 1983, en la elección de ayuntamiento, el índice de participación electoral fue de 39%, marcadamente bajo en comparación con contiendas electorales, caracterizadas como poco atractivas para los ciudadanos, como la de 1979 para diputado federal en la que se registró un 87% de participación o en comparación con la de 1980 para gobernador (con Cuauhtémoc Cárdenas como candidato) en la que el índice de participación fue del 100% [Rivera y Uribe 2001] (véase tabla 1).

Los bajos niveles de asistencia a las urnas fueron indicativos del resquebrajamiento en la estructura del PRI, del desencanto de la población con las formas de participación político-electoral y con un régimen en crisis que

implementó políticas que golpearon severamente el bienestar de la sociedad mexicana.

Las elecciones federales para diputados de 1985 y las locales de 1986 (ayuntamiento, diputados y gobernador) fueron el preámbulo de la ruptura y crisis más importante que ha sufrido el partido oficial. En esos años los índices de participación estuvieron en 30% para las votaciones federales y 26% para las locales [Rivera y Vargas 2001].

En 1987, en el marco de la sucesión presidencial tal como refería antes, se inició la conformación del FDN encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas, líder a la vez de la Corriente Democrática, emergida y disidente del PRI. El Frente irrumpió con gran fuerza en el escenario político nacional y puso en jaque la hegemonía del partido oficial al lograr aglutinar una amplia gama de agrupaciones y partidos entre los que se encontraban el Mexicano Socialista (PMS), el PPS, el PST y el PARM.

Los nurienses, con la experiencia de la movilización por la defensa de la tierra, la de su reciente incursión al movimiento indígena y sus simpatías izquierdistas por vía del liderazgo de Juan Chávez, en bloque se sumaron al FDN apoyando la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas a la presidencia federal. Las estadísticas reflejan este volcamiento y muestran cómo a escala local el PRI perdió la contienda captando solamente el 12% de la votación total, siendo derrotado ampliamente por el PARM, integrante del FDN, que obtuvo el 62% de la votación [Rivera y Vargas 2001] (véase tabla 1).

En la fase postelectoral, frente a la nada clara victoria del candidato oficial y la derrota de Cárdenas, los comuneros de Nurío manifestaron su descontento participando activamente en la toma del palacio municipal de Paracho, una de las más prolongadas registradas en la entidad. Y se movilizaron de forma masiva al centro del país para exigir el respeto al voto. A la distancia, algunos de los participantes de este proceso recuerdan que de haberse concretado la propuesta, hecha por algunas corrientes políticas integrantes del FDN, de defender la victoria electoral de Cárdenas con las armas hubiesen participado entusiastamente en la misma.

En 1989, en las elecciones locales los nurienses y demás comuneros del municipio de Paracho descontentos con la hegemonía del PRI tuvieron oportunidad de manifestarse mediante el voto y directamente al evitar que el candidato del PRI ganador a la presidencia municipal, acusado de obtener el triunfo de manera fraudulenta, asumiera el cargo. Así, participaron de manera destacada en el proceso electoral y cuando el triunfo del candidato del PRD, derivación del FDN, no fue reconocido, con base en protestas y movilizaciones públicas, grupos de comuneros, entre los que destacaban los

nurienses, consiguieron instaurar un gobierno municipal negociando al mismo tiempo su inserción en él.

En 1992, agrupados de manera sólida en el PRD, consiguieron la alcaldía municipal misma que de manera consecutiva mantuvieron en su poder hasta el año 2004. Momento en que las diferencias al interior del PRD en el ámbito municipal son insalvables y los nurienses mediante Asamblea acuerdan no permitir la instalación de casillas en la localidad [*La Jornada*, jueves 11 de noviembre de 2004]. Previamente, en las elecciones locales de 2001 (Ayuntamiento, Gubernatura y Legislatura Local) aún es visible el dominio del PRD en la localidad, aún más destacable para la vida política de la localidad, la confluencia de esta simpatía partidista con la propuesta política del neozapatismo.

En marzo de 2001 se celebró en Nurío el Tercer Congreso Nacional Indígena (CNI).⁹ Fue decisiva para la realización del Congreso en la localidad la propuesta organizativa que presentó al CNI Juan Chávez. Apoyado en redes de relaciones comunales y regionales (compuestas algunas por militantes, incluso dirigentes locales del PRD)¹⁰ el Congreso impulsado por Chávez vio feliz realización, dando reconocimiento político externo y lecturas renovadas de su potencial político movilizador a los propios nurienses. Ocurriendo en el anterior sentido la confluencia de la militancia y simpatía partidista con la etnicista afín al movimiento ezelenita.¹¹

El desencuentro entre la participación político electoral y la militancia en el neozapatismo o la abierta desacreditación de la democracia electoral por los actores políticos de Nurío ocurrió después por causa de las rupturas en el ámbito de partido más que por una toma de conciencia de la contradicción de términos entre la vía autonómica propuesta por los neozapatistas y la vía político electoral.

En los cuatro periodos de gobierno municipal perredista (1992-2004), nurienses ocuparon puestos clave en la administración. Lo interesante en esta nueva fase es que quienes asumieron cargos públicos en el Ayuntamiento, lo hicieron de manera casi invariable con la anuencia de la Asamblea de Comuneros. Las personas originarias de Nurío con pretensiones a algún

⁹ El CNI fue “la instancia de unidad” del movimiento indígena en México, aliada del movimiento ezelenita [Pérez 2007: 284]

¹⁰ En ese momento el Ayuntamiento de Paracho estaba gobernado por el PRD y el presidente municipal como el presidente del comité ejecutivo municipal de este mismo partido fueron entusiastas promotores del CNI.

¹¹ Situación que tiene como un precedente importante la presentación que el PRD hizo en 1992, en la LV Legislatura federal, de una iniciativa de ley sobre derechos indígenas, misma que no fue aprobada [Pérez 2007: 282].

cargo público o con propuestas ya hechas por miembros del gobierno municipal, debían asistir con la facción de comuneros dominante para que estos formalizaran públicamente la propuesta o candidatura. Es decir, quienes hasta el año 2001 arribaron a puestos o cargos en el ámbito municipal debieron ser previamente examinados mediante las prácticas políticas del primer nivel de gobierno: el comunal.

De haber obviado este proceso, por las consideraciones morales que referí antes, se hubiesen expuesto en el mejor de los casos a la condena pública, a la reducción de sus vínculos políticos comunales, al estrechamiento de su ámbito de influencia política y en el peor de los escenarios al aislamiento social (ostracismo).

En términos formales el comportamiento político de los nurienses se desarrolló del modo siguiente entre los años 2001-2007:

En el proceso electoral de 2001 para renovar ayuntamientos, diputados y gobernadores, los nurienses votaron mayoritariamente por la Coalición Unidos por Michoacán (CUM).¹² De un total de 1 514 electores, en la elección de Ayuntamiento 615 votos fueron para la CUM, 12 votos para el PAN y 36 para el PRI. El comportamiento fue similar en la elección de Diputado: 643 para el CUM, 10 para el PAN y 33 para el PRI; y en la de Gobernador: 640 para el CUM, 10 para el PAN y 34 para el PRI.

Como referí antes, en las elecciones de 2004 debido a las pugnas internas del PRD en el ámbito local y por acuerdo de Asamblea, los nurienses no permitieron la instalación de casillas en la localidad.

En 2007 el dominio en la preferencia electoral se mantiene en los mismos partidos políticos. La lista nominal es de 2 061 y en la elección de Ayuntamiento la coalición PRD-PT-PC¹³ recibió 575 votos, el PAN 19, el PRI 65 y el PVEM, 5. La misma coalición (PRD-PT-PC) en la elección de Diputados registró 470 votos, el PAN 14, el PRI 44, el PVEM 4 y el PAS 114. Y en la elección de Gobernador los votos registrados para el PRD fueron 545 y en orden descendente los partidos políticos recibieron el siguiente número de votos: PRI 40, PAS 25, PAN 19, PVEM 3, PT 2 y PC 1 (Datos sobre Elecciones 2001, 2004, 2007 IEEM).

Para finalizar me parece importante señalar que el entrecruce de prácticas partidistas y representaciones políticas, municipales y comunales, han ido

¹² Integrada por seis partidos: PRD, del Trabajo (PT), Convergencia por la Democracia (CD), de la Sociedad Nacionalista (PSN), Alianza Social (PAS) y Verde Ecologista de México (PVEM).

¹³ PC son las siglas de Partido Ciudadano.

formando una sociedad local preocupada por problemas sociales comunes e interesada también en la toma de decisiones colectivas.

Han abierto en este sentido una arena pública que, aunque no carente de conflictos, les ha garantizado asegurar el derecho a la toma de decisiones, incluso en ámbitos externos a la comunidad. Este espacio político, pese al discurso inmunizador y neutralizante que lo envuelve, cargado de intereses en competencia y de relaciones de poder ha ido incorporando gradualmente reglas y valores de la democracia electoral.

CONCLUSIÓN

En la coyuntura de las elecciones estatales del año 2011 en Michoacán, los comuneros de Cherán (cabecera y municipio del mismo nombre, vecina de la localidad de Nurío) decidieron como colectividad no participar en el proceso electoral bajo las reglas de la democracia procedimental. Apelando al marco legal que protege los derechos de ciudadanía política lograron que las instituciones con competencia en el ámbito jurídico electoral (estatal y federal) y el Poder Legislativo local les reconocieran el derecho a elegir a sus autoridades municipales por el sistema de usos y costumbres. Conformaron así un gobierno comunal y sentaron un precedente formal, relevante en las experiencias de autogobierno regional.

En el proceso de instauración de este gobierno comunal se destacó el valor de la democracia directa y de las tradiciones de raigambre comunitario, no obstante, los actores más destacados del proceso, como en el caso de Nurío, eran portadores de prácticas y culturas políticas provenientes de militancias partidistas y neoindigenistas. Tal bagaje imprimió el sentido de la relación social y política del autogobierno con sus vecinos y gobernados desde el principio, generando al paso del tiempo cuestionamientos sobre la legitimidad y representación del mismo [Ventura 2010; Román 2014].

El caso Cherán tuvo una amplia resonancia mediática como experiencia política comunal de la sierra michoacana. Sin embargo, a tal experiencia le anteceden otras menos visibilizadas pero con iguales propósitos de gobierno comunal en la misma sierra michoacana como las de Nurío (analizada aquí) y Quinceo [Ventura 2003 y 2010]. Lo interesante de estos casos, como ilustra el de Nurío en este artículo, es que aún cuando en la actualidad toman distancia de la democracia formal (de sus reglas y valores) los actores que han encauzado los nuevos procesos políticos comunales son deudores de la misma, incluso en fases tempranas de sus trayectorias políticas impulsores de opciones partidistas opositoras al dominante partido de Estado: PRI o militantes de este mismo.

La política comunal que se observa hoy en la Sierra de Michoacán construye su legitimidad sobre la experiencia militante partidista de sus protagonistas, sobre la memoria agraria y de agravios intercomunitarios, y desde los procesos vividos de corporativismo oficial, del indigenismo y del neindianismo. Todos estos factores definen la forma política comunal en el caso de Nurío; son no obstante, me atrevo a aventurar, generalizados para la región serrana de Michoacán. Representan, en un amplio sentido, experiencias políticas que aunque abrevan también atraviesan las formas políticas (democrático parlamentaria / marcos legales agrarios-civiles) para convertirse en *instituyentes* de la sociedad misma.

REFERENCIAS

Aguilar Camín, Héctor y Lorenzo Meyer

1997 *A la sombra de la revolución mexicana*. Secretaría de educación Pública (SEP). México.

Arreola Ayala, Álvaro

1989 Elecciones municipales, en *Las elecciones en México. Evolución y perspectivas*, Pablo González Casanova (coord.). 2ª ed. Siglo Veintiuno Editores-Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México: 329-348.

Bartra, Roger

2007 *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*. Editorial Planeta. México.

Bello Maldonado, Álvaro

2006 *Espacios reconstruidos, territorios resignificados. Etnicidad y lucha por la tierra entre los purhépechas de Nurío, Michoacán*, tesis de doctorado en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México.

Boyer, Christopher

2003 *Becoming Campesinos. Politics, identity, and agrarian struggle in postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*. Stanford University Press. California.

Calderón Mólgora, Marco Antonio

1997 *Michoacán en 1994: las elecciones en los estados*, Silvia Gómez Tagle (coord.). Vol.1. La Jornada ediciones, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM. México: 391-405.

Castro-Gómez, Santiago

2015 *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal. México.

Córdoba, Arnaldo

1994 *La formación del poder político en México*. Ediciones Era. México.

Gilly, Adolfo

1990 El perfil del PRD. *Nexos XIII* (152): 61-71.

Guerra Manzo, Enrique

1999 Los límites del proyecto educativo posrevolucionario: el caso de los pueblos tarascos (1930-1935), en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XX (78), primavera. El Colegio de Michoacán. México: 251-286.

La Jornada

2004 Procesos Electorales 2001, 2004, 2007, 2011. Michoacán, Resultados Paracho. Información proporcionada por el departamento de Acceso a la Información del instituto Estatal Electoral de Michoacán, respuesta a solicitud del 15 de agosto de 2014. 15 de noviembre. <<http://www.jornada.unam.mx/2004/11/15/indexht.php?fly=2>>. Consultado el 7 de julio de 2014.

Meyer, Lorenzo

1989 La Revolución Mexicana y sus elecciones presidenciales, 1911-1940, en *Las elecciones en México: evolución y perspectivas*, Pablo González Casanova (coord.). 2ª ed. Siglo Veintiuno editores-Instituto de Investigaciones Sociales. México: 69-100.

Nava Hernández, Eduardo

1992 Participación y cambio en Michoacán. Notas sobre la cultura política y el sistema electoral, en *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Jesús Tapia Santamaría (coord.). El Colegio de Michoacán. México: 339-378.

Oikión, Verónica

2004 *Los hombres del poder en Michoacán, 1924-1962*. El Colegio de Michoacán-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México.

Paoli Bolio, Francisco José

1989 Legislación electoral y proceso político, 1917-1982, en *Las elecciones en México. Evolución y perspectivas*, Pablo González Casanova (coord.). 2ª ed. Siglo Veintiuno Editores-Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México: 129-162.

Pineda de la Cruz, Jesús

2012 *La transición democrática de Chiapas. Competencia y competitividad electoral 1991-2010*. UNICACH, Col. Selva Negra, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

2007 Disyuntivas del movimiento indígena en México: algunas reflexiones en *Mundialización y diversidad cultural. Territorio, identidad y poder en el medio rural mexicano*, María Tarrío García, Sonia Comboni Salinas y Roberto Diego Quintana (coords.). UAM-X. México: 277-300.

Ramírez Sevilla, Luis

1997 *Dibujo de sol con nubes: una aproximación a los límites y potencialidades del PRD en un municipio michoacano (Historia de una utopía nonata)*. El Colegio de Michoacán. México.

Reyna, José Luis

1989 Las elecciones en el México institucionalizado, 1946-1976, en *Las elecciones en México. Evolución y perspectivas*, Pablo González Casanova (coord.). 2ª ed. Siglo Veintiuno Editores-Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México: 101-118.

Rivera Velázquez, Jaime

1993 "Michoacán", en *Las elecciones de 1991. La recuperación oficial*, Silvia Gómez Tagle (coord.). La Jornada ediciones-García y Valadés editores. México: 299-316.

Rivera, Jaime y Guillermo Vargas

2001 *Atlas Electoral del Estado de Michoacán, Resultados de las elecciones federales y locales, 1977-2000*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Gobierno del Estado de Michoacán. México.

Román Burgos, Denisse

2014 *El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre política local en Cherán, Michoacán (1856-2014)*, tesis de doctorado en Antropología Social. Centro de Estudios Antropológicos-El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán, México.

Sánchez R, Martín

1992 Los católicos. Un grupo de poder en la política michoacana (1910-1924). *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* (51), verano. El Colegio de Michoacán: 195-222.

Solís Cruz, Jesús

2012 *Ser ciudadano. Ser Indio. Luchas políticas y formación del Estado en Nurío y Tiríndaro, Michoacán*. El Colegio de Michoacán. México.

Vázquez León, Luis

1992 *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). México.

Ventura Patiño, María del Carmen

2003 *Disputas por el gobierno local en Tarecuato, Michoacán, 1942-1999*. El Colegio de Michoacán. México.

2010 *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. El Colegio de Michoacán. México.

Viqueira, Juan Pablo y Willibald Sonnleitner

2000 *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*. El Colegio de México-CIESAS-IFE. México.

Creencias y expresiones de lo religioso en Alcohólicos Anónimos

Oscar Osorio Pérez*

Facultad de Estudios Superiores Zaragoza Campus III

RESUMEN: *Alcohólicos Anónimos (AA) ha mostrado su eficacia en el tratamiento de la enfermedad del alcoholismo a partir de un programa de recuperación sustentado en dos principios: aceptar la derrota definitiva ante el alcohol y la creencia en que sólo un Poder Superior puede mantenerlos en estado de sobriedad. Algunas investigaciones académicas pasan de largo el principio de que AA es "espiritual mas no religioso", y terminan por etiquetarlo de "corporativo con matices religiosos" o cuasirreligioso. Con la intención de contribuir a un conocimiento más preciso de la dimensión religiosa en grupos de alcohólicos, en el presente artículo muestro que AA no es una religión y puede entenderse mejor como una instancia reproductora de sentido; en tanto que su programa de recuperación no debe ser considerado como religioso o cuasirreligioso, sino como un programa espiritual que se revela al teísmo y a toda forma de religión institucionalizada. Me propongo incorporar al análisis de la dimensión religiosa en AA la perspectiva de creencia como disposición adquirida, guardando distancia con la tendencia que determina a las creencias religiosas como creencias en seres espirituales o doctrinas dogmáticas. La investigación etnográfica nos muestra que las creencias religiosas no sólo son producto de la religión institucionalizada ni del pensamiento teísta, sino que se desprenden también de la propia dinámica en el orden de la vida cotidiana, donde se constituyen como mapas referenciales de resistencia frente a la incertidumbre y a la adversidad.*

PALABRAS CLAVE: *Alcohólicos Anónimos, creencias religiosas, religión, espiritualidad, relatividad dogmática.*

Beliefs and expressions of religion in Alcoholics Anonymous

ABSTRACT: *Alcoholics Anonymous (AA) has shown efficacy in treating the so called disease of alcoholism through a recovery program based on two principles: accepting the definitive defeat by alcohol, and the belief that only a Greater Power can keep them in sobriety. Some academic research at AA overlooks the principle that its recovery program is "spiritual but not religious,"*

* oscarosorioperez@gmail.com

Fecha de recepción: 20 de abril de 2015 • Fecha de aprobación: 1 de abril de 2016

preferring to label the AA as “corporate with religious nuances,” and even as a “quasi-religious program.” With the aim of contributing to a more precise knowledge of the religious dimension in groups of alcoholics, this article attempts to show that the AA is not a religion, but rather as reproducing an instance of meaning; this recovery program should not be considered as religious nor as being of a quasi-religious character, but rather as a spiritual program that reveals itself to theism and all forms of institutionalized religion and that it imposes a dogmatic principle of relativity. This paper incorporates the analysis of the religious dimension in the AA with the prospect of belief as an acquired disposition, yet maintains a distance from the trend that determines religious belief as a belief in spiritual beings or dogmatic doctrines. Ethnographic research shows that religious beliefs are not only the product of institutionalized religion or theistic thought, but also stem from the dynamics in the order of everyday life, which represent maps of resistance to adversity and uncertainty.

KEYWORDS: *Alcoholics Anonymous, religious beliefs, religion, spirituality, dogmatic relativity.*

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo analizo la relación entre creencias religiosas y el proceso de recuperación en Alcohólicos Anónimos (AA). Me propongo incorporar al análisis de la dimensión religiosa en AA la perspectiva de creencia y, particularmente, la de creencias religiosas como disposiciones adquiridas.¹ En México, importantes investigaciones se han ocupado del análisis de la dimensión religiosa en AA, considerando sus conexiones con los referentes y necesidades terrenales [Palacios 2008 y 2009; Gutiérrez 2008 y 2014]. En la presente investigación mi interés radica en mostrar la importancia que tienen las creencias religiosas en la transformación de las mentalidades y como dispositivos de la conducta, ofreciendo líneas de investigación que no han sido suficientemente exploradas para entender la relación entre las condiciones estructurales de vida y las motivaciones personales con que los alcohólicos enfrentan circunstancias adversas.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Realicé investigación de campo en un par de grupos tradicionales de AA en el centro de la ciudad de Xalapa, en el estado de Veracruz, México, asistiendo

¹ La investigación que ahora presento, se origina en los marcos de una estancia posdoctoral realizada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad golfo, entre 2014 y 2015. Agradezco al Conacyt el financiamiento de la investigación, y a los doctores Felipe R. Vázquez Palacios y Saúl Horacio Moreno Andrade por los apoyos y orientación brindada durante mi estancia.

con regularidad a los locales donde se realizaban las juntas de recuperación. Algunas investigaciones realizadas en grupos de AA han requerido del aval de su estructura burocrática: de las oficinas centrales en la Ciudad de México, de las oficinas estatales y de las oficinas intergrupales [Ibarra *et al.* 2005: 4]. No fue así en mi caso. Toda investigación de campo implica enfrentar ciertas dificultades, que pueden deberse a la posibilidad de afectar intereses; eventualmente, dañar la imagen moral de las personas o causar algún tipo de malestar emocional. En el proceso de mi investigación, la desconfianza a ser entrevistados, por parte de algunos alcohólicos, fue constante, no porque pensarán que responder a ciertas preguntas respecto de su alcoholismo pudiera dañar su imagen —los alcohólicos tienen pocos problemas para revelar su historia de vida a desconocidos, pues esta práctica es parte del proceso de transmitir el mensaje de ayuda a otros alcohólicos— sino porque el contexto de inseguridad y violencia que se vive en la ciudad de Xalapa propicia una actitud cautelosa y de cierta sospecha. Aunque en el proceso de investigación realicé entrevistas a varios alcohólicos, las experiencias de vida aquí expuestas derivan sólo de los relatos de vida expresados durante sus reuniones. En este sentido, presento testimonios obtenidos en los marcos de una narrativa de confesión pública, propia del proceso de recuperación en los grupos de alcohólicos. En cuanto a la información que obtuve de entrevistas y de la literatura de AA, me ha sido útil para comprender mejor las expresiones de lo religioso y de las creencias que predominan y contribuyen en la recuperación del alcoholismo, que, aun cuando no se haga siempre explícita, forma parte del repertorio epistemológico declarado.

Los relatos de vida aquí expuestos tienen por objetivo mostrar la producción de significados e interpretaciones de lo religioso como un proceso reflexivo de la experiencia. No espero que los relatos de vida puedan ser verificados empíricamente, antes bien, permiten un acercamiento a las mentalidades y entramados sociales; no son la expresión de una realidad, como el reflejo en un espejo, sino elementos sistemáticos que significan y dan sentido a la experiencia de vida. Lo anterior refiere a que los marcos de interpretación de la experiencia dan sentido a la propia experiencia, en función de que las estructuras de significado, que preexisten a los sujetos y que se constituyen como referentes disposicionales, son útiles para interpretar el mundo, “no como si éste fuera transparente en su totalidad, sino como una totalidad de evidencias que cambian de una situación a otra” [Schutz y Luckmann 2003: 29]. La expresión “relatos de vida” lleva implícita el orden de sentido y significado que las personas manifiestan entorno a su biografía. Por sentido, puede entenderse una forma compleja de conciencia del hecho

de que existe una relación entre varias experiencias [Berger y Luckmann 1997: 32]; en tanto que significación se distingue por su intención explícita de servir como indicios de significados subjetivos [Berger y Luckmann 1999: 55]. En otras palabras, el sentido no es una cualidad inherente a ciertas experiencias que surgen del flujo de la conciencia, sino el resultado de la interpretación de una experiencia, logrando constituir universos de significado que orientan y conducen las acciones de los propios sujetos.

¿ES ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS UNA INSTITUCIÓN RELIGIOSA?

Los grupos de AA están conformados por personas que buscan resolver sus problemas compartiendo sus experiencias de vida. Su Carta de presentación indica que para ser miembro basta con manifestar el deseo por dejar la bebida, pues su objetivo primordial es mantenerse sobrios y ayudar a otros alcohólicos a lograr el estado de sobriedad. Su método terapéutico de recuperación se basa en el estudio, comprensión y seguimiento de un programa definido en 12 pasos, aunque la recuperación no se reduce a estos, sino que se hace efectiva mediante su incorporación a las actividades en la estructura organizacional de AA, fundamentada en 12 tradiciones y 12 preceptos. Los recién llegados a los grupos son informados del programa de recuperación, que enfatiza en un principio fundamental: "Sólo es posible alcanzar el estado de sobriedad encomendando la vida a un Poder Superior, tal como cada quien lo conciba".

Múltiples investigaciones, que exploran el vínculo entre el programa de recuperación de AA y la dimensión religiosa, concluyen que ni AA ni su programa son religiosos, sino espirituales, puesto que la experiencia espiritual no se reduce a la creencia o fe manifiesta en un Dios, sino al sentir y al creer, que produce un nuevo estado de conciencia y una nueva forma de ser [AA 2003; Reynaga *et al.* 2007; Vaillant 2005; Galanter 2007; Sandoz 2014; Kurtz 1979]. No obstante de no ser AA una organización religiosa, es posible la manifestación de lo religioso en la expresión de sentimientos y creencias. Religiosidad y espiritualidad no son mutuamente excluyentes, pero expresan distintas dimensiones de lo religioso; en tanto que la línea que divide la religiosidad de lo espiritual es tenue, pero existe. Sin embargo, el asunto no deja de ser polémico. Otros investigadores consideran que el principio de que "Alcohólicos Anónimos una institución espiritual pero no religiosa" es demasiado ambiguo para tomarlo en serio. Por ejemplo, al analizar la relación entre el proceso de recuperación y la dimensión religiosa, Gutiérrez [2008: 11-14] parte del principio de que AA es un "corporativo con matices

religiosos” cuyo programa de recuperación se sustenta en la “religiosidad del método terapéutico para adoctrinar a sus adeptos”. Los referentes más importantes que asocian a AA con las instituciones religiosas indican que su programa terapéutico representa “un sistema de creencias y prácticas religiosas modernas que resulta de un código que da sentido y unidad” [Gutiérrez 2008: 29] considerando medular la “experiencia religiosa” y el “despertar espiritual” en el proceso de recuperación de los alcohólicos [Palacios 2008: 193, 195], aunque al mismo tiempo se desconfe de la conveniencia de asignar un valor o estatus religioso tanto a los grupos de AA como a su programa de recuperación, prefiriendo utilizar el adjetivo *cuasirreligioso* [Palacios 2009: 4]. En cuanto al programa de recuperación, Gutiérrez [2008: 11-29] sugiere que “está basado en un método religioso”, haciendo uso de la “religiosidad como parte del proceso de rehabilitación, por el cual los miembros acceden a la purificación de su alma”, concluyendo por lo anterior “[que] la religiosidad de Alcohólicos Anónimos es un elemento intrínseco dentro del método de rehabilitación, porque simplemente está concebido así, siendo que cuando un alcohólico opta por ser miembro de AA, está aceptando la religiosidad del programa terapéutico, aunque él hilvane su propio creer” [Gutiérrez 2014: 138].

Vinculado a lo anterior, se han construido múltiples analogías entre AA y las instituciones religiosas, suponiendo, por ejemplo, que la “Oración a la Serenidad” de los alcohólicos se asemeja al Credo católico; la lectura de Los Doce Pasos a los Evangelios y el Libro Grande de AA es equivalente a la Sagrada Escritura [Whitley 1977: 832-833]. En cuanto a la dimensión sagrada en AA, Gutiérrez [2008: 36] encuentra que sus reuniones tienen una serie de similitudes con la liturgia católica: la “sagrada tribuna” y las imágenes de sus fundadores, Bill y Bob, fungen como imágenes religiosas, al igual que los cuadros con los “Tres Legados de la agrupación” [Gutiérrez 2014: 113]. Gellman [1964: 66-68] va más allá y señala que los fundadores de AA, Bill W. y el Dr. Bob, son reverenciados como santos; en tanto que la Oficina de Servicios Generales de Nueva York y el Libro Grande de AA han sido santificados, incluidas las ceremonias y rituales, actividades que expresan y refuerzan actitudes hacia lo sagrado. Finalmente, Greil y Rudy [1983] han señalado las similitudes entre el proceso de conversión a nuevos movimientos religiosos con la adhesión de personas a los grupos de AA, donde los principios de apoyo al recién llegado y la meditación trascendental, por ejemplo, son necesarios para configurar una visión global del mundo, compartiendo valores morales comunes necesarios para reinterpretar su experiencia como alcohólicos, que hacen de AA si no una institución religiosa, sí *cuasirreligiosa*. Con lo anterior, se refieren a que “existe una

tensión entre lo sagrado y lo secular como una parte integral del programa” [Rudy y Greil 1988: 49].

En mi opinión, las comparaciones que se hacen de AA con las instituciones religiosas parten de falsas analogías o en todo caso de analogías unívocas y equívocas. El hecho de que, por ejemplo, en las instituciones educativas se realicen ceremonias cívicas donde honran símbolos patrios y enaltecen las imágenes de personajes históricos, por mucha similitud que tengan estos rituales con ciertas liturgias, no las convierte en instituciones religiosas. Por otra parte, contrario a la estructura organizacional de cualquier religión, la de AA no es autocrática ni se sujeta a las decisiones de líderes carismáticos con poderes legitimados por una gracia divina, ya que el conjunto de sus actividades se constituyen como servicios sin autoridad. Alcohólicos Anónimos carecen de centros de reunión y oficinas como propiedades. Además, como se expresa en su Carta de presentación, “no respalda ni se opone a ninguna causa”, contrario a lo que sí hacen las instituciones religiosas o grupos “sectarios”. En lo que respecta a la manifestación de profundas experiencias y creencias religiosas, estas no culminan en su institucionalización; en tanto que el ateísmo y el agnosticismo no son impedimento para trabajar con el programa de recuperación. Una exploración profunda de la literatura de AA muestra que la aceptación de un Poder Superior es necesaria para conseguir y mantener la sobriedad; sin embargo, este Poder Superior no se alinea con la imagen o características teístas de alguna institución religiosa. El Poder Superior al que hacen referencia los alcohólicos “no remite en lo mínimo al Dios que enseña la religión organizada, sino a un Poder Superior a sí mismos” [Kass 2015: 75]; por eso, su “despertar espiritual” no se impone como una experiencia religiosa hierofánica, sino como la manifestación de cambios profundos en la vida de los alcohólicos [Kass 2015: 67].

Las investigaciones etnográficas revelan también que cuando una persona “opta” por ser miembro de AA, no necesariamente acepta la “religiosidad del programa terapéutico”, puesto que, tal como lo señala O’Reilly, «no todos los asistentes a AA aceptan la creencia en un Poder Superior y pueden empezar a compartir su experiencia diciendo “gracias a mi Poder Superior que no he bebido ni he generado hacerlo”, como una simple rutina sin mayores expectativas» [op. cit. Brandes 2004: 116]. La variabilidad de las tendencias derivadas del programa de recuperación ofrecen alternativas tanto a las personas religiosas como a las declaradas como agnósticas o ateas, por lo que no es necesaria la creencia en un Dios para ser parte de AA. Incluso, en los grupos más tradicionales, es común que se generen disputas entre quienes manifiestan la creencia en un Dios y entre quienes dicen no necesitarlo. Aun así, personas que se asumen como no creyentes han logrado la abstinencia,

sin incluir la aceptación de un Dios [véase Tonigan *et al.* 2002]. Lo anterior es posible por la flexibilidad del programa de recuperación en relación con las creencias teístas, que pueden ser modificadas sin viciar la eficacia del programa, aunque por supuesto, el tema sigue causando polémica [véase Galanter 2007 *vs.* Sandoz 2014]. En el plano de la espiritualidad es necesario considerar que a pesar de sus múltiples acepciones y manifestaciones, todas ellas se dirigen a un punto en común: los aspectos terrenales. En este tenor, Kaskutas [2009: 153] nos muestra que para lograr la abstinencia no bastan los mecanismos de orden espiritual, como la búsqueda de sentido de la vida y el cambio en las creencias y experiencias religiosas, sino su articulación con redes de apoyo y asistencia recíproca que motiven la abstinencia y eviten las recaídas; el aprendizaje social y de comportamiento, incluidos los mecanismos de mejora de la autoeficacia y afrontamiento de recaídas; así como el aumento de amistades en AA y la consecuente disminución de influencias que inciten a la bebida. Por lo anterior, los elementos espirituales y religiosos que se hacen explícitos en los grupos de alcohólicos son más que la causa residual de un proceso de “adoctrinamiento”, tal como lo señala Gutiérrez [2008], sino que son, esencialmente, un contrapeso importante a los aspectos egoístas detonantes del consumo crónico de alcohol, por confrontar directamente a la negación, a la racionalización y a la ilusión de control que soportan la persistencia de la conducta alcohólica. Pensar el programa de recuperación en términos de “adoctrinamiento” corre el riesgo de reducirlo a una combinación de propaganda y exhortación religiosa [véase *Anonymous Book Reviewer* 1940] y a una “secta” o “culto” a AA, por el carácter “peligroso” de los juegos del lenguaje que impactan emocionalmente, pudiendo dar la impresión de conducir a la demagogia y la explotación, alentar la exclusión y la intolerancia [Vaillant 2005: 434]. Por lo anterior, es importante entender el programa de recuperación no como religioso, sino como espiritual, tal como lo conciben los propios alcohólicos, puesto que refiere más a la construcción de un nuevo orden de sentido en torno a la experiencia biográfica, que termina por configurar un nuevo orden de vida.

Una lectura cuidadosa de la literatura publicada por Alcohólicos Anónimos y el ejercicio de una investigación etnográfica, nos muestran que AA no es una organización religiosa por el hecho de tener “matices religiosos”. De hecho, la organización formal de los grupos de alcohólicos rechaza cualquier forma de organización parecida a una religión o a un culto y, en cuanto a su programa de recuperación, han ofrecido suficientes elementos para mostrar que la recuperación del alcoholismo se busca por medios espirituales y no religiosos: no hay discusiones ni imposiciones teológicas; no se pronuncian a favor o en contra de ningún credo. Además, el fondo

espiritual del programa permite que la creencia en un “Poder Superior o Dios”, sea una elección casi ilimitada entre creencias y acciones espirituales, concediendo la misma importancia a los significados de orden colectivo tanto como a los de orden individual. En tanto que para pertenecer a AA, se solicita como único requisito el deseo sincero por dejar la bebida y el vehículo primario para lograrlo es depositar la fe en un Poder Superior al alcohólico, un poder superior a lo humano, que cada quien lo interpretará a su manera. El Dios de los alcohólicos es en esencia un Dios personal y no un Dios con características inherentes y definidas. Podemos ir más allá y señalar que no hay una distinción clara entre Dios, como Poder Superior de los alcohólicos, y la misma comunidad de AA, puesto que se considera tácitamente que Dios se manifiesta por medio de la “conciencia del grupo”. Tampoco existen en los grupos de AA líderes carismáticos cuya misión sea mantener la unidad, la regulación de la conducta o guiar el “adoctrinamiento” a partir de un sistema de creencias bien definidas; por lo contrario, se establece una dinámica de rotación de los representantes y responsables de realizar ciertas tareas, tanto al interior de los grupos como en la estructura organizacional. En cuanto al programa de recuperación, no determina prescripciones de la conducta, no condena, corrige o castiga, sino que sugiere elevar los niveles de conciencia en la toma de decisiones individuales y colectivas, a partir de la reflexión y el discernimiento de sus propias experiencias de vida [véase AA 2013]. “Precisamente debido a que no hay adoctrinamiento, ni todos aceptan la espiritualidad —comenta Erick— es que se ha distorsionado el programa de recuperación y, en ocasiones, aquello que llaman espiritualidad tiene muy poco que ver con la espiritualidad que se ofrece el programa”.² Al respecto, yo observo que los altos niveles de rotación y disidencia, en buena medida, pueden explicarse a causa de la dificultad que las personas tienen para aceptar el principio de que «sólo poniendo la vida en manos de un “Poder Superior” es posible recobrar el estado de sobriedad»; y por el sacrificio que implica someterse a un riguroso programa de recuperación que, los dicen muy claro los alcohólicos, “va en contra de todos nuestros deseos y ciertas creencias”.

La eficacia del programa de recuperación puede entenderse mejor si consideramos a AA como una instancia reproductora de sentido, que, a partir de lo que Berger y Luckmann [1997: 81] han llamado “programas” para el manejo de la interacción social y para la “ejecución” de un *curriculum vitae* determinado, proporciona modelos a los que las personas pueden recurrir

² Agradezco profundamente a Erick H. por todo el apoyo que me brindó durante mi estancia de investigación en grupos de AA.

para reorientar su conducta, que augura la revelación de un nuevo sí mismo, antes fragmentado e irreconocible a causa del consumo desmedido de alcohol. En el contexto de una modernidad plural, se espera encontrar los medios y mecanismos adecuados que apoyen la superación de las crisis de sentido, del yo fragmentado. Pero es precisamente en los marcos del pluralismo moderno que se produce la relativización de los sistemas de valores y esquemas de interpretación, lo que produce la “pérdida de lo que se da por supuesto” y la consecuente pérdida de confianza y crisis de sentido [Berger y Luckmann 1997: 75-80]. Por ejemplo, cuando las personas no son capaces de alcanzar las metas que de ellas se espera o que ellas mismas han planificado, pueden surgir crisis de sentido y ver su vida amenazada. Recurrir, en estos casos, a las instituciones religiosas es común porque todas ellas contribuyen a controlar la producción y transmisión de sentido [Berger y Luckmann 1997: 40].

Las instituciones religiosas son comunidades que transmiten categorías de sentido con pretensiones de generalidad, sin embargo, esta pretensión puede ser impugnada por el sentido objetivo de los esquemas de acción de las demás instituciones [Berger y Luckmann 1997: 55]. Paralelo a las instituciones religiosas, los grupos de AA ofrecen alternativas en la producción y organización de sentido y significados, cumplen con la función de evitar que se agraven dichas crisis, sin que ello implique la desaparición de la fe y la creencia religiosa, sino un giro a la racionalidad teológica de la religión teísta hacia la búsqueda inacabada de un despertar espiritual, entendido como un descubrimiento del “yo” y los significados más profundos de su existencia.

Tal vez vale la pena concluir con la siguiente aclaración: en el curso de la vida cotidiana las personas expresan profundas creencias religiosas y experimentan experiencias religiosas o místicas, pero a nadie se le ocurriría, me parece, afirmar que la vida cotidiana es una vida religiosa o *cuasirreligiosa* aunque, por supuesto, nuestra atmosfera cultural tiene, sin duda, profundas raíces en un horizonte histórico cristiano.

CREENCIAS RELIGIOSAS

Con normalidad, se asume que una creencia es una proposición que no puede demostrarse, contrario a una verdad, y que las creencias religiosas son esencialmente creencias en seres espirituales, de carácter místico o mágico, principio del *ethos* y cosmovisión de los pueblos primitivos. Más que en su acepción de conocimiento “prematureo” y creencia en seres espirituales, prefiero referirme a las creencias religiosas en dos sentidos: como una determinada concepción que no requiere ser verdadera-demostrable, ni falsa-indemostrable, sino

verdadera en el sentido de “seguir el rastro de la verdad” [véase Nozick 1981] de modo que si “esa creencia fuese falsa” se sigue manteniendo como algo posible, en tanto que como verdadera nunca alcanzaría el estatus de verdad ontológica; y como disposiciones adquiridas, que causan un conjunto coherente de respuestas determinadas e invocan profundos sentimientos estéticos en torno a un acervo de elementos de orden simbólico articulados a la experiencia. En este sentido, la relación entre creencias religiosas y el programa de recuperación de AA puede ser explorada como un conjunto de categorías simbólicas que componen el lenguaje de la enfermedad, a partir de las cuales se construyen significados en torno a la experiencia del alcoholismo, y al mismo tiempo, se dispone la conducta [véase Antunes 2009]. Es necesario aclarar que las disposiciones adquiridas no son la derivación en bruto de estructuras simbólicas de AA, sino un conjunto de procesos articulados al contexto de la vida cotidiana. Por tal motivo, el programa de recuperación no es un proceso de “adoctrinamiento”, sino un modelo de orden de sentido que se articula con los esquemas referenciales de la cultura, construyendo así los marcos comunicativos a partir de los que es posible construir las narrativas de la experiencia de vida, el sentido y los significados, de donde puede emerger el individuo capaz de colocar su alcoholismo al interior de sí mismo, incapacidad que según Gregory Bateson [1998: 343] está determinada por la desastrosa separación entre la voluntad consiente o el sí mismo y el resto de la personalidad. De lo anterior deriva parte de la eficacia del programa de AA al operar como mecanismo de orden simbólico, capaz de lograr la incorporación de la enfermedad, el alcoholismo, a un régimen práctico-discursivo donde los alcohólicos se reconocen como tal [Antunes 2009: 78], que en términos de Lévi-Strauss [1995: 221-22] implica construir un proceso terapéutico cuya eficacia simbólica se expresa en un lenguaje capaz de volver pensable una situación dada “[...] y es el paso a esta expresión verbal lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir, la reorganización en un sentido favorable [...]”, cuyo propósito es “[...] llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconscientes [...]”, siendo la eficacia simbólica lo que garantiza la relación armónica entre los significados y el significante, desarticulados en la mente alcohólica.

Múltiples investigaciones que consideran la importancia que las creencias religiosas tienen en diversos ámbitos y experiencias en la vida cotidiana, han ponderado los aspectos religiosos más que los disposicionales [véase Ramírez y De la Torre 2009; González 2004; Polanco y Orellana 2010]. El interés por considerar el aspecto disposicional de las creencias tiene por objetivo explorar los estados mentales, significados y motivaciones que las

configuran, puesto que más allá de ser meras ocurrencias, las creencias religiosas son fruto de relaciones intersubjetivas que configuran profundas operaciones mentales de carácter intencional. Las creencias son, en este sentido, “disposiciones adquiridas que causan un conjunto coherente de respuestas determinadas por un objeto o situación objetiva” [Villoro 1992: 71]. Creer “[...] implica expectativas, formulables a modo de hipótesis, que regulan nuestras acciones ante el mundo” [Villoro 1992: 32]. Como todo estado mental, la creencia tiene un contenido u objeto al cual se dirige: lo creído por, a lo que Carlos Pereda [1994: 278] denominó *Trama conceptual de la mente*, que involucra ideas, valores, intenciones, deseos, necesidades, etcétera; en tanto que lo religioso remite a un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos estados anímicos y motivaciones en los hombres [Geertz 1997: 87]. Las creencias religiosas, por lo tanto, pueden ser entendidas como disposiciones adquiridas, adheridas a un cuerpo de símbolos portadores de elementos de significado, que causan un conjunto coherente de respuestas determinadas por un objeto o situación objetiva, suponiendo algo más que una probabilidad: “son un acto que compromete y al que se le otorga la máxima importancia” [Berger 1994: 157]. De lo anterior se desprende que las creencias religiosas, como elementos de significado, están mediadas por la experiencia, puesto que “como la sociedad, la religión y las creencias religiosas son un fenómeno dialéctico en cuanto que son un producto humano, sin embargo, revierten continuamente sobre su propio causante” [Berger 1999: 15] siendo así que el mundo construido socialmente se internaliza en la conciencia individual, no como un mundo por él construido, sino como algo distinto del producto humano [Berger y Luckmann 1999: 83-97].

CREENCIAS RELIGIOSAS Y LA ESTRUCTURA DE PLAUSIBILIDAD

Los empiristas y racionalistas terminaron convenciéndose de que las creencias religiosas, al no sujetarse a sus principios epistémicos, carecen de justificación alguna y de importancia, si no fuera por lo perjudicial que resultan [véase Russell 1979; Denett 2006]. Pero más allá de justificar las creencias con elementos propios de la “realidad” y la lógica argumentativa, Davison [1992] nos sugiere que las creencias se justifican sólo cuando se vinculan de forma coherente con un conjunto de creencias más amplio, algo muy similar a lo que Brandom [1994] llama *designadores canónicos*, es decir, las descripciones de una serie de ubicaciones espacio-temporales situadas en una red, cuyo origen se encuentra en el punto en el que se haya el emisor: si algo existe es porque ocupa un lugar específico en referencia con las coordenadas de esa red [Rorty 2010: 46-47]. Lo anterior quiere decir que si bien las creencias religiosas no

se sujetan a las lógicas del empirismo y el racionalismo, no son, en definitiva, ocurrencias mentales arbitrarias o veleidosas. Creer, escribe Hervieu-Léger [2005: 122-123] presenta dos niveles de estructuración: las creencias inculcadas por los aprendizajes primarios, de los que puede tenerse la sensación de haber nacido con ellos; y las creencias formalizadas, de las que se puede dar cuenta y extraer de forma consciente implicaciones prácticas para la vida. En virtud de lo anterior, cada persona puede tener una creencia particular respecto a determinado objeto, y al mismo tiempo, la creencia tiene elementos de concordancia que le son comunes a otras. Esto se debe a que las creencias no sólo son compartidas, sino que se constituyen en el flujo ordinario de la vida cotidiana.

Como parte del mundo socialmente construido y socialmente mantenido, las creencias religiosas requieren, para su reproducción, de una “estructura de plausibilidad” [Berger 1999: 74], que es la base social para continuar con la existencia del mundo, tal como es para los seres humanos. En la esfera de lo religioso, las creencias requieren de un soporte social como peculiar contexto, en el que la comunidad del creyente le confirme su creencia y la haga plausible [Berger 1994: 158-159] y de la invocación a la autoridad de una tradición, como la expresión visible de una filiación que el creyente reivindica. Por lo anterior, lo esencial no es el propio contenido de la creencia, sino su integración a la forma de creer y expresar la creencia, que se justifica completamente a través de la inscripción que reivindica un linaje creyente [Hervieu-Léger 2005: 128-237].

RELIGIOSIDAD Y RACIONALIZACIÓN DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Las creencias religiosas, escribe De la Pineda [1998: 36], tienen el mismo fundamento que cualquier otro tipo de creencia: el asintonismo, que indica la dirección o movimiento hacia una meta que nunca se alcanza. La realidad conocida, dice el filósofo, a veces se manifiesta y a veces se oculta, tiende a manifestarse, pero no lo hace del todo: el sujeto que pretende conocer nunca lo hace plenamente y con seguridad tampoco alcanza su meta. Las creencias religiosas, siguiendo al mismo autor, se asumen como si tuvieran un valor absoluto y el valor absoluto exige una adhesión absoluta, lo que lleva a la siguiente afirmación: “las creencias religiosas son las más radicales de todas las creencias por su carácter incondicional, su apertura y religación al ser absoluto”.

La anterior perspectiva puede conducirnos a pensar las creencias religiosas como inflexibles y concluyentes, no obstante, cuando los alcohólicos asumen la validez de sus creencias remitiéndose a un recuento biográfico

donde sucedieron milagros, revelaciones o experiencias místicas, lo que manifiestan es la regulación de sus creencias religiosas con un ser absoluto y no su adhesión absoluta, con lo que están “expresando actitudes particulares ante la vida, y no formulando teorías” [Mejía 2006: 19]. Puesto que la racionalización de las creencias religiosas distorsiona la creencia misma, éstas no se declaran mediante razonamientos o apelan a fundamentaciones corrientes, más bien, regulando toda la vida [Wittgenstein 2002: 130]. Las creencias religiosas declaradas por los alcohólicos tampoco se afirman en función de alcanzar un estatus de verdad. Entender el programa de recuperación, dice Luis, “requiere dejar a un lado los cuestionamientos de la razón, puesto que el programa va en contra de la forma en que se ha venido pensando, de los deseos personales y de la propia lógica”. En este sentido, la epistemología de las creencias en AA conviene en que, “lo mismo que la certidumbre, la conceptualización axiomática de la creencia religiosa pervierte la fe y rechaza la fe” [Berger 2006: 173] puesto que en el campo semántico de lo religioso hay preeminencia de la vida de fe sobre la teorización de la misma.

Con todo y lo anterior, tenemos que considerar lo siguiente: una creencia valorada incierta, tiene, por su naturaleza equívoca, pocas posibilidades de imponerse, por lo que si bien la justificación de las creencias religiosas no se sujetan a una verdad ontológica, si lo hacen en el terreno de una verdad propiamente epistémica, en tanto que “el vínculo entre la creencia y el conocimiento de la realidad proporciona una razón apropiada para pensar que la creencia es verdadera” [Davison 1992: 75]. No obstante que las creencias religiosas no se desprenden de la verificación, del conocimiento y el control que caracteriza al saber certero, encuentra su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen [Hervieu-Léger 2005: 121-123]; escapan a la demostración y a la verificación manifestándose como válidas no porque sean verdaderas, sino porque tienen valor y vigencia en el continuo e inacabado proceso de regulación de la vida, de acuerdo con lo que se dice creer. Cabe aclarar que si bien las creencias religiosas no se fundan en la certeza intelectual y racionalista, tampoco lo hacen en el marco de la inocente credulidad, sino en “la posibilidad y el esfuerzo propio de la fe, en el amor y la confianza” [Barret 1994: 242] después de todo, las creencias religiosas se construyen en un contexto de mediación de significados, haciendo explícita la confianza en que “lo que está más allá de este mundo significa algo para mí [...] la confianza de que Dios no abandona su creación” [Berger 1994: 169].

LO SOBRENATURAL Y LO TERRENAL EN ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS

La relación entre las creencias religiosas con el mundo de lo sagrado, lo místico, lo santo, y lo espiritual, favorecieron la comprensión de los sistemas de creencia en las sociedades tribales. Tylor [1977] por ejemplo, infirió que el hecho religioso tendría su base en el animismo: la creencia de que los seres humanos comparten el mundo con seres extracorpóreos que se manifiestan en experiencias como sueños, trances y visiones. Desde la antropología clásica es comprensible la identificación de lo sobrenatural con el reino de lo misterioso, pero también puede manifestarse “no como una creencia extraordinaria, ni siquiera como una creencia, sino parte de una relación incuestionable” [Delgado 2001: 21]. De ahí la necesidad de pensar las expresiones de lo religioso y particularmente las creencias religiosas, más allá del mundo caracterizado por lo sobrenatural, sino como lo sugieren Durkheim [2000] y Weber [1996] como un asunto eminentemente social, donde lo sagrado está siempre orientado al mundo y el actuar o el pensar religioso o mágico, no puede abstraerse del círculo de las acciones con vistas a un fin de la vida cotidiana. De lo anterior se desprende que las creencias religiosas pueden estar íntimamente relacionadas con el mundo de lo sagrado, pero siempre orientadas a los asuntos terrenales; pueden, y de hecho lo hacen, producirse en el curso de la vida cotidiana, pero no siempre se manifiestan trascendentes, puesto que refieren a “un tipo de poder misterioso e imponente que sale de la rutina normal, y aun cuando es aprendido como algo distinto del hombre, está sin embargo, referido a él y en ciertos objetos de experiencia” [Berger 1999: 47].

Por lo anterior, la trascendencia de las creencias religiosas debe buscarse no sólo en el acto ritual que conecta con lo sagrado, sino en el orden de las preocupaciones prácticas de la vida cotidiana. Después de todo, la mayoría de las personas no tienen experiencias religiosas extraordinarias, en el sentido de encuentro con seres espirituales, y lo que con normalidad se manifiesta no es tanto el carácter excepcional o extraordinario de lo divino, lo sagrado, santo, celestial, glorioso, o sobre humano, sino el acto de fe en que aquello suceda. Entre los alcohólicos, las señas inequívocas de la existencia de un Poder Superior no siempre se asocia con el orden de lo sobrenatural, sino con experiencias bien terrenales, como el mantenimiento de la unidad del grupo en el que participan; la apertura de un nuevo grupo; la llegada de un nuevo miembro o la reincorporación de otro; el sentimiento de empatía o en la gracia de que en ese día no se ha vuelto a beber. La creencia en la manifestación de Dios, si bien es una experiencia deseada por un buen número de alcohólicos, no necesariamente se busca como una

experiencia mística que se manifieste en forma de milagro o encuentro con la presencia de Dios, tal como le sucedió Bill W, cofundador de AA.³

Al igual que Bill W, algunos alcohólicos han experimentado este encuentro con Dios o experiencia espiritual antes o después de haber llegado por primera vez a AA, aunque de forma muy distinta. Rubén cuenta cómo despertó en el puerto de Veracruz a las diez de la mañana al volante de su camioneta. Tres amigos le acompañaban y al igual que él, amanecieron totalmente ebrios. No podía recordar cómo fue que recorrieron por autopista los casi cien kilómetros de distancia entre la ciudad de Xalapa y el puerto. Al regresar a su casa, en sueños se le revelaron imágenes de un accidente que tuvo lugar en su fuga de madrugada, en el que sus amigos y él habían perdido la vida. ¿Cómo había sido posible? Las imágenes se le revelaban después de varios días como una experiencia real. Preguntó a sus amigos qué había pasado en ese viaje, pero nadie pudo dar detalle. La experiencia de una muerte casi cierta derivó en una muerte moral y espiritual, que superó al entender su experiencia como la intervención de la gracia de un Poder Superior. El relato de Rubén muestra que la creencia de que “Dios se ha manifestado” se hace evidente en experiencias relacionadas con la salvación, la recuperación y la dicha, que puede o no incluir la idea de haberse realizado un milagro. También, los alcohólicos suelen expresar su creencia en la manifestación de Dios o Poder Superior en experiencias que pudieran no ser verdaderamente profundas, aunque si importantes. Es el caso de un alcohólico que narra cómo después de 11 años de abstinencia

³ Bill, sumido en una depresión y deseando verdaderamente dejar de beber, pensó que podía ser capaz de hacer cualquier cosa, aunque no podía creer en el Dios que le ayudaría a lograrlo. En un estado de redención absoluta, pero sin fe ni esperanza, pidió que se manifestara ese Dios, si es que existía. De pronto: “mi cuarto resplandeció... se apoderó de mí un éxtasis.... Luego, visto con los ojos de la mente, estaba ahí una montaña y yo estaba de pie en su cumbre, en donde soplaba un gran viento, que no era de aire, sino de espíritu; con una fuerza grande y pura, soplaba a través de mí. Entonces llegó el pensamiento resplandeciente: Eres un hombre libre... Al estar más calmado, me embargó una gran paz... Llegué a estar gradualmente consciente de una presencia que parecía un verdadero mar de espíritu vivo... Esto, pensé, debe ser la gran realidad, el Dios de los predicadores... Parecía que estaba poseído por el absoluto y se profundizó la curiosa convicción de que, sin importar qué tan equivocadas parecieran estar las cosas, no había ninguna duda de la realidad fundamental del universo de Dios. Por primera vez, sentí que realmente pertenecía; supe que era amado y a mi vez podía amar. Agradecí a mi Dios, que me había dado una vislumbre de su Yo absoluto. Incluso, aunque era un peregrino en un camino incierto, no necesitaba preocuparme más, porque había vislumbrado el gran más allá en un camino incierto, no necesitaba preocuparme más, porque había vislumbrado el gran más allá” [AA 2014: 114-115].

volvió a beber, incorporándose a un grupo de AA 24 horas, donde tuvo que pasar tres meses. Al tercer día de estancia encontró arrumbada una botella de tequila que bebió compulsivamente. Al ser descubierto, ya en estado de ebriedad, le exigieron que revelara quién le había pasado de contrabando el alcohol, a lo que respondió: “Dios”... “Dios se manifestó”.

Las narraciones de algunos alcohólicos respecto a la manifestación de Dios en sus vidas pueden involucrar no solamente la “salvación milagrosa personal”, sino el reconocimiento del “milagro de la salvación en los otros”. Joel comenta cómo después de lograr algunos años de sobriedad, sintió lo que llama un “vacío espiritual”: la necesidad de ir en búsqueda de Dios y comprobar que verdaderamente existe. Acudió entonces a visitar al Padre Daniel Nolasco, fundador del primer grupo de Homosexuales Anónimos—. “Me postré frente al altar y comencé a pedirle a Dios que se manifestara”. El padre Daniel, que conocía muy bien a Joel, lo interrumpió de súbito y le preguntó qué hacía. —“Vengo a pedirle a Dios que se manifieste en mí”. —“Aquí no vas a encontrar a Dios, le dijo Daniel: Dios está allá afuera y tú lo sabes”. Después de una breve plática Joel salió de la parroquia. Recordó que antes de entrar vio a “un tipo tirado en la calle, con medio cuerpo en la banqueta y medio cuerpo sobre el pavimento. Salí de la parroquia y ahí seguía, supe que en ese momento se me había manifestado Dios”. Llevó al indigente a su grupo. Igual que sucede en múltiples relatos de vida de los alcohólicos, Joel encontró en la experiencia del “otro” la revelación de su propia existencia. “Yo soy la muestra evidente de que Dios existe”, suelen expresar algunos alcohólicos, pero al pasar el tiempo, algunos de ellos, como Joel, han perdido cierta confianza y sentido en sus vidas: “Ni los mejores alcohólicos tienen una estabilidad absoluta; puesto que, con frecuencia, encontramos desafíos mayores en problemas de la vida que son constantes”, dice Joel. Por eso, si bien la recuperación del alcohólico se considera un asunto de orden personal, es fundamental también que los alcohólicos vivan la experiencia de ayudar a otros y se ayuden mutuamente, pues de eso depende la recuperación personal.

LAS CREENCIAS RELIGIOSAS Y LA RELATIVIDAD DOGMÁTICA

Al definir la religión como creencias y rituales que conciernen a seres o fuerzas sobrenaturales de un reino extraordinario, no empírico, misterioso e inexplicable, se supone también que las creencias religiosas requieren de una postura dogmática de validación ante signos que están más allá de la lógica y lo racionalmente demostrable. Por tal razón, las creencias religiosas tienden a considerarse como la expresión de una fe ciega basada en dogmas,

no verificables y fácilmente refutables. Bertrand Russell [1979] por ejemplo, expresó con aplomo que no era cristiano puesto que no había encontrado evidencia alguna respecto de la verificación de sus dogmas, ni argumentos lógicos a favor de la existencia de Dios; no encontrando ninguna razón práctica para que la gente crea en algo que no es verdad, la religión le parece deshonesto y dañina. No obstante, es necesario aclarar que el pensamiento filosófico de Russell, respecto del hecho religioso, parte de un modelo de razón ilustrada que asume criterios precisos, certeros, fijos y generales para argumentar y programas fundamentalistas de justificación [véase Pereda 1994: 9] que termina por suponer que si algo es verdad debe creerse y si no lo es, no debe. Cabe preguntarse aquí si este tipo de razonamiento es útil para entender la complejidad de las creencias religiosas. Suponer que la lógica y el razonamiento son propiedad de la mente y el cerebro, es ignorar que “pensar lógicamente es pensar de una manera impersonal, y que el pensamiento impersonal es derivado del pensamiento colectivo; quien piense lógicamente reglará sus ideas y sus acciones en conformidad con las representaciones colectivas de su sociedad y al hacerlo vivirá en el reino de la verdad” [Díaz 1998: 89]. Contrario a la posición Russelliana, las creencias religiosas no debieran desvalorarse por su acientificidad o por lo indemostrable de sus proposiciones, puesto que son creencias, es decir, disposiciones para la acción y no elaboraciones teóricas con fundamento epistémico y cuerpo definido de conceptos sistematizados; en tanto que considerar “dogma” como “lo incuestionable”, impide ver elementos de relatividad dogmática que flexibilizan las posturas del creyente: los dogmas religiosos pudieran determinar la opinión, pero no controlan por completo la expresión de las opiniones. Racionalidad y dogma se presentan opuestos, aunque en realidad, sólo son inconmensurables bajo la lógica del racionalismo positivista.

Las personas que asisten a grupos de AA aprenden que dejar de beber sólo es posible bajo por lo menos dos requisitos: aceptar su condición de alcohólicos, y entregarse por completo a la creencia de que sólo con la ayuda de Dios o un Poder Superior, pueden mantenerse en estado de sobriedad. Dicha creencia tiene como principio no un precepto dogmático, sino una experiencia espiritual previa: la derrota definitiva del pensamiento ególatra, que supone que el alcohólico, con sus propios medios, puede dejar la bebida. Es decir, el “dogma” sólo tiene sentido previo al reconocimiento de la espiritualidad y no a la inversa. Esto es así porque “el componente espiritual va más allá de la sola adherencia a las creencias, prácticas y preceptos de la religión” [Reynaga *et al.* 2007: 64], refiere a una conversión mental y conductual y no a una adhesión ciega a postulados teístas. Algunos Alcohólicos en recuperación han vivido lo que se denomina “la experiencia”, se trata de un

ejercicio de escritura y confesión de las experiencias dolorosas y traumáticas en la historia de vida, que tiene como finalidad “buscar en el historial las razones por las que se bebe obsesivamente”. Con independencia de cómo haya sido su “experiencia”, la manifestación de un estado de paz y tranquilidad, el sentimiento de alivio y consuelo, son un hecho generalizado que nadie pretende demostrar: “sólo puedo hablar de Dios a partir de mí experiencia”. Las experiencias de los alcohólicos muestran que las creencias religiosas tienen grados de alteración que van más allá de su polarización entre la certeza y la incerteza, no son disposiciones totalizadoras ni fijas. El dogmatismo vulgar que niega la mínima posibilidad de relatividad tanto del conocimiento como de la conciencia y el dogmatismo mesurado, pero dualista, especialmente kantiano, suponen que la fe implica desprenderse del conocimiento. En cambio, el dogma del Poder Superior es un dogma deliberado que se edifica en la fe. La creencia en un Poder Superior que no refiere a la personificación y caracterización universal de una entidad, sino a un poder superior al sí-mismo, permite la articulación de los estados mentales con el reconocimiento de la información de los sistemas sensitivos, que se extienden más allá del soma y se conecta con el mundo exterior: con la cultura, las personas y las experiencias. La falta de dicha conexión provoca en el alcohólico una relación desastrosa entre él y su contexto, el Poder Superior, entonces, permite el reconocimiento de una incapacidad ya formulada: “ser el capitán de su alma”, que derrumba el predominio de un dogma cultural: “yo puedo”. De esta manera, el reconocimiento individual de la creencia en un Poder Superior fundamenta la primera referencia de oposición al dogma, y constituye el principio de relatividad dogmática: “la creencia en un Poder Superior tal como cada quien lo conciba”.

COMENTARIOS FINALES

El estudio de las creencias religiosas se reduce al absurdo cuando se sitúan en el epicentro de la religión institucionalizada, se piensan como creencias en seres espirituales, como producto de una mente dogmática y como la expresión del pensamiento erróneo. Las creencias religiosas nos dicen muy poco acerca de aquello que hay más allá de esta vida y de las preocupaciones metafísicas en general, pero tienen singular importancia en asuntos de orden terrenal; también, pueden darnos pocas respuestas ante la adversidad y el infortunio, pero tienen singular importancia en la producción de sentido y significado en el continuo proceso de la experiencia humana, donde la fe, escribe Mardones [1988: 111] “se mide más por la ortopraxis que por la ortodoxia, por la recta práctica y vivencia de la fe que por su adecuada

expresión [...] en último término, la fe se acepta por experiencia propia". Aunque cabe recordar que la "experiencia propia" no es suficiente para la reproducción de las creencias religiosas, que dependen, esencialmente, de tres condicionantes: una *estructura de plausibilidad*, que funcione como soporte social de la creencia o en otras palabras, un contexto cultural que legitime la lógica de la creencia; la expresión de los enunciados de la creencia articulados a un conjunto de creencias más amplio, *designadores canónicos*; y la construcción de los enunciados de la creencia en función del uso de una *terminología sortal*, empleada con la finalidad de establecer, de manera sistemática, subordinaciones y exclusiones a partir de un principio de clasificación que forme parte del significado de cada uno de los términos empleados, los cuales, comparten un conjunto coherente de propiedades que los identifican, de manera tal, que sea posible la construcción de predicados con el mismo significado, de una multiplicidad indeterminada de instancias particulares [véase Mié, 2013]. Lo anterior es importante porque nos muestra que si bien las creencias religiosas no se sujetan a las lógicas del empirismo y del racionalismo, no son, en definitiva, ocurrencias mentales arbitrarias y simplificadoras.

Por otra parte, el estudio de las creencias religiosas en AA nos muestra que si bien éstas se asocian con elementos de la religiosidad institucional, no se limitan a expresiones derivadas de un proceso de adoctrinamiento ideológico-religioso, festividades o rituales. La plausibilidad de las creencias y la experiencia religiosa trascienden las formas institucionales de la fe, por lo que las creencias religiosas no son *sistemas de creencias* entendidas como cuerpos de doctrinas canónicas que se limitan a la producción de teologías y prácticas institucionalizadas. Entender la trascendencia que tienen las creencias religiosas en el orden de la vida cotidiana, implica no sólo poner atención a las prácticas institucionalizadas de la creencia, sino también a las expresiones que se desprenden de las experiencias y los relatos de los creyentes. Por eso, los marcos de referencia teóricos y conceptuales de la creencia religiosa requieren partir, no del fundamento institucionalizado de las corporaciones religiosas, sino de la revaloración de los actores que las experimentan, a partir de aproximarse a fuentes de conocimiento social, que como explica Pujadas [2000: 127] llevan aparejada la voluntad de profundizar en aquello que las personas y los grupos hacen, piensan y dicen, con la finalidad de ensayar interpretaciones de la realidad a partir de la subjetividad individual y grupal.

Finalmente, es importante mostrar que en la modernidad, los usos de la racionalidad objetiva pueden ser útiles ante determinadas experiencias, pero carecen de utilidad y razón en otras. La modernidad supone la ocultación de Dios, de lo religioso y de la fe, pero esa ocultación no es ausencia sino

presencia latente y potencial. Peter Berger sugiere que la religión tendría como función evitar el caos y el dominio de la contingencia, aunque no sólo se trata de controlar las contingencias más inquietantes, sino hacerlas soportables cuando no pueden evitarse.

REFERENCIAS

Alcohólicos Anónimo (AA)

- 2003 El programa de AA —espiritual pero nunca “religioso”. *Boletín para profesionales*, otoño: 1-2.
- 2013 *Alcohólicos Anónimos*. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos. México.
- 2014 *La historia de Bill Wilson y cómo llegó al mundo el mensaje de Alcohólicos Anónimos*. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos. México.

Anonymous Book Reviews

- 1940 Alcoholics Anonymous. *Journal of Nervous and Mental Disorders* (92): 399-400.

Antunes, Edemilson

- 2009 Saberes y razones. Lógica cultural y lógica terapéutica en Alcohólicos Anónimos. Una etnografía en la periferia de la ciudad de São Paulo, Brasil. *Desacatos* (29): 69-88.

Bateson, Gregory

- 1998 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la auto-comprensión del hombre*. LOHLÉ - LUMEN. Argentina.

Barret, Cyril

- 1994 *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Alianza Universidad. Madrid.

Berger, Peter

- 1994 *Una Gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Herder. Barcelona.
- 1999 *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós. Barcelona.
- 2006 *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Herder. Barcelona.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

- 1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós. Barcelona.
- 1999 *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.

Brandes, Stanley

- 2004 Buenas noches compañeros. Historias de vida en alcohólicos anónimos. *Revista de Antropología Social* (13): 113-136.

Brandom, R.

1994 *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo.* Herder. Barcelona.

Davison, Donald

1992 *Mente, mundo y acción.* Paidós & UAB. Barcelona.

De la Pineda, Avelino

1998 *El problema de la religión.* SINTESIS. Madrid.

Delgado, Manuela

2001 *La razón hechizada. Teorías Antropológicas de la religión.* Ariel. Barcelona.

Denett, Daniel

2006 *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomeno.* Viking Penguin. New York.

Díaz, Rodrigo

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual.* Anthropos-UAM. Barcelona.

Durkheim, Emilio

2000 *Las formas elementales de la vida religiosa.* Colofón. México.

Galanter, Marc

2007 Spirituality and recovery in 12-step programs: An empirical model. *Journal of Substance Abuse Treatment*, 33 (3): 265-272.

Geertz, Clifford

1997 *La interpretación de las culturas.* Gedisa. Barcelona.

Gellman, Irving

1964 *The Sober Alcoholic: An Organizational Analysis of Alcoholics Anonymous.* College and University Press. New Haven, CT.

González, Teresa

2004 Las creencias religiosas y su relación con el proceso salud-enfermedad. *Revista electrónica de psicología*, 7 (2), marzo: 19-29.

Greil, Arthur y David Rudy

1983 Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversion Theory. *Qualitative Sociology*, 6 (1): 5-28.

Gutiérrez, Ángel

2008 *Purificando almas: Alcohólicos anónimos en Bacalar, Carlos A Madrazo y Ramonal.* Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. México.

2014 La religiosidad de Alcohólicos Anónimos. *Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 36 (2), abril-septiembre: 73-96, 113, 118.

Hervieu-Léger, Daniele

2005 *La religión, hilo de memoria.* Herder. Barcelona.

Ibarra, José, Publio Salinas y José Palacios

2005 Consideraciones previas para un análisis antropológico de las comunidades de alcohólicos anónimos en el norte de México. *Revista de Antropología Experimental*, 5 (17): 1-9.

Kaskutas, Ann

2009 Alcoholics Anonymous Effectiveness: Faith Meets Science. *Journal of Addict Diseases*, 28 (2): 147-157.

Kass, Noah

2015 *The Philosophies and Practices of Alcoholics Anonymous From a Psychodynamic Perspective*, doctorate in Social Work-University of Pennsylvania. Philadelphia.

Kurtz, Ernest

1979 *Not-God: A history of Alcoholics Anonymous*. Hazelden Educational Services. Center City, MN.

Lévi-Strauss, Claude

1995 *Antropología estructural*. Barcelona. España.

Mardones, José

1988 *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae. Santander.

Mejía, Santiago

2006 Wittgenstein y la creencia religiosa. *Ideas y Valores*, 55 (132), septiembre-diciembre: 3-29.

Mié, Fabián

2013 Sustancia e individuación en el Organon de Aristóteles. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 39 (2): 151-185.

Nozick, Robert

1981 *Philosophical Explanations*. Oxford University Press. Oxford.

Palacios, José

2008 Redefinir lo religioso. Un ensayo de reflexión a partir del estudio de la espiritualidad en Alcohólicos Anónimos, en *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Mónica Cornejo, Manuela Cantón Delgado y Ruy Blanes (coords.). San Sebastián, Ankulegi: 189-206.

2009 Espiritualidad, inversión del estigma y transformación del sujeto. A propósito del programa terapéutico de Alcohólicos Anónimos. *Gazeta de Antropología*, 25 (1): 1-17.

Pereda, Carlos

1994 *Razón e incertidumbre*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Polanco, Graciela y María del Rocío Orellana

- 2010 Creencias religiosas en el fenómeno migratorio mexicano, en *La migración en México y su impacto en la vida social de las personas*, Heraclio del Río Jesús (coord.). Universidad Anáhuac / AMIESIC. México: 335-343.
- Pujadas, Joan**
2000 El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social* (9): 127-158.
- Ramírez, Juan y Renée de la Torre**
2009 El respeto a las creencias religiosas y la libertad de expresión artística. El caso de "La Patrona". *Espiral, Estudios sobre el Estado y sociedad*, 15 (44), enero-abril: 199-251.
- Reynaga, Reyna et al.**
2007 La espiritualidad y su relación con la recuperación del alcoholismo en integrantes de alcohólicos anónimos (AA). *Salud Mental*, 30 (4), julio-agosto: 62-68.
- Rorty, Richard**
2010 *Escritos filosóficos 4*. Paidós. Barcelona.
- Rudy, David y Arthur Greil**
1988 Is Alcoholics Anonymous a religious organization?: Meditations on marginality. *Sociological analysis*, 50 (1): 41-51.
- Russell, Bertrand**
1979 *Por qué no soy cristiano*. EDHASA. Barcelona.
- Sandoz, Jeff**
2014 Finding God through the Spirituality of the 12 Steps of Alcoholics Anonymous. *Religions* (5): 948-960.
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann**
2003 *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Tonigan, Scott, William Miller y Carol Schermer**
2002 Atheists, agnostics and Alcoholics Anonymous. *Journal of Studies on Alcohol*, 63 (5): 534-541.
- Tylor, Edward**
1977 *Cultura primitiva*. Tomo I. Ayuso. Madrid.
- Vaillant, George**
2005 Alcoholics Anonymous: cult or cure? *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* (39): 431-436.
- Villoro, Luis**
1992 *Crear, saber, conocer*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- Weber, Max**
1996 *Economía y sociedad*. FCE. México.

Whitley, Oliver

1977 Life with Alcoholics Anonymous: The Methodist Class Meeting as a Paradigm. The Methodist Class Meeting as a Paradigm. *Journal of Studies on Alcohol* (38): 831-848.

Wittgenstein, Ludwig

2002 *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Paidós. Barcelona.

ENSAYO

Regímenes Internacionales, una herramienta teórica para comprender la implementación de los derechos culturales en México, ante la creación de la Ley General de Cultura.

*Miguel Ángel Mesinas Nicolás**
Museo de las Culturas de Oaxaca
Instituto Nacional de Antropología e Historia

INTRODUCCIÓN

Las concepciones vanguardistas actuales, relativas a la legislación cultural, versan en los denominados derechos culturales —categorías jurídicas desarrolladas gracias a los derechos humanos en el devenir de la segunda mitad del siglo xx y comienzos del xxi— que son fuente importante de información y pueden ser de gran utilidad para el cumplimiento de las metas que México se ha fijado en el tema de la legislación cultural. Estas tendencias normativas culturales están creciendo cada vez más en reconocimiento y en respeto, como componentes de la dignidad humana, situación que mejoró no hace mucho tiempo y que abren una vía hacia el reajuste jurídico cultural de muchos países.

El interés por la legislación cultural en México, parece que ha retomado un nuevo impulso a raíz de lo antes mencionado. Dos acciones de política nacional llaman la atención, para enunciar, que se pretende consolidar un nuevo orden jurídico cultural.

La primera acción trabaja desde septiembre del 2015 en el decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal, así como de otras leyes para

* migue_mesinas@hotmail.com

crear la Secretaría de Cultura; la segunda versa en la creación del Consejo Técnico para la Ley General de Cultura en abril del 2016, que pretende crear la Ley General de Cultura. En otras ocasiones se habían dispuesto diversas iniciativas de ley para regular la cultura en el país, que no se consolidaron por diversos factores políticos, sin embargo, recientemente, dentro de toda esta inclinación a generar una legislación cultural nacional, encontramos que las diversas propuestas llevan en sí una fuerte predilección hacia los esquemas relativos a los derechos culturales, inclinación que se ve plasmada de manera implícita y explícita en la exposición de motivos que impulsaron la creación de dichas iniciativas, dejando un antecedente a considerar.

De tal manera que el siguiente trabajo pretende analizar, por medio de la teoría de los regímenes internacionales —teoría desarrollada por la disciplina de las Relaciones Internacionales— cómo los derechos culturales, emitidos por los diversos procesos de implementación de los derechos humanos, están influyendo en la legislación nacional del Estado mexicano en materia de cultura.

Consideramos, en primer lugar, examinar el grado de protección e implementación que poseen los instrumentos normativos y los procedimientos concernientes a los derechos culturales en el ámbito internacional. Basados en la tipología clásica de la efectividad de un régimen internacional, encontramos un progreso significativo en la etapa de promoción de dichos derechos que hasta hace algunos años no poseían. Posteriormente se identifican cuáles instrumentos y procedimientos internacionales de derechos humanos que han beneficiado el progreso de los derechos culturales, dentro de los que se destacan; la *Observación General N° 21* por parte del Comité de Derechos Económicos Sociales y Culturales y el procedimiento especial denominado Relatora Especial en la Esfera de los Derechos Culturales. De igual manera se otorgan algunas observaciones correspondientes a la protección derechos culturales, ante la posibilidad de la creación de una Ley General de Cultura en México.

Por último, por medio de un cuadro comparativo, que contrasta el contenido del artículo 4° del *Proyecto de Decreto que Expide la Ley General para el Acceso, Fomento y Disfrute de la cultura*, presentado en el año 2014 por los Senadores de la LXII Legislatura del Congreso de la Unión, con la *Declaración de Friburgo de los Derechos Culturales* del año 2007 —documento presentado por comunidades epistémicas reunidas en la Universidad de Friburgo Suiza y la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés)— se analiza bajo la misma propuesta teórica, el comportamiento y conducta singular que el Estado Mexicano ha tenido a raíz de la promoción y difusión de los derechos culturales en todo

el mundo. La justificación de comparar ambos esquemas normativos, y no otros, versa en la semejanza de los términos empleados en ambas, específicamente el artículo señalado con los derechos culturales, para dilucidar la influencia cultural internacional en su estado más ostensible.

Es importante reconocer que la legislación cultural de México está pasando por un momento sin precedentes, es un tema de interés nacional que debe considerar diversos tipos de saberes, aportaciones y debates que generen el buen entendimiento del tema. Este trabajo es una aportación para reconocer la influencia que deben tener los derechos culturales en México mediante un acercamiento teórico desde la disciplina de Relaciones Internacionales.

REGÍMENES INTERNACIONALES, UNA HERRAMIENTA TEÓRICA PARA LOS DERECHOS CULTURALES

A lo largo de la última mitad del siglo pasado, los derechos humanos han sido objeto de atención por la mayoría de los países de todo el mundo. El estudio de éstos y su protección se lo debemos en gran parte al derecho internacional, no obstante una forma alternativa de estudio denominada, teoría de los regímenes internacionales —marco teórico de las relaciones internacionales— han realizado análisis respecto, a las formas y tipos de organización internacional en el presente, es decir, al por qué los Estados crean regímenes como formas de institución, cuál es el comportamiento que mantienen y moldean debido a los influjos de esta forma de autoridad internacional, así como la efectividad, fortaleza y grado de implementación de los mismos y consecuencias que traen para la sociedad que representan estos Estados [Donnelly 1986]. Este tipo de análisis, basados en una institución internacional, como los son los regímenes, facilita el entendimiento de la realidad que atraviesa un mundo globalizado, bajo las fuerzas de la cooperación, las relaciones de vinculación transnacional y el lugar que los derechos humanos adquieren como forma de organización y cooperación entre los Estados.

Los regímenes internacionales son una herramienta teórica de gran envergadura, porque permite dilucidar la efectividad y el grado de fortaleza que pueden adquirir las normas internacionales en los aparatos normativos de los Estados. Aunado a esto ofrece un marco teórico capaz de comprender el comportamiento interior de un Estado bajo cierta presión de un área o tema internacional regulada por ciertas normas.

La definición más aceptada de régimen internacional está dada por Stephen D. Krasner quien lo considera como un “conjunto de principios, normas, reglas y procedimientos alrededor de las cuales convergen en un

área de las relaciones internacionales” [Krasner 1983: 3-4]. Existen diversos tipos de regímenes internacionales; régimen de seguridad, representado con el régimen de la no proliferación de armas nucleares; regímenes económicos; regímenes ambientales, tal como el régimen por la protección de la capa de ozono, por último, regímenes internacionales de derechos humanos, como el régimen africano de derechos humanos [Hasenclever *et al.* 2000].

Los derechos culturales, en su protección internacional, surgen dentro de los regímenes internacionales de derechos humanos. Por ende, al estudiar la condición que guarda dichos regímenes, tendremos, como consecuencia directa, la situación actual que guardan los derechos culturales en dicha protección e implementación.

Se propone utilizar los regímenes internacionales de derechos humanos como aproximación teórica a los derechos culturales y su aplicación en México, basándonos en las siguientes proposiciones:

- Los derechos culturales aparecen de manera explícita e implícita en diversos instrumentos normativos de los regímenes internacionales de derechos humanos.

- Los mecanismos de protección de los derechos culturales son emanados de los regímenes internacionales de los derechos humanos y dichos mecanismos pueden ser evaluados en función de la fortaleza que poseen los regímenes internacionales de derechos humanos.

- Los regímenes internacionales de derechos humanos, poseen criterios y principios de peso significativo para guiar y clarificar las normas que pretenden regular los países respecto a los derechos culturales.

Con dicha propuesta teórica y bajo estas proposiciones podemos: 1) identificar cuáles son los instrumentos normativos así como la fuerza coercitiva de los procedimientos de protección de derechos culturales emanados de los regímenes internacionales de derechos humanos que se aplican en México y 2) reconocer cuál es el comportamiento de México ante los procedimientos, criterios y principios normativos internacionales en materia de derechos culturales.

INSTRUMENTOS NORMATIVOS Y FORTALEZA COERCITIVA DE LOS PROCEDIMIENTOS DE PROTECCIÓN DE DERECHOS CULTURALES EMANADOS DE LOS REGÍMENES INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS Y SU IMPLEMENTACIÓN EN MÉXICO

Los derechos culturales no han sido de principal interés para los teóricos de los derechos humanos, en parte por su poca atención respecto a otros derechos, como políticos, sociales y económicos, además de la baja prioridad que los Estados han hecho de ellos. Hace algunos años se consideraba una categoría

descuidada de los derechos humanos [Symonides1998a y 1998b] pero veamos algunos instrumentos jurídicos y procedimientos internacionales que han permitido el avance de los mismos hasta el presente.

Los documentos que comenzaron con dicha promoción de los derechos culturales como derechos humanos son la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (DUDH) [ONU 1948] y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC) [ONU 1966]. Basta observar algunos artículos de dichos instrumentos internacionales para fundamentar la formación de los derechos culturales y reconocer la relevancia en el proceso de consolidación de dicha parte de la dignidad humana, así como de su protección que debe seguir el Estado para alcanzar tales fines.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDH) y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC) fueron los primeros acuerdos internacionales que mostraron el interés por la cultura; están concebidos como parte del desarrollo de los individuos, por ende, reconocido como parte integral de los derechos humanos. Bajo la rúbrica de “vida cultural” se pretende incentivar las nuevas formas de desarrollo cultural como un proceso vital, continuo y trascendental. A continuación se citan los artículos referentes a dicho rubro que son pioneros para referirnos a las libertades culturales de manufactura internacional:

Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de ellos resulta” [ONU 1948: art. 27].

[...] Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho a toda persona a:

- a) Participar en la vida cultural
- b) Gozar de los beneficios del progreso científico de sus aplicaciones
- c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autor [ONU 1966: art. 15].

Ambos artículos son fundamentales en el proceso de consolidación de los derechos culturales, vale la pena hacer un breve análisis de dichos artículos y su aplicación en México.

El derecho al acceso a la vida cultural es de vital importancia, pero la protección de dicho derecho se encuentra para México, en un estado sólo de fuerte promoción, esto se debe a que la ratificación de la DUDH y el PIDESC, como de todos los órganos de protección del régimen universal de derechos humanos, no son más que órganos de intercambio de información y promoción, impulsan la defensa internacional por medio de informes,

recomendaciones y observaciones, quedando como un régimen con fuerte sistema de promoción, pero no de penalización [Donelly 2015].

Para observar dicho estado, sugiero y veamos la labor del Comité de Derechos, Económicos, Sociales y Culturales (CDESC) establecido y resuelto en el año 1985, así como de sus funciones que tiene respecto a los derechos culturales.

Una vez firmado el PIDESC, se conforma un mecanismo de supervisión denominado Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CDESC) cuyo sustento y alcance jurídico sería establecido posteriormente en el Protocolo Facultativo del *Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales* (PF-PIDESC), aprobado por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en el año 2008 y que entró en vigor el 5 de mayo del 2013. Es importante recalcar que México no ha firmado ni ratificado el PF-PIDESC, decisión que demerita el fortalecimiento de los derechos comprendidos en dicho pacto, al mismo tiempo demuestra la falta de cooperación y compromiso por parte del Estado mexicano en consolidar su normatividad en materia de dichos derechos.

México, al no ratificar el PF-PIDESC, limita sus acciones en materia de derechos culturales, así como su subsecuente desarrollo promocional tanto en el ámbito nacional como internacional —para que un régimen de derechos humanos avance en el fortalecimiento de sus decisiones internacionales, debe consolidar, además de otras disposiciones, la mayor parte de Estados en su ratificación, mientras tanto no se consolidara como un régimen con fuerte implementación—. Las actividades y funciones que dota el Protocolo Facultativo al CDESC son de vital importancia, pues este último funge como un órgano de promoción y de comunicación que se caracteriza por las siguientes funciones:

Examina los informes de los Estados partes y emite observaciones finales de estos, en donde se expresa sus preocupaciones y recomendaciones; 2) emite observaciones generales, ideadas para ayudar a los Estados parte a dar cumplimiento a los derechos económicos, sociales o culturales; 3) examinar las denuncias entre los Estados por transgresión al Pacto, conforme al protocolo facultativo, y puede examinar comunicaciones presentadas por personas o grupos de personas que se encuentren dentro de la jurisdicción de un Estado parte del Protocolo Facultativo al PIDESC [Castañeda 2012: 81].

Aunque el CDESC no tiene un carácter de sanción, cumple una fuerte tarea en el desarrollo de la promoción e intercambio de información de los derechos culturales por medio de las Observaciones Generales que realiza.

México, por consiguiente, debe reafirmar sus compromiso de dichos derechos aunado con la creación de la Ley General de Cultura, la cuestión en sí no es simple, el CDESC en la *Observación General N° 21* respecto al derecho de toda persona a participar en la vida cultural (art. 15 1 a) del PIDESC ha realizado un análisis de relevancia respecto a la relación existente entre la cultura y su resguardo normativo, este documento internacional, plasma de manera precisa las obligaciones que debe cumplir un Estado, tanto jurídicas, básicas e internacionales, así como las implementaciones en el ámbito nacional.

Dicha Observación por parte el CDESC es fundamental para la consolidación de una Ley General de Cultura, aspecto imprescindible por un país que pretende, como México, reconocer la cultura como parte del cuerpo legislativo nacional, basándose en los derechos humanos, ya que como se aprecia en la Observación N° 21, ésta muestra una plena realización de la participación de la vida cultural, bajo los siguientes elementos: a) disponibilidad, b) aceptabilidad, d) adaptabilidad, e) idoneidad, criterios fundamentales en la elaboración de políticas nacionales [CDESC 2009].

El Consejo Técnico para la Ley General de Cultura —especialmente la aportación de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH)— por consiguiente debe reconocer qué respecto a este ámbito, México evidencia una incoherencia internacional, las leyes nacionales respecto a la cultura deben ir a la par con el desarrollo de la normatividad de los derechos humanos, para obtener respuesta efectiva en la protección de los derechos culturales; Mireya Castañeda retoma la cita del Comité de Derechos Humanos (CDH), en su Observación N° 3 donde “reconoció, en particular, que la implementación no sólo depende de las disposiciones constitucionales o legislativas, las cuales en sí mismas no son a menudo, *per se* suficientes” [Castañeda 2012: 187].

De esta manera México, al no adoptar al CDESC como organismo de integración, implementación y supervisión en las estrategias y políticas nacionales en materia cultural, evidencia un sesgo en su legislación cultural. No existe una consecuencia de una acción u omisión por parte de México más allá de lo estipulado del PIDESC, vulnerando con esto los derechos culturales del país.

Los derechos culturales han pasado por un lento desarrollo en el ámbito internacional, Janusz Symonides [1998a y 1998b] consideraba que los derechos culturales eran una categoría descuidada de derechos humanos, inclusive eran considerados como “parientes pobres” o el “hijo pródigo” de éstos, dicha condición, llevó a redoblar esfuerzos para robustecer su circunstancia dogmática; como se vio, estos esfuerzos se consolidaron por medio de la *Observación General N° 21*, de la CDESC casi una década después de los enunciado por Symonides. Otro avance significativo se dio por la resolución 10/23 del CDH en el 2009. Documento que por su relevancia a continuación se analiza.

El interés que se le debía a los derechos culturales —especialmente por parte del Consejo de los Derechos Humanos— se vio sufragado con la resolución 10/23 del 2009, el avance de esta resolución versa en dos sentidos, el primero de ellos reafirma que “los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí” [CDH 2009: 2]. Reafirmación por la cual se consolidan como parte integral y de afianzamiento de los derechos humanos y por consiguiente se les confiere las características elementales de éstos.

El segundo aspecto, a destacar, alude a la creación por parte del CDH, en el año 2009, de un nuevo procedimiento especial titulado, Experto Independiente en la Esfera de los Derechos Culturales, establecido por un periodo de tres años, para llevar a cabo diversas encomiendas entre las que sobresale, “identificar las mejores prácticas en la promoción y en la protección de los derechos culturales en el ámbito local, nacional, regional e internacional” [CDH 2009: 3] aunado a esto, se le hace un llamado a que todos los gobiernos cooperen con el experto independiente para que desempeñe mejor sus funciones; posteriormente con la resolución 19/6 del año 2012, se decidió prolongar sus funciones otros tres años, además de consolidar al titular de dicho mandato el estatus de, Relatora Especial en la esfera de los Derechos Culturales, cargo que se extendería tres años más por la resolución 28/9 en el año 2015, la Sra. Karima Bennouna desempeñará tan importante función hasta el 2018.

Los informes de la Relatora Especial en la esfera de los Derechos Culturales [CDH: 2009] son de vital importancia para la consolidación de la Ley General de Cultura en México, puesto que el Consejo de Derechos Humanos de la ONU solicita de manera directa la oportuna colaboración de los gobiernos con dicho procedimiento especial, México por ningún motivo debe dejar de prescindir y de considerar los informes que provee este procedimiento especial de promoción, ya que dentro de éstos se considera marcos conceptuales y jurídicos, que bien pueden sentar criterios nacionales.

Como se aprecia hasta ahora, los regímenes internacionales de derechos humanos, proveen procedimientos viables, para que la implementación de los derechos culturales de un país se pueda dar de manera efectiva y congruente. Los órganos especializados de la ONU cumplen también una función especial en esta importante promoción.

La labor de la UNESCO tiene también especial alcance en el ámbito de los derechos culturales. Como órgano especializado en materia de ciencia, educación y cultura por parte de la ONU, ha desarrollado un destacado número de instrumentos internacionales que promueven el desarrollo dogmático de los derechos culturales. Sugiero y veamos la Declaración de la Diversidad

Cultural [UNESCO 2001] la cual enumera derechos que pueden ser desarrollados como culturales:

Los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes. El desarrollo de una diversidad creativa exige la plena realización de los derechos culturales, tal como los definen el Artículo 27 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Artículos 13 y 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Toda persona debe tener la posibilidad de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural; toda persona debe tener la posibilidad de participar en la vida cultural que elija y conformarse a las prácticas de su propia cultura, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales [UNESCO 2001: art. 5].

Los derechos culturales tiene una amplia gama de temas interrelacionados, la Declaración de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, enmarca también algunos criterios que ya habían sido considerados por instrumentos pasados, donde expone la existencia de garantías culturales, la declaración es un paso más para lograr una identificación de estos derechos, encaminada a prestar especial atención a las minorías étnicas, establece como fundamento que la diversidad cultural, es un imperativo ético, inherente en el desarrollo de la dignidad humana, dicho resultado se verá plasmado en otros documentos como, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas.

La Declaración de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, es parte importante en la consolidación de los derechos culturales, como fuente de información y de promoción.

Destaca también la *Declaración de Friburgo de los Derechos Culturales*. La UNESCO, junto con diversos grupos o comunidades epistémicas en materia cultural, ha desarrollado una catalogación de los derechos culturales, no muy desestimada internacionalmente, al parecer es el esfuerzo más congruente de encontrar y clasificar en todos los documentos dispersos de los regímenes internacionales de derechos humanos información relativa a los derechos culturales, así podemos encontrar por sus orden referido por artículo: a) identidad y patrimonio culturales; b) referencias a comunidades culturales; c) acceso y participación en la vida cultural; d) educación y formación; e) información y comunicación y f) cooperación cultural [ONU 2007: 2].

Este fuerza por la sociedad muestra la importancia de un régimen

internacional de derechos humanos, a lo largo de todos los años y gracias a los procedimientos de éstos, se tiene abundante información que permite dilucidar elementos importantes para la reafirmación del reconocimiento de libertades que consideran alguna actividad cultural, los países deben consolidar en sus aparatos normativos relativos a la cultura, tan importante información, no en vano la misma *Declaración de Friburgo* insta en el artículo 11 la responsabilidad de los actores públicos.

Los Estados y los diversos actores públicos deben, en el marco de sus competencias y responsabilidades específicas:

- *Integrar en sus legislaciones y prácticas nacionales los derechos reconocidos en la presente Declaración.*
- Respetar, proteger y satisfacer los derechos y libertades enunciadas en la Presente Declaración, en condiciones de igualdad, y consagrar al máximo de recursos disponibles para asegurar su pleno ejercicio.
- Asegurar a toda persona que, individual o colectivamente, alegue la violación de derechos culturales, el acceso a recursos efectivos en particular, jurisdiccionales.
- Reforzar los medios de cooperación internacional necesarios para esta puesta en práctica y, en particular, intensificar su interacción en el seno de las organizaciones internacionales competentes [ONU 2007: 9].

En síntesis, existe, en el presente suficiente material fortalecido por los procedimientos de los regímenes internacionales de derechos humanos, para señalar una consolidación y avance en la condición tanto de su aplicación como en su desarrollo dogmático de los derechos culturales, a pesar que hace algunos años eran considerados una categoría descuidada, el interés internacional respecto a estos comienza a través de nuevos procedimientos e intercambio de información que lleva a dialogar de estos como el retorno del “hijo pródigo” a la familia de los derechos humanos. Dicha tendencia, al parecer va incrementándose cada vez más, como se observó con la creación del procedimiento especial y el periodo extendido hasta el 2018 de la Relatora Especial en la esfera de los Derechos Culturales, se abre, por tanto un nuevo periodo de examinación y difusión que arroja más entendimiento a las libertades culturales contenidas en muchos instrumentos de derechos humanos.

México, en suma, debe considerar dentro de la Ley General de Cultura, un estricto apego la *Observación General N° 21*, por parte del CDESC, conjuntamente con la inmediata firma y ratificación del Protocolo Facultativo del *Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales*, con la idea de continuar con el progreso de promoción de los derechos culturales mediante la entrega de informes ante el CDESC, vinculándose con esto a los regímenes

internacionales de derechos humanos; debe además considerar el procedimiento especial otorgado por el Consejo de Derechos Humanos, denominado, Relatora Especial en la esfera de los Derechos Culturales, para consultar los reportes otorgados anualmente, así como la búsqueda de coordinación respecto a la información para una consistente normatividad cultural con apego a los elementos de los derechos humanos.

De acuerdo con esto, no se debe dejar de observar las declaraciones de la UNESCO en materia de derechos culturales, en especial la colaboración de la Universidad de Friburgo, Suiza, con dicho organismo especializado al crear una notable catalogación, abriendo un abanico de prerrogativas no antes vistas.

El régimen interamericano de derechos humanos, por otro lado, establece algunas referencias para reconocer a los derechos culturales.

La *Carta de la Organización de los Estados Americanos* [OEA 1949] posee de manera abundante artículos referidos a los derechos culturales [Curtis 2008] destaca el artículo 50 que establece que “los Estados miembros asegurarán [...] el goce de los bienes de la cultura a la totalidad de la población, y promoverán el empleo de todos los medios de difusión para el cumplimiento de estos propósitos” [OEA 1949].

Aunado a esto la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* [OEA 1948] en sus artículos 13 y el 14 del protocolo de San Salvador proponen de manera similar a la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, reconocer el derecho a la cultura como sigue:

Toda persona tiene derecho de participar en la vida cultural de la comunidad, gozar de las artes y disfrutar en la vida cultural de la comunidad, gozar de las artes y disfrutar de los beneficios que resulten de los progresos intelectuales y especialmente de los descubrimientos científicos [OEA 1948].

El avance que se tiene de los derechos culturales en el régimen interamericano, se debe hasta ahora en que en los instrumentos más importantes plasman referencias a éstos de manera explícita, aunado a esto, su promoción encontró mayor envergadura en la creación posterior por parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 2008 (CIDH) de los *Lineamientos para la Elaboración de Indicadores de progreso en materia de derechos económicos sociales y culturales*, mecanismo que coadyuva en la presentación de los informes por parte de los Estados respecto al avance de dichos derechos.

La decisión histórica de comenzar el proceso de creación de la Relatora Especial sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales por parte de la CIDH en 2014, también forma parte importante del progreso relativo a los

derechos culturales.

Las consecuencias que tienen los regímenes internacionales de derechos humanos en los derechos culturales son claras, a pesar de la poca coerción que poseen en los Estados, la promoción de estos derechos es vasto, los derechos culturales de esta manera se encuentra en una etapa de *fuerte promoción* en el ámbito internacional, como en el caso de los derechos humanos; los Estados deben redoblar esfuerzos para avanzar en la implementación de los mismos y progresar hacia una etapa más de alta de protección, la sociedad misma cumple una función relevante al exigir a los gobiernos una participación activa en los regímenes internacionales de derechos humanos, ya que, a diferencia de otros regímenes, éstos se basan en las ganancias morales y de justicia social, teniendo con esto un objetivo que de buena voluntad no será incluido en el interés nacional a no ser por la presión social.

EL COMPORTAMIENTO DEL ESTADO MEXICANO ANTE LA PROMOCIÓN DE LOS DERECHOS CULTURALES POR PARTE DE LOS REGÍMENES INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS

Bajo la perspectiva constructivista, las decisiones que un país toma en lo relativo a cierto régimen internacional, están relacionadas con diversos *factores sociales* que definen dichas preferencias, esto genera una conducta o *behavior*, que abre la noción del conocido *role* o papel que juega un actor en el escenario internacional para diferenciarse unos con otros. Los constructivistas ven una fuerte influencia de los regímenes internacionales, como formas de institución internacional en las decisiones de los Estados, que moldea y fija su identidad e interés nacional.

Los contextos culturales institucionales no se limitan a restringir a los actores al cambiar los incentivos que configuran el comportamiento. No regulan simplemente el comportamiento. También contribuyen a constituir a los actores mismos cuya conducta pretenden regular [Katzenstein 1996 *op. cit.* Reus-Smit 2009: 183].

Tal efecto veremos a continuación en el caso de México ante las pautas que los regímenes internacionales de derechos humanos generan.

Al parecer, México tiene un renovado interés por la cultura, la idea de establecer políticas culturales es visible en la reciente creación de la Secretaría de Cultura, aspecto de gran envergadura en el ámbito nacional, no obstante dicho interés está acompañado además con la creación de políticas culturales en términos de una legislación basada en materia de derechos culturales, que busca generar una Ley General de Cultura.

Los derechos culturales, como se aprecian a lo largo de este escrito, no son sino derechos en el ámbito de la esfera de la cultura desarrollados últimamente por los regímenes internacionales derechos humanos, las propuestas teóricas antes de la Declaración de Friburgo, reconocían en parte elementos difusos y no muy visibles, con entendimientos imprecisos y con limitaciones inexactas, por lo que eran tomados en poca consideración, si algo se le debe a la Declaración de Friburgo; inclusive es impulsar el término “derechos culturales” con más certeza de su clasificación, pues inspira a considerarla como una autoridad académica en la materia, que es retomada a veces inconscientemente para su uso reglamentario en los aparatos normativos nacionales y el uso coloquial.

Al parecer esto sucede en México. La posibilidad de establecer una política cultural nacional está influido por los señalamientos que los regímenes internacionales de derechos humanos producen por medio de sus procedimientos de promoción respecto a los derechos culturales, esta injerencia repercute de manera concisa, bajo este análisis, en la reforma del artículo 4 de la Constitución de México del 12 noviembre del 2008, donde se añade el siguiente apartado:

Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural. Toda persona tiene derecho a la cultura física y a la práctica del deporte. Corresponde al Estado su promoción, fomento y estímulo conforme a las leyes en la materia [CPEUM 2016: art. 4].

La adición realizada, no es de poca magnitud, modifica el aparato normativo respecto a la cultura de todo el país bajo los nuevos procedimientos de los derechos humanos. Las expectativas de la adición por el Senado, versaban en ese entonces, bajo la idea antes planteada de que la cultura:

[...] ha sido objeto de previsión en diversos instrumentos internacionales signados por el Estado Mexicano entre las que los que se encuentran la Declaración Universal de Derechos Humanos; la Declaración de principios de Cooperación Cultural Internacional; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y la Declaración sobre el progreso y desarrollo en lo social, todos ellos emitidos por la Organización de las Naciones Unidas”. [Senado de la República: 2007].

Los elementos inherentes de la cultura que fueron moldeados gracias a los regímenes internacionales de derechos humanos, son aquellos que retoma el Senado como un argumento de peso para impulsar la iniciativa, sin embargo existe una influencia mayor de los regímenes, que adquiere considerables dimensiones cuando examinamos el contenido normativo de la adición. Los siguientes comentarios son convenientes para observar el cambio trascendental del que hago mención:

La adición al artículo 4 de la Constitución General le da valor constitucional y, consecuentemente, expresión jurídica a los “derechos culturales”. Esta reforma delinea los contornos de la soberanía en materia de cultura y la convierte en el medio jurídico idóneo de la diversidad cultural asimismo, obliga al análisis de los “derechos culturales”. La disertación sobre la particular hubiera sido sorpréndete sino es que francamente incomprensible, hasta hace más o menos medio siglo. [Sánchez 2013: 51].

La influencia, a mi parecer, es tan fuerte que la adición ensambla la doctrina internacional en materia cultural de los derechos humanos, con la legislación nacional.

Hasta ahora el lector puede considerar la relevancia de las fechas, la *Declaración de Friburgo* data del 2007 y la adición del artículo 4 de la Constitución de México —que le da expresión jurídica a los “derechos culturales”, reconocimiento esencial de nuestro reconocido autor— apareció en el *Diario Oficial de la Federación* en el 2009. Sin embargo, la disertación a mi parecer no era comprensible y ni lo es hoy en día, de lo que ahí se plasmó, sino hasta que entramos en contacto con la realidad que circunda los procesos de los regímenes internacionales de derechos humanos, que condicionan de manera directa, en el caso de la cultura, el sistema normativo de México.

Ahora bien, este proceso en el que México se encuentra no es fácil de interpretar, la modificación de la Carta Magna, llevan un apego —en parte— a lo que los derechos humanos ofrecen en materia cultural, pero dicho apego es una consecuencia del comportamiento de México ante la realidad internacional de los derechos humanos, a saber, una nación que concede a la cultura un aspecto primordial de reconocimiento, como México, no podía dejar de sentir la presión de los regímenes internacionales de derechos humanos, teniendo como reacción la reforma constitucional antes mencionada. Cabe señalar, que aun así, dicha conducta es extraña y peculiar, puesto que no se sabe si de manera consciente visualizaron en la adición, la *diferencia* que existe entre el uso del término; *derecho al acceso a la cultura* —donde la

cultura existe fuera de la subjetividad del individuo— respecto con lo expresado en los documentos internacionales que, sin mayor escrutinio, hacen referencia al *derecho y participación en la vida cultural*, vista como un proceso social continuo.

Es necesario advertir que esta misma conducta inusual ante los regímenes internacionales de derechos humanos, por parte de México, puede verse en más intentos de legislación cultural, emitidos por los Diputados y Senadores, que tienen el interés de modificar la estructura legal del país en materia cultural.

Consideremos en primer lugar los antecedentes que dan pie a la iniciativa de la Ley General de Cultura, promulgados por la Comisión de Cultura y Cinematografía:

Con fecha 15 de diciembre de 2015 la Junta de Coordinación Política de la Cámara de Diputados LXIII Legislatura, emitió el acuerdo por el que se estipulan las tareas para la elaboración de la legislación en materia de derechos culturales, de conformidad con lo dispuesto por el artículo 4º, párrafo décimo segundo y 73 fracción XXIX-Ñ, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [CDHCU 2015].

Estamos ante un proceso trascendental en el ámbito cultural del país, la Ley General de Cultura puede bajo los aspectos recientes de los derechos culturales impulsar un modelo nacional capaz de incluir la catalogación y validación de libertades culturales que no han sido recocidas durante años, no obstante en la Exposición de Motivos no se aprecia ningún argumento que haga referencia a la importancia de que tienen hoy en día los procedimientos de promoción de los derechos humanos, que puede servir para considerar dicha propuesta de creación.

Al observar las tareas para la elaboración de la legislación en materia de derechos culturales, vemos el interés general de vincular la legislación con aquellos derechos relativos a la esfera de la cultura, sin embargo ¿qué derechos culturales puede tomar cualquier proyecto de ley que se promueva? Consideremos a los regímenes internacionales de derechos humanos para sentar las pautas de elaboración y de interpretación por sus avanzados principios culturales y la forma en que se ha pretendido incorporar éstos.

Un antecedente importante que beneficia a nuestro análisis, es el denominado *Proyecto de Decreto que expide la Ley General para el Acceso, Fomento y Disfrute de la Cultura* que exponen los Senadores de la LXII Legislatura [Senado de la República 2014]. Este proyecto es la muestra más nítida y concisa —de ahí que sea parte de esta argumentación— de la influencia que llegan a tener

los procedimientos de derechos culturales en un país.

El siguiente cuadro comparativo muestra la similitud que existe entre la catalogación de derechos culturales que propuso la *Declaración de Friburgo* en el 2007 y el artículo 3 del proyecto de dicho decreto por parte del Senado de la República, como un ejemplo de la asimilación de estas tendencias jurídicas de reciente difusión.

DERECHOS CULTURALES

<i>Proyecto de Decreto que expide la Ley General para el Acceso, Fomento y Disfrute la Cultura, art. 3 [Senado de la República 2014]</i>	<i>Declaración de Friburgo de Derechos Culturales [ONU 2007]</i>	Observaciones particulares
I. El acceso a la cultura y el disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia.	<p>Como tal, este derecho no aparece en la Declaración de Friburgo, no obstante, se puede encontrar en el artículo 5, como el acceso y participación de la vida cultural.</p> <p>Toda persona, individual y colectivamente, tiene el derecho de acceder y participar libremente, sin consideración de fronteras, en la vida cultural través de las actividades que libremente elija.</p>	<p>El <i>acceso a la cultura</i>, como derecho y libertad, no aparece como tal en los instrumentos de los regímenes internacionales de derechos humanos, se comparte la opinión de la Relatora Especial en la Esfera de los Derechos Culturales, al enunciar que la mejor aproximación a la cultura es referirse al derecho de toda <i>persona a participar en la vida cultural</i>,¹ entendiéndose así a la cultura, como un producto, como proceso y como una forma de vida e implica que la cultura incluye referencias más allá de la <i>etnicidad, el idioma</i></p>

¹ El acceso a la vida cultural comprende en particular “el derecho de toda persona (sola, en asociación con otras o como una comunidad) a conocer y comprender su propia cultura y la de otros, a través de la educación y la información, y a recibir educación y capacitación de calidad con pleno respeto a su identidad cultural. Toda persona tiene también derecho a conocer formas de expresión y difusión por cualquier medio tecnológico de información y comunicación; a seguir un estilo de vida asociado al uso de bienes culturales y de recursos como la tierra, el agua, la biodiversidad, el lenguaje o instituciones específicas, y a beneficiarse del patrimonio cultural y de las creaciones de otros individuos y comunidades” (CDESC 2009: párr.15 inciso b) [véase Stavenhagen 1995: 25].

		<p>y la religión. No obstante, se debe reconocer que la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, utiliza en su artículo 4, párrafo 12, la noción clásica del <i>derecho al acceso a la cultura</i>. La <i>Declaración de Friburgo</i> lo denomina acceso y participación de la vida cultural en el artículo 5, como un derecho que comprende para su ejercicio más libertades.</p>
<p>II. La libertad de expresión cultural.</p>	<p>Artículo 3 (Identidad y patrimonio culturales) Toda persona, individual o colectivamente tiene derecho:</p> <p>a) A elegir y a que se respete su identidad cultural, en la diversidad de sus modos de expresión. Este derecho se ejerce, en especial conexión con la libertad de pensamiento, conciencia, religión, opinión y de expresión.</p> <p>b) A conocer y a que se respete su propia cultura, como también</p>	<p>La <i>libertad de expresión cultural</i>, es todo aquello que vemos de manera implícita en los regímenes internacionales de derechos humanos y que la <i>Declaración de Friburgo</i> retoma para su mejor observación como identidad cultural. La <i>Observación General N° 21</i>, relativo al artículo 15 de la DUDH observó que el acceso a la vida cultural versa en las siguientes libertades, en la que no aparece, expresión cultural.</p>

	<p>las culturas que, en su diversidad, constituyen el patrimonio común de la humanidad. Esto implica particularmente el derecho a conocer los derechos humanos y las libertades fundamentales, valores esenciales de ese patrimonio.</p>	<p>a) Elegir libremente su propia identidad cultural, pertenecer o no a una comunidad y que su elección sea respetada. b) La libertad de opinión, la libertad de expresión en el idioma o los idiomas que elija. c) La libertad de creación, individualmente, en asociación con otros o dentro de una comunidad o un grupo. e) Participar libremente de manera activa e informada y sin discriminación, en los procesos importantes de adopción de decisiones que puedan repercutir en su forma de vida. [CDESC 2009].</p>
<p>III. El acceso al conocimiento y a la difusión del legado material e inmaterial de las culturas que se han desarrollado y desarrollan en el territorio nacional, así como de otras comunidades, pueblos y naciones.</p>	<p>Artículo 3 (identidad y patrimonio culturales) Toda persona, individual o colectivamente, tienen derecho:</p> <p>c) A acceder, en particular a través del ejercicio de los derechos a la educación y a la información, a los patrimonios culturales que constituyen expresiones de las diferentes culturas, así como recursos para las</p>	<p>El apego es muy similar con la declaración, sólo se cambian las palabras <i>conocimiento</i>, por <i>educación</i>, <i>difusión</i> por <i>información</i>, <i>legado material e inmaterial</i> por <i>patrimonios culturales</i>, la <i>Declaración de Friburgo</i> reconoce el ejercicio de los derechos de educación y a la información, en el acceso a los patrimonios culturales.</p>

	generaciones presentes y futuras.	
IV. La comunicación de un idioma de su elección	<p>Artículo 5 (Acceso y participación en la vida cultural):</p> <p>a) Toda persona, individual y colectivamente, tiene el derecho de acceder y participar libremente, sin consideración de fronteras, en la vida cultural a través de las actividades que libremente elija.</p> <p>Este derecho comprende en particular:</p> <ul style="list-style-type: none"> - La libertad de expresarse, en público o en privado, en lo o los idiomas de su elección. 	<p>Como se aprecia la comunicación de un idioma de su elección, es parte de la participación de la vida cultural, la libertad de expresarse en un idioma, es considerada por la <i>Declaración de Friburgo</i> como una libertad del derecho a participar de la vida cultural, como se reconoció en la <i>Observación General N° 21</i>.</p> <p>La Declaración de Friburgo, aunado a esta libertad, reconoce otras dos libertades más y por último un derecho.</p>
V. El respeto a la preferencia y práctica de una identidad cultural en lo individual y de manera colectiva.	<ul style="list-style-type: none"> - La libertad de ejercer, de acuerdo con los derechos reconocidos en la presente Declaración las propias prácticas culturales y de seguir un modo de vida asociado a la valoración de sus recursos culturales, en particular libertad en lo que atañe a la utilización, la producción y la difusión de bienes y servicios. 	<p>Segunda libertad reconocida a través del derecho a participar en la vida cultural por la Declaración de Friburgo. Es necesario reconocer que la Declaración ya reconoció la libertad para elegir una identidad cultural, el Proyecto de creación sustituye <i>prácticas culturales</i> por <i>identidad cultural</i>.</p>

<p>VI. La protección de parte del Estado de las obras producto de creatividad individual o colectiva.</p>	<p>Artículo 5 (Acceso y participación en la vida cultural):</p> <p>- El derecho a la protección de los intereses morales y materiales relacionados con las obras que sean fruto de su actividad cultural.</p>	<p>El único derecho enunciado en el artículo 5 relativo al acceso y participación en la vida cultural. El proyecto se limita sólo a considerar las obras, como productos tangibles de la creatividad, la Declaración abarca intereses morales aquellos aspectos intangibles de la creatividad.</p>
<p>VII. El acceso a la educación que imparte el Estado.</p>	<p>Artículo 6 (Educación y Formación):</p> <p>En el marco general del derecho a la educación, toda persona, individual o colectivamente, tiene derecho, a lo largo de su existencia a una educación y a una formación que, respondiendo a las necesidades educativas fundamentales, contribuyan al libre y pleno desarrollo de su identidad cultural, siempre que se respeten los derechos de los demás y la diversidad cultural.</p>	<p>La <i>educación y formación</i> son elementos que se complementan en el proceso de desarrollo de la identidad cultural, el Proyecto de Decreto alude sólo a la educación, mientras que la Declaración maneja los términos en unidad.</p>
<p>VIII. El acceso a los beneficios del progreso científico y sus aplicaciones.</p>	<p>Artículo 5 (Acceso y participación en la vida cultural):</p> <p>- La libertad de desarrollar y compartir</p>	<p>Tercer libertad faltante, enunciada como parte de acceder a la vida cultural en el artículo 5 de la Declaración de Friburgo.</p>

	<p>conocimientos, expresiones culturales, emprender investigaciones y participar en las diferentes formas de creación y sus beneficios.</p>	
<p>IX. La disposición de información diversa sobre historia nacional y universal.</p>	<p>Artículo 7 (Información y comunicación): Toda persona, individual o colectivamente, tiene derecho a recibir una información libre y pluralista, que contribuya al desarrollo pleno libre y completo de su identidad cultural en el respeto de los derechos del otro y de la diversidad cultural.</p>	<p>La información que permite el desarrollo pleno libre y completo de la identidad cultural, es para el Proyecto de Decreto, el saber respectivo a la historia nacional y universal, dicha disposición de información tendría que atender a un criterio más amplio, como la <i>Declaración de Friburgo</i> afirma, al enunciar; la libertad y pluralidad de las ideas.</p>

Los derechos culturales sugeridos por el decreto de ley, versan una vez más en una extraña y pequeña adaptación —al parecer consciente— de lo que la *Declaración de Friburgo* ofrece en la materia. A primera vista la influencia y apego, es demasiado entre ambas, por lo que así consolidamos en primer lugar, la idea de que, *los regímenes internacionales de derechos humanos fortalecen los derechos culturales, generando incluso que los países pretendan incluirlas en sus normativas internas*, y por otro lado el proceder de México ante estas formas de autoridad internacional, el cual sigue siendo singular y peculiar por su extraña apropiación que hace, como se vio, de un intercambio indiscriminado de palabras por otras, el lector observador, puede aun así reconocer algunas nociones que guían a la clasificación del Proyecto de Decreto a tomar sus propios derechos, llegando a ser nueve. Gracias a esta apropiación podemos identificar un esfuerzo interno o nacional, pero como se vio con anterioridad, no es congruente con las disposiciones en cuanto a la ratificación del Protocolo Facultativo del PIDESC, por ejemplo, en un ambiente de criterios internacionales.

Esto coincide con las aproximaciones constructivistas de los regímenes internacionales:

Los actores no tienen una “cartera” de intereses que llevan consigo independientemente del contexto social; antes bien, definen los intereses en el proceso de definir las situaciones [...] A veces las situaciones no tienen precedente en nuestra experiencia [...] Más a menudo tienen cualidades rutinarias en las cuales asignamos significados sobre la base de roles definidos institucionalmente [Alexander Wendt 1992 *op. cit.* Reus-Smit 2009: 184].

Así una vez observado el cuadro comparativo, podemos reconocer la fortaleza en la promoción que tienen hoy en día los derechos culturales a través de los regímenes de derechos humanos. México, sin lugar a dudas, está llevando un apego a lo que éstos generan; este vínculo queda hoy en día como he mostrado, como una inclinación inusual e inconsistente, puesto que no se aprecia con claridad el criterio que se utiliza para apropiarse de algunos elementos y de otros o no, para incluirlas en la legislación nacional, aunado a que en la Exposición de Motivos del Proyecto de Decreto, no se hace mención del progreso que llevan los derechos culturales, atribuible a los derechos humanos.

Este proceder lo podemos entender —bajo la perspectiva internacional de las teorías de los regímenes internacionales— como una especie de combinación basada en la tradición jurídica nacional con categorías internacionales, como aquellos intentos de primer orden de una nación cultural de apropiarse de

elementos culturales nuevos y complejos, que lo llevan en afán de cooperar y reducir la incertidumbre de estos, basados en propuestas de legislación nacional, que son posiblemente *prima facie* de un proceso global.

Puede, además, haber otra explicación —que es la que considero más viable— basada en la soberanía estatal, por la cual el Estado quiere ejercer en su normatividad iniciativas autónomas donde, de manera implícita, reconozca los derechos culturales, ya que si lo hiciera otra forma, generaría gastos que no está dispuesto a realizar para cumplirlos. Dadas las características de los regímenes internacionales de derechos humanos, muchos Estados, han visto en ellos al ceder su soberanía para garantizarlos muy poca ganancia, en términos de racionalización, consideran que es un precio muy caro que pagar por responsabilidades morales que no devengan ganancias económicas.

En el caso del estado mexicano, las políticas culturales están mostrando una faceta evidentemente nacional, ya que muestra de manera inherente una dogmática sustancial de los derechos culturales desarrollada en el ámbito internacional, pero sin un criterio más sólido. La pregunta obligada que abre el debate, ante tal situación, es si realmente México está interesado en la implementación y protección de los derechos culturales.

La sociedad juega hoy en día un papel crucial, la única manera de fortalecer tanto la protección de los derechos culturales y esclarecer la labor que tiene México ante éstos, es afianzar por medio de la participación social el establecimiento de leyes claras y congruentes con lo que existe en materia de derechos humanos. Desestimar los beneficios que tiene participar en procesos de implementación de derechos humanos para México, es quedarnos con un modelo no muy útil y sesgado, por la relevancia que tienen hoy en día las tendencias en cuanto al reconocimiento de la vida cultural de los pueblos. La sociedad poco a poco entiende que la realidad internacional está cambiando y que los procesos de cooperación, que aportan los regímenes internacionales, pueden ser aprovechados para el reconocimiento de la diversidad cultural de un país.

REFERENCIAS

Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión (CDHCU)

- 2015 Exposición de Motivos <<http://www5.diputados.gob.mx/index.php/camara/Comision-de-Cultura-y-Cinematografia/Propuestas-y-Aportaciones-a-la-Ley-General-de-Cultura/Antecedentes>>. Consultado el 20 de Junio de 2016.

Castañeda, Mireya

2012 *El Derecho Internacional de los Derechos Humanos y su recepción Nacional*. Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). México.

Comité de Derechos Económicos Sociales y Culturales (CDESC)

2009 *Observación General N° 21, relativo al Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1ª), del Pacto Internacional de Derechos Económicos y Culturales*. Consejo Económico y Social (CES). <<http://www2.ohchr.org/english/bodies/cescr/docs/E.C.12.GC.21.Rev.1-SPA.doc>>. Consultado en mayo del 2016.

Consejo de Derechos Humanos (CDH)

2009 *Resolución 10/23, Experto Independiente en la Esfera de los Derechos Culturales*. Organización de las Naciones Unidas (ONU). <http://ap.ohchr.org/documents/S/HRC/resolutions/A_HRC_RES_10_23.pdf>. Consultado el 20 de mayo del 2016.

2010 *Informe de la Experta Independiente en la esfera de derechos culturales, Sra Farida Shaheed*. Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. <http://www.unescoetxea.org/dokumentuak/dchoscult_docbasicONU.pdf>. Consultado el 20 mayo del 2016.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM)

2016 *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum.htm>>. Consultado el 21 de junio del 2016.

Courtis, Cristian

2008 La protección de los derechos económicos, sociales y culturales a través del artículo 26 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en *La ciencia del Derecho Procesal Constitucional, Estudios en homenaje a Héctor Fix-Zamudio, en sus cincuenta años como investigador del derecho*, E. Ferrer, A. Zaldívar (eds.). Tomo IX. UNAM-Instituto Mexicano de Derecho Procesal Constitucional, Marcial Pons. México.

Donelly, Jack

1986 *International Human Rights: A régime Analysis*. *International Organization*, 40 (3), verano: 599- 604.

2015 *Derechos humanos internacionales*. Trillas, México.

Hasenclever, Andreas, Mayer Petert y Rittberger Volker

2000 *Integrating theories of international regimes*. *Review of International Studies*, 26 (1), enero: 3-33.

Krasner, Stephen

1983 *Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variable*, en *International Regimes*, Krasner (ed.). Cornell University Press. Nueva York: 3-4.

Organización de Estados Americanos (OEA)

- 1948 *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del hombre*. Comisión Interamericana de derechos Humanos (CIDH). <www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/declaracion.as>. Consultado el 19 de julio de 2016.
- 1949 *Carta de la organización de los estados Americano*. Departamento de Derecho internacional (DDI). <www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_A-41_carta_OEA.asp>. Consultado el 19 de julio de 2016.
- 2008 *Lineamientos para la Elaboración de Indicadores de progreso en materia derechos económicos, sociales y culturales 2008*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). <<http://www.oas.org/es/cidh/docs/pdfs/Lineamientos.pdf>>. Consultado el 19 de julio de 2016.

Organización de las Naciones Unidas (ONU)

- 1948 *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Organización de las Naciones Unidas (ONU). Nueva York <<http://www.un.org/es/documents/udhr>>. Consultado el 29 de mayo del 2016.
- 1966 *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Nueva York*. Organización de las Naciones Unidas (ONU). <<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>>. Consultado el 4 junio del 2016.
- 2007 *Declaración de Friburgo de los Derechos Culturales*. Suiza. Organización de las Naciones Unidas (ONU). Universidad de Friburgo. <http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf>. Consultado el 10 de junio del 2016.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia, y la Cultura (UNESCO)

- 2001 *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*. <http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>. Consultado el 19 de Junio de 2016.
- 2016 *Declaración de Friburgo de los Derechos Culturales*. <http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf>. Consultado el 19 de Junio de 2016.

Reus-Smit, Christian

- 2009 La estructura constitucional de la sociedad internacional y la naturaleza de las Instituciones fundamentales, en *El constructivismo y las relaciones internacionales*, Arturo Santa Cruz (ed.). Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). México: 1830.

Sánchez, Cordero Jorge

- 2013 El Derecho a la Cultura: Los grandes avances, los desafíos [...], en *Patriotismo Cultural Ensayos de Cultura y Derecho*. UNAM. México: 51.

Senado de la República

- 2007 Gaceta del Senado, LX Legislatura, Segundo Año, Segundo Periodo Ordinario de Sesiones, Número 91, 10 de abril de 2007, en *Cambiando el paradigma para la protección del patrimonio cultural en México: Su identificación como derecho humano y social*, Becerril Ernesto, tesis de doctorado para la obtención del título de doctor en Derecho. Universidad Marista. México.
- 2014 *Proyecto de Decreto que expide la Ley General para el Acceso, Fomento y Disfrute de la Cultura*. LXIII Legislatura, Segundo Año de ejercicio. <infosen.senado.gob.mx/fichas_tecnicas/index.php?w=3&id=3297>. Consultado el 25 mayo de 2016.
- 2016 *Proyecto de Decreto que expide la ley general para el acceso, fomento y disfrute la cultura*. <http://www.pan.senado.gob.mx/wp-content/uploads/2015/03/2014_09_30-JUAN-CARLOS-ROMERO_FOMENTO-CULTURAL.pdf>. Consultado el 25 mayo de 2016.

Stavenhagen, Rodolfo

- 1995 Derechos Culturales: El punto de vista de las ciencias sociales, en *¿A favor o en contra de los derechos culturales?*, Halina Niec (ed.). Ediciones UNESCO, Francia. <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001238/123891S.pdf>>. Consultado el 22 de junio del 2016.

Symonides, Januz

- 1998a Derechos Culturales: una categoría descuidada de derechos humanos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, 50 (158), diciembre: 559-572.
- 1998b International Implementation of Cultural Rights. *Gazzete*, 60 (1), febrero: 8-24.

ENTREVISTA

Configuraciones historiográficas e interculturales. Un trabajo en terreno en el mundo indígena latinoamericano y chileno del historiador Pedro Canales Tapia

Jessabel Guamán Flores*
Académica Universidad de Viña del Mar
Universidad de Chile

INTRODUCCIÓN

La entrevista, a presentar, es realizada al postdoctor Pedro Canales Tapia, historiador, profesor de Historia y académico de la Universidad de Santiago de Chile y Viña del Mar. Ha recorrido espacios académicos y escolares tanto en Chile como en América Latina y Europa, bajo el proyecto Fondecyt N°11121231 (Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico), que se encuentra a su cargo, titulado “Pensamiento Indígena en América Latina y Chile: La voz de la intelectualidad étnica”.

Desde sus inicios, como profesor de Historia en la comunidad mapuche Gallardo Tranamil y en sectores colindantes como Pichun, Relmu y Huincul, localizados en la provincia de Cautín, sur de Chile; el historiador Canales ha observado, recogido y aplicado lo relacionado con la labor historiográfica con relación a la vida en comunidad en el mundo mapuche, principalmente para adentrarse con el tiempo al pensamiento intelectual en otras regiones de América Latina, que se encuentran investigadas y reflejadas en sus trabajos historiográficos *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca del pueblo Mapuche en Chile. 1950-2010* [2010a] (reeditado por segunda vez, por la Universidad de la Serena). *Claro de luz. Descolonización e “Intelectualidades indígenas” en Abya Yala. Siglos XIX-XX*, [2013] coordinado con Carmen Rea, historiadora peruana, académica de la Universidad de Guanajuato, México. Sus trabajos están en revistas chilenas y extranjeras en torno al mundo mapuche e intelectualidades indígenas en este estado “de

* jguaman@ug.uchile.cl

Fecha de recepción: 3 de julio de 2015 • Fecha de aprobación: 14 de junio de 2016

la emergencia indígena” e interculturalidad.

Para contextualizar el trabajo del profesor e historiador Pedro Canales Tapia, debemos referenciar al *wallmapu* o antiguo territorio mapuche y sus habitantes, tema de “interés investigativo” desde que el español se adentró en sus tierras en la época del “descubrimiento” y “conquista” hasta en la actualidad. Cientistas sociales han visto en este mundo una historia marcada por la invisibilización, que se creó bajo el alero de la historiografía decimonónica chilena, que los rezagó y propuso dejarlos en el olvido dentro de la historia.

En la década de los años ochenta y noventa, antropólogos e historiadores se propusieron conocer desde adentro, preguntándose ¿quiénes son los mapuches? Esta interrogante ha estado desarrollada en los trabajos de José Bengoa (1985) *Historia del Pueblo Mapuche*; Rolf Foerster (1988) *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: (1900-1970)*; Leonardo León (1990) *Maloqueros y Cochavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800*; Sonia Montecinos (1996) *Sol viejo, Sol vieja. Lo femenino en la cultura mapuche*, entre otros en la década de los años noventa, marcado por el indigenismo.

En el año dos mil, el proceso de conocer a “los mapuches” dentro de la historiografía chilena viene de la mano con ellos, reflejado en *Escucha Winka* (2006) escrito que reflexiona las distintas etapas del pueblo mapuche desde su experiencia, Sergio Caniuqueo, Pablo Marimán, Rodrigo Levil y José Millalén. En esta nueva era de la historiografía mapuche se acompaña con la conformación de la comunidad de historia mapuche plasmando sus trabajos en *Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (2013) que agrupa a historiadores, antropólogos, lingüistas, poetas, trabajadores sociales, profesores que emprenden una nueva revisión de su propia historia. Desde Santiago, historiadores como José Luis Cabrera LLancaqueo con su libro *Machi Mongen Tani Santiago warria mew*. (Vida de un machi en la ciudad de Santiago) [2013]; Fernando Pairican (2014) con *Malón, la rebelión del movimiento mapuche 1990-2013* y las investigaciones y apoyo a organizaciones mapuches en la urbanidad desde la diáspora mapuche que consigna el antropólogo Enrique Antileo (2012) en *Nuevas formas de colonialismo: Diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*.

En este nuevo repensar y debatir sobre la historiografía mapuche escrita desde la visión eurocéntrica vs indígena o entre indigenismo e indianismo, el historiador Canales [2010a] presenta *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca del pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010*, que es el inicio para comprender otros procesos subyacentes en América Latina (México, Guatemala, Bolivia, Perú) y se empodera de la discusión de estos nuevos sujetos de origen étnico incluidos y excluidos dentro del sistema colonial,

que ha permitido desde la subalternidad construir discursos, deconstruir “verdades”, revalorar sus propias culturas en resistencia; ejemplo de ello lo encontramos en la obra de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (1961) y Albert Memmi, *Retrato de colonizado precedido por el retrato del colonizador* (1957). Estos autores son los primeros en trabajar los conceptos opresor-oprimido y podríamos categorizarlos como “intelectuales”. En este sentido, para América Latina, Canales plantea una discusión en “Intelectualidades indígenas en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010” [2014b: 49-64]; en *Claro de Luz...* articulando reflexiones desde la descolonización como eje principal apoyado por su historiografía en terreno insertas en un lugar multicultural.

Ya en 1997 Canales publicó un relato oral que caracterizó la figura de un líder mapuche de fines del siglo XIX, de nombre Gallardo Tranamil, trabajo importante valorado por la comunidad de este mítico líder o *lonko* en lengua mapuche; también destaca el trabajo titulado “Peyepeyen” que significa “téngase presente” en *mapudungün* en el que Canales [1998: 1-15] problematiza la presencia de escuelas chilenas en territorios mapuche, luego de la anexión militar del antiguo territorio mapuche a Chile. Desde el año 2000 en adelante, su trabajo proliferó destacando trabajos relativos a los discursos políticos mapuche, el trabajo de investigadores y científicas sociales de este pueblo [2012a, 2012b 2013, 2014a y 2014b] y estudios histórico-etnográficos de comunidades indígenas del norte de Chile, precisamente de Huasco Alto, en la región desértica de Atacama [2010b], donde mantiene una disputa con la transnacional Barrick por el uso y explotación de sus territorios en la cordillera de los Andes.

En estos momentos, para cerrar esta introducción, Canales prepara un nuevo libro relativo a los procesos de marginalidad mapuche en los contextos estado-nacionales durante los siglos XIX y XX junto con un grupo destacado de historiadores mapuche y chilenos, que proponen nuevas miradas, sitios de referencia y debates que van en la línea de las plurinacionalidades. Sin duda, propuestas de cara al futuro. Vamos a la entrevista.

DEBATES ABIERTOS

Para comenzar la conversación, proponemos como interrogante lo siguiente: ¿Dónde se inscribe el pueblo mapuche como conglomerado político-cultural, desde una perspectiva colonial? Partamos consignando que lo colonial no sólo se reduce al periodo histórico que comprende la instalación de los españoles en América hasta el proceso de emancipación de las propias colonias en pro de su independencia, sino que como señala Ángel

Rama en *La Ciudad Letrada*, “entender el mundo colonial como un proceso generador de un espacio de experimentación y aplicación sistemática de un saber barroco. Esto significa cuestionar la construcción discursiva de una América Latina homogénea, articulada a la sombra de los procesos europeos” [Berríos 2005: 92]. Entonces:

JGF: A partir de su libro *Tierra e Historia...* [2010a], ¿qué temáticas historiográficas se necesitan profundizar en Chile para conocer y comprender las demandas del pueblo Mapuche?

PCT: El libro *Tierra e Historia...* [2010a] ha sido, para mí, un ejercicio de reflexión permanente, que ha tenido bastante difusión. La Universidad de La Serena en Chile ha publicado la segunda edición del texto con un nuevo prólogo, esta vez del historiador mapuche José Ancan y eso me anima a seguir aportando al debate, en arenas complejas, si contextualizamos y vemos cuál ha sido la relación entre el estado y sociedad chilena con el pueblo Mapuche, tanto en la ruralidad como en ciudades, especialmente desde mediados del siglo xx.

Sin duda no ha sido un debate fácil. *Tierra e Historia...* [2010a] así lo deja entrever. El peso del colonialismo y los dispositivos hegemónicos en el seno de la sociedad chilena, han hecho que ésta se declare “blanca”, “occidental” y “moderna”, lo cual ha llevado al rechazo incluso físico de los pueblos naciones; el caso más patente fue la ocupación militar que el estado llevó a cabo en territorios mapuche, *wallmapu* podría decir, a fines del siglo xix.

Ahora, yendo al centro de su pregunta, tengo que decirle que no es fácil una respuesta aunque igual le agradezco la consulta. La historiografía chilena tiene una larga tradición. En ese sentido, lo que se ha escrito en los últimos 150 años, ha marcado de todas formas la imagen de Chile y lo que se suele denominar lo chileno o chilenidad como construcción de identidad y fuerza contenedora, aglutinadora de diversas poblaciones, comunidades y naciones. Esta cohesión, por llamarla así, fue desde un comienzo a sangre y fuego, la coerción en toda su dimensión. La historiografía fue un instrumento clave en esta campaña “civilizadora” llevada a cabo por el Estado, Barros Arana, el ejemplo culmine, y la articulación de lo que Jorge Pinto denomina la ideología de la ocupación de la Araucanía, sin duda, su gran producto.

Entonces, cuando me pregunta lo que se debe profundizar para comprender de mejor forma las demandas mapuches. Yo respondo, en primer lugar, que hay que leer todas las evidencias, fuentes y archivos; también

—en segundo lugar— debatir con otros, no con quienes van por mi vereda o senda sino con el o los antagonicos, para poder efectivamente ir articulando debate, serio y responsable. También hay que sacar los prejuicios o peso históricos que la chilenidad posee respecto de la población mapuche e indígena en general. Los mitos no desaparecen. La triada nefasta que definía a la gente al sur del río Bío Bío como *floja, borracha y pendenciera*, sigue incólume y la vemos en las periódicas manifestaciones de los colonos y agricultores en Temuco y alrededores, bajo la consigna Paz en la Araucanía.

Así no se avanza ni comprende nada. Es un pensamiento colonial que no ha desaparecido y que se va reconfigurando cada año. Sergio Caniuqueo es un historiador que trata estos temas y ha focalizado parte de sus estudios en el peso de la dictadura de 1973, que promovió con fuerza esta rearticulación del colonialismo *chilensis*, en una versión nacionalista y autoritaria, que le agregó algo nuevo, el neoliberalismo como propulsor de dicha sociedad. A esto, y aquí concluyo, creo que se debe acoger con medidas concretas el debate por autonomía y autodeterminación tan acallado por las esferas del poder.

JGF: ¿Qué debemos al pueblo Mapuche en términos históricos? ¿Cómo su trabajo ha permitido criticar paradigmas impuestos por la historiografía decimonónica y sus continuadores?

PCT: Francisco Huenchumilla, el año pasado, al asumir como intendente de la región de la Araucanía pidió perdón al pueblo mapuche por el mal trato que históricamente han sufrido desde 1883, año de la incorporación forzada del territorio mapuche a los límites de Chile. Fue un gesto potente, venido de una autoridad del gobierno de Chile que es mapuche. Ese es un gesto relativo a la deuda a la que alude en su pregunta. La sociedad se debe algo elemental: mirarse, reconocerse.

Ahora, en 1810 los criollos que luchaban por la emancipación de España, blandieron como gran bandera libertaria al *weichafe* mapuche, al *kona* y mocetón de Arauco, que luchó por la libertad de su pueblo y sus territorios. Con el paso de las décadas, esa “deuda” inspiradora se fue diluyendo y dando paso a la imagen que alentó al Estado y a la sociedad chilena a invadir militarmente las tierras y comunidades mapuches. Dicho de otra manera, las deudas ontológicas en historia no existen; el ideólogo mueve las piezas según su conveniencia y aspiraciones. En 1810 la figura mapuche para el criollo era muy diferente de la que tenía en 1870, por ejemplo.

Respecto de mi aporte a la crítica que se hace hoy en Chile a la historiografía decimonónica anti indígena, creo que está en ciernes, tengo mucho

por hacer aún, no obstante, con libros como *Tierra e Historia...* [2010a] y otros artículos y estudios que he ido presentando, puedo decir que esta labor ha puesto al menos cuatro puntos sobre la mesa. En primer lugar, asumir el diagnóstico de colonialismo que ha sido estructural en Chile y las demás repúblicas; en segundo lugar, detener la atención en las interpretaciones históricas que han hablado de los pueblos indígenas; en tercer lugar, asumir un proceso de escritura de una nueva historia, en cuanto sujetos no sólo desde la óptica clasista y capitalista; y en cuarto lugar, la apertura del debate y la posibilidad de que diferentes voces y propuesta epistemológicas puedan ser parte de manera simétrica en los debates de futuro. Sin duda esos aspectos son prioritarios, en muchas ocasiones resistidos y/o vistos desde tribunas naturalizadas que pugnan por mantener bolsones analíticos desde lo más conservador, occidental y blanco de estas sociedades poscoloniales.

JGF: En su libro más reciente, junto a la historiadora boliviana vecindada en México, Carmen Rea, *Claro de luz...* [2013], se sitúan miradas amplias con relación a la descolonización en América Latina. A partir de su reflexión y debate con otros/as, ¿cómo se entienden estos procesos en Aby Yala?

PTC: *Claro de luz...* [2013] fue una iniciativa que reunió a varios actores sociales e intelectuales de América Latina. Nació al amparo de un gran congreso que hace la Universidad de Santiago de Chile; la convocatoria fue a discutir una noción polémica y abierta hasta hoy como lo es el de “intelectualidades indígenas”. En el libro escribe gente consolidada como Marta Casaús de Guatemala, Fabiola Escárzaga de México o Juan Cepeda de Colombia y nuevos o nuevas como Rafael González, Silvana Leiva o Diego Sepúlveda. Cada uno con su mirada de la situación histórica de los pueblos indígenas. Cada uno de estos investigadores, desde sus propias experiencias y reflexiones fueron articulando una discusión en torno a descolonización, dejando en claro que no hay una línea de discusión y menos una receta relativa a este proceso.

En general, el libro *Claro de luz...* [2013] ha sido un intento por iniciar una discusión desde el sur, en este caso desde Chile, país complejo en su relación con los pueblos indígenas y el futuro que se está construyendo o redefiniendo desde la diversidad de comunidades. Creo que el aporte del libro está ahí, en proponer e iniciar la discusión con todas sus letras, sin adornos o figuras decorativas. El texto rescata *ethos* identitarios como el *pachakutik* o la letra indiana de Fausto Reinaga, profundiza en la relación

entre mayas y ladinos-mestizos y se detiene la discusión que ya hemos comentado sobre esto de las intelectualidades indígenas de las cuales habla Claudia Zapata y otros autores como Blanca Fernández, Jan Rappaport, Silvia Monroy-Álvarez y otros.

Ahora, estos debates están cruzados con el día a día, lo cotidiano, la realidad de los pueblos indígenas en las ciudades y en los territorios históricos, acechados o lisa y llanamente arrasados por el influjo mercantil neoliberal, que siguiendo los lineamientos de las políticas ambientales, dañan profunda e irreversiblemente los ecosistemas, sobre explotando además los recursos naturales, dañando con relaves, como en el norte de Chile por ejemplo, valles o cuencas que nunca más vuelven a tener la vida que los caracterizó. Igual cosa en la selva peruana, en Bolivia, en centro América y México. El extraccionismo globalizado ha masacrado en los últimos años los paisajes y a sus comunidades. Los movimientos en contra de las trasnacionales responsables de esta coyuntura proliferan por todas partes.

JGF: En este sentido, ¿cuáles son los ejes teóricos y posiciones a los que se enfrentan los pueblos originarios como sujetos que configuran movimientos étnicos, políticos y sociales?

PTC: El multiculturalismo ha sido en estas últimas décadas el eje teórico con el que se han enfrentado los pueblos indígenas en América Latina. Los centros de poder económico han sido claros al respecto y los países de la región lo han replicado de diferentes maneras <<desarrollo con identidad>> es la consigna a seguir.

Es interesante cómo se utilizan y promocionan los conceptos. Iniciada la década de los años noventa, hablar de multiculturalidad era un plus, una fortaleza, era muy difícil que alguien se opusiera a esta idea, sonaba bien y se expandía de mejor forma. Según los difusores, éste era el constructo reflejo de una nueva sociedad o de otra, era en la historia de América Latina. Sin embargo, los movimientos indígenas como el ecuatoriano, comenzaron a denunciar las tropelías medioambientales y contraétnicas. Los ejemplos no se hicieron esperar, en México, Nicaragua, Colombia y todo el Cono Sur se vieron expuestos al ingreso de trasnacionales y otras agencias. En Chile hay varios casos emblemáticos. En 1994, por ejemplo, en la zona norte comienza hacer ingreso a la cordillera de Huasco, la trasnacional Barrick Gold con su resistido y hoy paralizado proyecto aurífero Pascua Lama, entre otras cosas, una apuesta binacional de alto impacto en los territorios y comunidades. Otro, en 1998 en tierra *pewenche* en el sur. Endesa España comienza a construir la central hidroeléctrica Ralco en un sector llamado

Alto Bío Bío, reubicando población indígena e inundando valles milenarios y el caso más estructural está la presencia de empresas forestales en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín.

A esta situación, los movimientos indígenas han respondido con movilizaciones, difusión de su situación en el ámbito nacional e internacional y articulación de argumentos con base en evidencias empíricas, huellas y dialogo con las ciencias sociales. Están, como lo ha dicho en varias ocasiones Luis Macas desde Ecuador, definiendo conductos epistémicos desde los propios pueblos y naciones indígenas. Los historiadores mapuches también se han referido a esta urgencia y necesidad relativa a las epistemes. En el libro *Escucha winka*, sus autores, lo apuntan claramente. En las ciudades, la situación hoy es de reafirmación y autoafirmación de la identidad étnica. Con el solsticio de invierno en el hemisferio sur, aymaras, quechuas, mapuches y otros pueblos celebran lo que en occidente se denomina año nuevo. En ciudades como Santiago, las agrupaciones mapuches y aymaras en junio dedican gran parte de sus esfuerzos en vivir este momento y visibilizarlo a la población no aymara o no mapuche.

HISTORIOGRAFÍA EN TERRENO

A continuación las preguntas a formular están enmarcadas con relación a la historia oral, tanto como línea historiográfica y metodológica de la investigación, lo que se refiere a la “intelectualidad” e interculturalidad en los trabajos realizados por el historiador Canales Tapia, en Chile y América Latina, para comprender la importancia de la historia oral y su unión, interrelación y conflicto con la intelectualidad e interculturalidad en Abya Yala. Portelli nos introduce al tema: “Lo importante de la historia oral en América latina es que aquí el multiculturalismo es un hecho, que hay culturas orales y procesos de alfabetización en proceso” [Barela 1998: 4].

JGF: Desde su experiencia en terreno, ¿qué ha significado para usted trabajar con historia oral? ¿Qué perspectivas nos entrega de ello, metodológicamente o línea historiográfica de investigación?

PTC: Los estudios desde la oralidad, en el ámbito de la historia, se han ido dando hace ya varios años en temáticas como la historia popular, mundo obrero, poblaciones marginales en urbes importantes, entre otras. En cuanto a historia de los pueblos indígenas, esta labor y forma de estudio ha sido vinculada casi exclusivamente con la antropología y los trabajos etnográficos. Con esto quiero decir que la labor desde la historia no es una

cuestión tan fácil de abordar. Sin embargo, este ejercicio de adecuar instrumentos, marcos y discusiones al trabajo historiográfico relativo a pueblos indígenas ha sido un desafío interesante, en términos teóricos, epistemológicos y como experiencia de vida. Un historiador que ha trabajado, con muchos frutos, la historia mapuche ha sido Martín Correa, quien ha articulado expresiones de sentido históricos desde las comunidades y sus miembros, ya sea para el proceso de reforma agraria vivido en zonas mapuches a fines de los años sesenta y principios de los años setenta.

Recuerdo cuando comencé a hacer trabajos de historia oral, lo hice con base en lo que se trabajaba en dicho tiempo; Mario Garcés y el centro de estudios Eco fueron parte de aquella inducción y los talleres de historia oral que ellos desarrollaron en diferentes organizaciones vecinales de Santiago y otras ciudades de la plataforma; el énfasis en dicha metodología tenía que ver con poder construir válidamente un corpus informativo que permitiera documentar oralmente la situación histórica de pobladores en contextos de violencia como fueron los años de dictadura.

En este sentido, mi primer esquema de investigación, aplicado en la comunidad Gallardo Tranamil y en sectores aledaños como Pichün, Relmu y Huincul, en la provincia de Cautín, nació de este influjo. Luego de un primer trabajo, llamémoslo de mapeo del sector, fue necesario hacer ajustes y hacer pertinente las entrevistas y otras instancias de investigación. Por ejemplo, el tipo de preguntas, más que un formato académico requería, para poder captar toda la riqueza del conocimiento y memoria de los comuneros, otro formato, en otras palabras, sin formato. Sin duda que ese fue un proceso de descolonización de mi humilde pauta de trabajo y creo que hacer los ajustes sobre la marcha no fue improvisar sino que captar la dimensión de lo que se estaba haciendo.

Así se pudo reconstruir la figura del *lonko* o jefe de comunidad con quien el Estado chileno formalizó la entrega de tierras luego de la ocupación militar, concluida a fines del siglo XIX. El *lonko* se llamó Gallardo Tranamil y su nieta Carmen Gallardo, recientemente fallecida con más de cien años de vida y su bisnieto también *lonko*, Don José Gallardo Colifir, fallecido hace un par de años, fueron vitales en esta reconstrucción; luego la socialización de esta sistematización a la comunidad y a las escuelas insertas en dichos territorios, hizo que la población comenzaran a mirarse y conversar de estos temas de memoria. Los textos publicados los dejé en la comunidad pues les pertenecen, es su historia, es su *kimün* o conocimiento propio.

JGF: De acuerdo con su nuevo campo de estudio, ¿qué son las “intelectualidades”? ¿Dónde emergen e interactúan hoy en día?

PTC: He tenido la oportunidad, en estos últimos tres años, de estudiar en diferentes zonas de América, la situación de los pueblos indígenas y los representantes de éstos que desde la subalternidad han ido ingresando al debate y la discusión de lo que Ángel Rama denomina *La ciudad letrada*.

Un punto que rescato de estos estudios recientes es el que problematiza la noción de intelectual entre los pueblos indígenas. Hasta ahora, en general, los estudios referidos a éstos no detienen la mirada en la pertinencia o no de esta noción a la hora de etiquetar el trabajo y rol de estos hombres y mujeres indígenas que están escribiendo, investigando y haciendo clases en universidades latinoamericanas.

Las opiniones no son unánimes, no obstante, hay personas y grupos que rechazan esta categoría, por ser una figura occidental que nada tiene que ver con los pueblos indígenas y que más que considerarlos en igualdad de condiciones lo que hacen es profundizar la brecha entre los que dominan y los que no tiene ese poder.

En este escenario, podríamos distinguir los argumentos de ambas sensibilidades por llamarlas de alguna manera. Quienes aceptan el concepto de intelectual indígena creen que éste debe ir de la mano con dos indicaciones mínimas: estudiar, escribir y reflexionar para beneficios de los pueblos y sus organizaciones; además, éstos o éstas debiesen mantener un nexo fluido con sus comunidades de origen y no encerrarse en una oficina de Universidad u otra institución. Quienes rechazan esta categorización son parte del argumento político que denuncia la invisibilización y uniformidad de los sujetos respecto de la matriz cultural hegemónica. Así el debate se abre y los procesos de descolonización se hacen cada vez más parte de los foros y contiendas letradas. Lo interesante y el desafío para nosotros es ir escribiendo nuevas semánticas que permitan dialogar y no cerrar esta posibilidad por imposiciones de unos hacia otros.

JGF: A propósito, ¿qué “emergencia” indígena podemos conceptualizar y debatir el siglo XXI?

PTC: Esta discusión no se ha cerrado a pesar de que esta idea es de los años noventa. En esa década los medios de comunicación, los analistas internacionales y gobiernos fueron poniendo en la mesa la figura de los pueblos indígenas movilizadas por sus derechos, dignidad, territorios, todo. En junio de 1990 en Ecuador, en enero del 1994 en Chiapas y de ahí varios casos más de luchas de pueblos.

En ese contexto se generó una semántica de la mordaza, por llamarla

de alguna manera; es decir, los grupos que observaban y buscaban la forma de controlar y adelantarse a las movilizaciones indígenas y las demandas étnicas, por eso acuñaron el concepto emergencia, como si los pueblos y naciones indígenas en América Latina fueran una novedad, algo reciente, un aspecto que debía comenzar a ser estudiando por las ciencias sociales. De esta forma, el poder y sus agencias apostaron a cooptar los movimientos y a sus líderes. Tiempo atrás entrevisté en Quito a Ariruma Kowii, un poeta y lingüista *kichwa* otavalo, que me decía al respecto: <<el movimiento en cierta forma ha desaparecido por la lógica —decía él— del viático>>, con lo que apunta sus dardos a la relación entre dinero y poder, como forma de dañar, quebrar y desprestigiar la fuerza de los movimientos indígenas.

Ahora sí creo que hay emergencias pero esas las definen los sujetos que están resignificando y leyendo la historia desde sus propios sitios. En ese escenario, los movimientos indígenas, sus líderes y pensadores han ido poniendo en la mesa diferentes problemáticas y prioridades, cruzadas creo yo por el debate sobre autonomía, autodeterminación y descolonización.

Hace poco leí un trabajo del antropólogo mapuche, Enrique Antileo, acerca del pensamiento del Frantz Fanon y las lecturas que se pueden hacer en torno a la causa mapuche o respecto del trabajo racializado en Chile. En Guatemala, la comunidad de estudios mayas, en esta misma línea, apunta al racismo, la explotación laboral racializada, el patriarcado, entre otros temas, destacando Aura Cumes Gladyz Tzul Tzl y Edgar Esquit. El tema de fondo, creo, es de corte epistemológico, un sitio que marca diferencias, distancias y asume nuevas perspectivas. En cuanto a las movilizaciones, los pueblos indígenas han sido encarcelados, reprimidos y sus demandas criminalizadas. Hace poco, Fernando Pairican publicó un libro que hace referencia a esta situación entre los mapuches en Chile. Fernando se refiere a la rebelión del movimiento mapuche en los años de post dictadura. Una rebelión contra las imposiciones coloniales en tiempos republicanos; una rebelión contra los prejuicios, estereotipos y contra la violencia centenaria del Estado contra su pueblo.

JGF: Por último, respecto de la interculturalidad temática que de una u otra forma usted ha trabajado desde su año como profesor en una escuela chilena inserta en comunidades mapuches en el sur del país, ¿qué debates se llevan a cabo hoy entre los pueblos originarios de Chile y la región?

PTC: Mis inicios en la Escuela Tranamil Rulo, en la comuna de Nueva Imperial, junto con comunidades, sin duda, fue el punto donde comencé de

manera muy *amateur* a introducirme en los estudios y debates sobre interculturalidad. En aquellos años la noción de interculturalidad era bastante restringida; en general se refería a traspasar —a los estudiantes— conocimientos occidentales por medio de la matriz mapuche y el *mapudungun*, es decir, asimilación pura y nada de rescate de la sabiduría mapuche o *kimün*, menos reflexión o *rakidüam*. Mis raíces pedagógicas y humanas están en Rulo y creo que esta urgencia por esclarecer la ruta y destino de estas propuestas interculturales ha hecho que no acepte cualquier definición, lineamiento teórico o metodología de trabajo. Creo que esto de la interculturalidad es un tema mayor que no ha explotado aún y sigue siendo un hablar de formas y procedimientos técnicos en el grado de escuelas y liceos, pero no ha despuntado.

Siempre recuerdo a la señora, *papay* le digo yo, Graciela Pilquiñir. Ella me narró su vida y dentro de sus comentarios me decía que los chilenos no les interesan respetar a la gente, a los mapuches y que eso no ha cambiado, me decía ella. Otro amigo, Sergio Tranamil, dirigente de toda una vida en su comunidad, me indicaba lo mismo; me decía que la escuela era importante para leer y escribir, me decía, pero tampoco enseña lo propio, lo de los mapuches reflexionaba este amigo. Otros comuneros cuentan que incluso al llegar a la ciudad fueron agredidos y respondieron a esto. Todo eso me lleva a pensar que el peso del racismo y el discurso nacionalista chileno, en este caso, impide la construcción de alternativas; este discurso marcadamente colonialista pone por delante hoy al desarrollo, al crecimiento, al progreso como banderas de lucha, generando un falso dilema y pulverizando los esfuerzos por construir una sociedad desde otros parámetros políticos, sociales, económicos y culturales. Así la idea de autonomía o autodeterminación de los pueblos son terrorismo puro para las autoridades y la sociedad dominante. Sólo tiene cabida en este marco la interculturalidad funcionalista multicultural y folclorizante.

En Bolivia, un amigo llamado Jorge Viaña ha escrito sobre esto y ha propuesto en contraposición con lo que plantean los estados y sus ministerios de educación y/o cultura, la tesis de la interculturalidad emancipatoria. Creo que es una invitación y como tal hay que conocerla y estudiarla; es loable su esfuerzo.

El problema aquí radica en que las políticas que financias la interculturalidad vienen del estado o de fondos que se relaciona con éste. En este sentido, los esfuerzos desde las bases se ponen cuesta arriba; a través de la autogestión y la prescindencia del estado en estas tareas, las organizaciones hacen un trabajo impecable pero a la vez un <<trabajo de hormiga>>, de bajo impacto demográfico y mediático pero profundamente enriquecedor

para quienes lo experimentan. Entonces esto se torna un dilema y un gran desafío que deben tener —y creo que lo tienen— las organizaciones.

REFLEXIÓN FINAL

Concluimos que los sujetos de origen étnico están demarcado en un sistema colonial interno, sin embargo en la actualidad hay una mayor visibilidad en función a los marcos teóricos de descolonización en el mundo académico, introduciéndose lentamente a la comunidad de forma consistente por medio de las organizaciones sociales y académicas en unión a una transformación intercultural en América Latina y Chile, no obstante se ciñen dentro de lo planteando por Pablo González Casanova en su texto “Colonialismo interno (Una redefinición)” [1971] esta tensión:

“(…) La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran”.

Lo que señala Casanova ha abarcado todos los planos de la sociedad, en manos de dos figuras el opresor-oprimido, este binomio histórico, que se argumenta en las investigaciones del historiador Pedro Canales Tapia en el mundo indígena latinoamericano y chileno nos permite señalar que estas construcciones de conflictos y disputas con la historia y la escritura de esta misma. Ha cimentado nuevos mecanismos de diálogo con el sistema imperante y el Estado a través de la revisión del pasado y los debates que se generan con miembros indígenas que se posicionan en el mundo público interpelando constantemente al sistema que los margina, excluye-incluye dentro de la “emergencia indígena” con nuevos desafíos y expectativas.

REFERENCIAS

Barela, Liliana

1998 Charla con Alessandro Portelli. *Revista de Historia Oral, Voces Recobradas* (3): 4-52.

Bengo, José

2000 *La Emergencia indígena en América Latina*. FCE. Santiago de Chile.

Berríos, María

2005 Barroco y transculturación la construcción de imágenes subalternas. *Anuario de Escuela de Post grado. Universidad de Chile*: 92.

Cabrera LLancaqueo, José Luis

2013 *Machi Mongen Tani Santiago warria mew. Vida de un machi en la ciudad de Santiago*. Fondo de cultura y educación. Santiago de Chile.

Canales Tapia, Pedro

1997 Recuerdos de un pasado que no marcha. *Revista Última Década* (7): 1-13.

1998 Peypepeyen. Escuelas chilenas en contextos mapuches. *Revista Última Década* (9): 1-15.

2010a *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca del pueblo Mapuche en Chile. 1950-2010*. Ediciones Universidad de La Serena. Chile.

2010b Etnicidad y lengua. El caso de la comunidad "Huascoaltina Diaguitas", Valle del Tránsito. Región de Atacama, 1990-2010. *Revista lengua y Literatura Mapuche*, (14): 197-203.

2012a Huincukl Kimün. Mirando la historia "desde arriba". *Revista de historia social y de las mentalidades*, 16 (2): 107-132.

2012b Memoria y voz mapuche en la creación de la historia. *Revista Tiempo histórico* (5): 129-144.

2013 Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador Mapuche José Mariman. *Revista Cuicuilco*, 20 (56): 223-235.

2014a Etnointelectualidades: construcción de "sujetos letrados" en América Latina. 1980-2010. *Revista Alpha*: 189-202.

2014b Intelectualidades indígenas en América Latina: debates de descolonización. *Revista Universum*, 29 (2): 49-64.

Canales, Pedro y Carmen Rea

2013 *Claro de luz. Descolonización e "Intelectualidades indígenas" en Abya Yala. Siglos XIX-XX*. Ediciones IDEA-USACH. Chile.

González, Pablo

1971 Colonialismo interno [Una redefinición], en *Sociología de la explotación*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Buenos Aires, Argentina.

RESEÑAS

La Locura en el *México Antiguo*.

Jaime Echeverría García

Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México Antiguo.
Instituto Mexiquense de Cultura, Biblioteca de los Pueblos Indígenas. México,
2012. 202 pp.

*Cristina Sacristán**

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora,
Centro Público Conacyt

Desde las primeras líneas del libro *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México Antiguo*, Jaime Echeverría recorre con gran oficio las fuentes históricas, las etnográficas y los materiales arqueológicos en la búsqueda del significado que tuvieron la locura y los comportamientos desviados para los nahuas del México Antiguo durante los tres siglos previos a la Conquista. Para ello, apela a sus conocimientos de lingüística, antropología, historia y arqueología, y nos invita a establecer una conexión entre el dato arqueológico, las fuentes escritas por los españoles con la colaboración de informantes indígenas y el registro etnográfico levantado en comunidades nahuas contemporáneas del actual estado de Puebla. Restos arqueológicos, diccionarios, códices y trabajo sobre el terreno conforman un universo muy plural de fuentes para el estudio de la locura que requieren un acercamiento metodológico y heurístico muy distinto. En este proceso, discriminar qué aspectos de la cultura española se interpusieron en la mirada de quien por primera vez se acercaba a una cultura extraña, resulta tan importante como determinar la persistencia de elementos de origen prehispánico entre los nahuas actuales.

Sin duda, el registro arqueológico representa el mayor reto interpretativo frente a la locura. En este sentido, el autor detecta figurillas inmovilizadas que podrían representar seres humanos sometidos a algún tipo de sujeción física. Pero ¿cómo reconocer qué ideas o conductas fueron calificadas bajo el concepto de locura, cuando precisamente la distinción entre locura y cordura ha enfrentado a quienes tenían la encomienda de delimitar dichos estados

* CSacristan@institutomora.edu.mx

en sus propias sociedades? [Ordorika 2009]. Firmemente convencido de que el material arqueológico puede develar un significado oculto, muy diferente de la impresión que sugiere a primera vista, el autor fija su postura frente a las interpretaciones que desde la nosología psiquiátrica actual han descrito estados depresivos a partir de representaciones escultóricas que denotarían tristeza, “neurosis de angustia” incluso, “psicosis”.

Desde el punto de vista teórico, al sostener Jaime Echeverría que la locura “es un fenómeno universal”, pero “concebido de diferente forma” en cada cultura (p. 24), se sitúa en la perspectiva teórica del constructivismo social que defiende la idea de que los significados de las enfermedades se encuentran inscritos en coordenadas sociales y culturales determinadas [Arrizabalaga 1992]. Por ello, el libro abunda en ejemplos de cómo al colocar la etiqueta de locura estamos ante “un acto social” [Porter 1989:20].

Al ser la concepción de la locura en el México Antiguo expresión de los comportamientos y valores que mantenían el orden social y el orden cósmico, su significado puede ser conocido, asegura Jaime Echeverría, mediante el análisis de los sistemas ideológicos que conformaron la concepción del ser humano y sus principios morales. Así, recogiendo la doble naturaleza de la locura establecida por Alfredo López Austin como enfermedad y como transgresión, se analizan los conceptos utilizados para designar diversos estados de locura, su etiología y terapéutica, así como el comportamiento moral asociado a cada padecimiento. Para él, los sistemas ideológicos que conformaban la ideología dominante en el mundo nahua el sistema médico, el mágico y el religioso, participaron en la definición de la locura tanto porque constituían una unidad, como porque no existía una delimitación precisa entre la locura como enfermedad y como desviación moral.

Para comprender las representaciones de la locura, el autor describe con mucha amplitud la cosmovisión nahua, el ideal de hombre y los medios de control de las conductas reprobables que alteraban el principio de equilibrio, el cual debía prevalecer en el plano individual, en el social y en el sobrenatural. El desequilibrio, por el contrario, representaba la enfermedad, una anomalía del cuerpo que también suponía la infracción de una norma, cuyos efectos recaían en el individuo que la cometía y en toda la comunidad. En este sentido, la enfermedad “actuaba como un mecanismo de contención de la conducta” (p. 82). Un ejemplo muy ilustrativo de esta interpretación lo encontramos en aquellos que tras cometer adulterio o amancebamiento, sufrían la enfermedad *tlazolmiquiliztli*, que se puede traducir como “muerte de basura”. Este mal podían padecerlo incluso los niños en cuyo nacimiento hubiera estado presente una persona de moral poco edificante, según los valores de la sociedad mexicana. En este sentido, la enfermedad no sólo causaba

un malestar corporal, sino un daño social en detrimento de toda la comunidad. La enfermedad suponía entonces un castigo a los excesos, las imprudencias o la franca transgresión. Desde la perspectiva de la locura, un caso muy interesante es la asociación entre el fallo de entendimiento y el extranjero, pues en ambos casos carecían de los elementos para una óptima comunicación, lo que los convertían en torpes o poco hábiles para la vida en sociedad.

Pero ¿qué podía provocar la locura? Siendo la cabeza, el corazón y el hígado los órganos desde donde se generaban los pensamientos y las pasiones, la locura podía originarse por la acumulación de flemas en el pecho. Éstas, al oprimir el corazón, lo hacían girar, dar vueltas, pero también provocaban lesiones en la cabeza. El daño en ambos centros vitales -el corazón y la cabeza- afectaba las funciones del pensamiento. Los términos para designar este padecimiento *yollotlahueliloc* y *cuatlahueliloc* son ejemplares: significan literalmente “malvado del corazón” y “malvado de la cabeza” o “loco del corazón” y “loco de la cabeza”. De igual modo, las flemas también podían dañar el hígado, órgano productor de pasiones, las que por sí mismas también lo alteraban.

Como en otras culturas, la locura también podía ser causada por seres sobrenaturales mediante la posesión (los dioses pluviales, por ejemplo), inducirse de manera temporal o permanente (mediante el consumo de ciertas plantas o bebidas), por acciones mágicas, por efecto de la herencia, incluso por la fecha de nacimiento. Dichos agentes alteraban el estado de conciencia, desataban estados emocionales perturbadores como el miedo y provocaban cambios en el comportamiento. Así, los efectos por el consumo de alcohol y psicotrópicos generaban el proceso patológico señalado: el giro del corazón que conducía a la locura. Desde una perspectiva moral, el alcoholismo fue una de las prácticas más castigadas, incluso con la pena de muerte. Quien se emborrachaba recibía en su interior obviamente la bebida, pero también a uno de los 400 conejos que la habitaban, pudiendo adoptar hasta 400 tipos diferentes de comportamiento, todos ellos reprobables, desde la desnudez hasta el incesto, desde la alegría incontenible hasta la violencia.

Como ya dijimos, la locura también podía ser causada por las faltas cometidas por el ser humano. De él se esperaba modestia, buenos modales, sensatez, vida sexual moderada, sociabilidad, de ahí que los comportamientos que atentaran contra este ideal como el ocio, la sexualidad desbordada, la desobediencia o la vagancia, se reflejaran en los tres órganos principales mencionados: la cabeza, el corazón y el hígado. La desviación en las pasiones o en los pensamientos que emanaban de estos órganos “conducía a la

locura y la maldad, concebidas como un mismo estado patológico, y en consecuencia, al quebrantamiento de las normas sociales” (p.142).

Desde luego que la terapéutica, e incluso las medidas preventivas para evitar caer en la locura, buscaban restablecer el orden moral y social que había sido alterado. Los remedios podían ser medicinales, también exhortaciones mediante la palabra orientadas a no repetir el comportamiento censurado y por tanto, a reparar el corazón.

Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México Antiguo es la primera investigación que de manera integral aborda el fenómeno de la locura entre los antiguos nahuas, ya que desarrolla su concepción, etiología y terapéutica. Por ello, como todo libro seminal, permitirá a otros investigadores ahondar en las líneas directrices que lo atraviesan para seguir develando la incógnita que siempre provoca la locura.

REFERENCIAS

Arrizabalaga, Jon

1992 Nuevas tendencias en la historia de la enfermedad: a propósito del constructivismo social. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. CXLII, nos. 558-560: 147-165.

Ordorika, Teresa

2009 ¿Herejes o locos?. *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, 45: 139-162.

Porter, Roy

1989 *Historia social de la locura*. Crítica. Barcelona.

El pueblo furtivo

Zabel, Rudolf.

El pueblo furtivo. Vivencias de un explorador junto a la fogata y ante las cuevas del pueblo original de los indios tarahumara.

Instituto Nacional de Antropología e Historia,
México, 2016. 292 pp

Francisco Barriga Puente*

Dirección de Lingüística, INAH

Este libro es el último de una docena, que el alemán Rudolf Zabel publicó sobre diferentes temas de antropología e historia. Salió a la luz en el Berlín de las entreguerras, en 1928. *El pueblo furtivo* es poco conocido en nuestro medio debido a que no había sido traducido al español y fue gracias a la iniciativa de Alejandro González Villarruel, el trabajo de Stephanie Cruz de Echeverría Loebell y Gabriela Mariana Fenner Sánchez, que ahora lo podemos leer en nuestra lengua. La revisión de la traducción, la elaboración de las magníficas notas a pie de página y la “Presentación” de la obra corrió a cargo de Ana Paula Pintado.

La edición del INAH —fechada en 2016— se extiende a lo largo de 292 páginas, está profusamente ilustrada con una centena de fotografías y un puñado de mapas. Además, viene acompañada de un DVD, con una duración de 17 minutos y 14 segundos, de la filmación que grabó Zabel entre los tarahumaras. Cabe subrayar que estas imágenes son de las más viejas que les conocemos, pues sólo son superadas en antigüedad por las que Carl Lumholtz capturó entre 1890 y 1910.

El autor de *El pueblo furtivo* —quien nació el 1 de septiembre de 1876, en Wollin, Alemania— conjugaba el credo evangélico con el difusionista cultural; por lo que no debe extrañarnos que Zabel le haya encargado la “Introducción” del libro a Leo Frobenius, quien, a finales del siglo XIX, desarrolló la hipótesis de los *kulturkreise*, como centros donde se difundían rasgos culturales por todo el planeta, como si fueran las ondas que se producen en un estanque tras aventar dos-tres piedras. Al leer dicha “Introducción”, uno empieza a sospechar que, para Frobenius, la diferencia entre difusión y evolución —la

* fco_barrig@yahoo.com.mx

distinción fundamental entre préstamos y reflejos— era una cuestión de poca importancia, una insignificancia, una bagatela. De ahí que haya afirmado muy alegremente que tarahumaras y navajos son parientes —y que consecuentemente el *Djilyidje quacal* y el *Tutuburri* sean reflejos de una especie de proto-ritual— incluso cuando, desde aquel entonces, ya estaba plenamente demostrado que los tarahumaras son yutoaztecas y los navajo son atabascanos. En todo caso, ambos rituales ejemplificarían una instancia de difusión, mas no de parentesco, constituirían un rasgo areal y no uno genético.

Es importante señalar que el conjunto de capítulos, que integran *El pueblo furtivo*, se puede dividir nítidamente, a partir de su contenido, en un par de subconjuntos bien diferenciados. El primero conforma la crónica del viaje CdMex-Nurogachik-CdMex y el segundo contiene las descripciones etnográficas de la expedición. En su totalidad, la obra fue concebida como un complemento del documental cinematográfico, que es mudo y elíptico, por definición.

En cuanto a la crónica del periplo, hay que reconocer que los asombros y las vicisitudes de los viajeros no sólo atrapan la atención de los lectores, sino que también les proporcionan un contexto histórico fiel, tanto en lo que toca a la vida en el México de 1925 —cuando tiene lugar la expedición, un poco antes de que estallara la Guerra de los Cristeros— como en lo que concierne a las actitudes y cosmovisiones de los alemanes, mexicanos mestizos y tarahumaras, que van apareciendo a lo largo del relato.

Anticipándose en tres décadas a lo que sería el estilo que el *beat* Kerouac estrenaría en *On the Road*, nuestro etnógrafo nos relata cómo él y los demás miembros de la expedición abordaron el *Kansas City, Mexico and Orient Railway* hasta la ciudad de Miñaca, para de ahí trasladarse todos en un armón Tuff-tuff hasta Bocoyna. Luego —tras enfrentar tres días a la burocracia estatal y cargar sus 700 kilos de equipaje, en los lomos de ocho mulas— viajaron en caravana, por caminos y veredas de herradura hasta el pueblo de Sisoguichik —a 120 tormentosos kilómetros de distancia— donde iban a filmar la fiesta india de otoño. El rodaje no pudo llevarse a cabo debido al retraso que las cuestiones administrativas provocaron en Bocoyna. Ciertamente, cuando llegaron a Sisoguichik la fiesta había terminado y los indios brillaban por su ausencia.

La expedición estuvo a punto de terminar con un rotundo fracaso, cuando Zabel se enteró que la mentada fiesta india de otoño se celebraría la siguiente semana en Nurogachik, 130 kilómetros al norte. Sin pensarlo demasiado —y con tal de no regresar a Alemania con el rabo entre las patas— los expedicionarios tomaron rumbo a la región Cumbre de la Sierra Tarahumara y tras peregrinar una semana por la imponente Barranca del Cobre —a ratos

trotando y a ratos galopando— al fin llegaron a la misión jesuita donde los indios iban a celebrar su fiesta. De acuerdo con el relato, pudieron llegar a tiempo —en buena medida— gracias a la terquedad de una mula zaina, tal y como corresponde a toda mula que se respeta.

Finalmente, entre el domingo 11 y el lunes 12 de octubre de 1925, los expedicionarios pudieron llenarse los ojos de tarahumaras y la cámara cinematográfica de Zabel pudo filmar un *chumari*, más o menos tolerado por los jesuitas. Como a las cinco de la tarde concluyó todo y los indios empezaron a retirarse a un lugar secreto, donde habían cocinado un toro sacrificado ritualmente y se iban a beber tesgüino. Ambas cosas les resultaban molestas a los jesuitas, pero no tenían más remedio que tolerarlas y hacerse de la vista gorda.

Gracias a la muy desarrollada competencia comunicativa de las monjas de la misión, Rudolf Zabel se enteró que la fiesta de Nurogachik sólo era el prelude de la única y verdadera gran fiesta de otoño, que los indios celebran en sus parajes, con un mayor número de ritos y danzas. En función de lo anterior, el etnógrafo alemán se dirigió a “Jarres” —el jefe de los tarahumaras— para solicitarle ser invitados a esa gran fiesta y, de paso, ofreció financiar tanto el toro para el sacrificio como el tesgüino. “Jarres” consultó con la asamblea indígena y antes de retirarse de la misión le comunicó a Zabel que las bases habían aprobado su solicitud. Los preparativos se echaron a andar de inmediato. El jefe de los tarahumaras se encargó de invitar a todos sus gobernados. Los expedicionarios, por su parte, se dieron a la tarea de empacar la cámara fotográfica y la cinematográfica, los dos tripiés, las latas de película, sus tiendas de campaña, sillas, mesas, lámparas, catres, cobijas, ropas, trastes, víveres, cigarros y, por supuesto, la botella de ron Habanero. A propósito del destilado de caña cubano, Zabel escribió en el libro en cuestión: “¡Qué no se maldiga el alcohol, que en el cuerpo se quema convirtiéndose en agua! Uno no puede vivir de él, ¡pero sí revivir!” (46).

Una vez que los 700 kilos de equipaje estuvieron colocados en los lomos de las mulas, los expedicionarios salieron de Nurogachik, cruzaron el río Urique y llegaron al paraje conocido como Siguerichik. Casi al mismo tiempo, también fueron llegando los 150 invitados, provenientes de todos los pueblos de la comarca. El jefe —quien ya los esperaba— les dio la bienvenida a todos y es a partir de este momento que el texto alcanza su mayor intensidad etnográfica, pues empieza a describir y tratar temas que se ubican de lleno en el terreno de la cultura tarahumara y poco o nada tienen que ver con el viaje en sí. Respecto a éste, cabe hacer notar que una revisión pormenorizada de la descripción rebasa los límites que impone una presentación tan acotada como ésta, razón por la cual me limitaré a

señalar algunos de los particulares que más llamaron mi atención y a compartir, con ustedes, algunas de mis reacciones, tanto en lo que toca a los mismísimos datos etnográficos, como en lo que atañe a las interpretaciones del autor.

Para empezar, quiero abordar la atávica cuestión del fuego, elemento de gran simbolismo que congrega, da calor, purifica, ilumina y sirve para cocinar; pero que también quema, incendia, calcina y conflagra. Ese elemento que algunos de nuestros más antiguos antepasados tenían que recolectar, transportar de un lugar a otro y cuidar afanosamente —so riesgo de que se les apagara— pues no fue sino hasta la última edad de hielo que lograron producirlo. Menciono lo anterior porque en el libro de marras (209), Rudolf Zabel menciona que la fogata de los tarahumaras no puede apagarse nunca y que cuando se anda de viaje, se llevan dos-tres brasas en una olla de barro, lo cual, en el primer cuarto del siglo xx, suena más a una romántica conducta ancestral que a la incapacidad de hacer arder un leño por fricción, o unas hojas secas con pedernal, o unos ocotes con cerillos, para obtener el preciado e hipnótico fuego.

Otro tanto se puede decir a propósito de la creencia en que los nombres propios se relacionan con el destino de quienes los llevan, misma que se refleja en el bien conocido adagio de los romanos: *nomen est omen*. El supuesto anterior implica que los antropónimos pueden ser utilizados en perjuicio de sus referentes. Consecuentemente, quienes piensan de esa manera, consideran que es mejor ocultar su nombre e ir por la vida con un pseudónimo. Según Zabel es el caso de los tarahumaras, o sea que el jefe “Jarres” en realidad no se llama así. “Jarres” es sólo un pseudónimo y su verdadero nombre —por cuestiones de seguridad— es un secreto muy guardado. De acuerdo con los exégetas del pensamiento mágico, éste opera metafórica y metonímicamente, lo cual equivale exactamente a la ya centenaria división que hace Frazer de la magia, en homeopática y contaminante. Si a todo lo anterior agregamos el hecho de que, históricamente, el pensamiento mágico constituye el punto de partida para el desarrollo del pensamiento lógico, entonces deberemos conceder que la secrecía del nombre propio entre los tarahumaras de Zabel también constituye una pauta cultural fosilizada, arcaica, que tiene por objeto la prevención de un posible daño de magia contaminante.

Algo parecido se puede decir de la —no atestiguada por el autor— orgiástica noche de fertilidad, con la diferencia de que en este caso se trata de una operación de magia homeopática. La idea de que la semilla germinada en la tierra se puede equiparar con un vientre preñado es obvia y explica por qué este tipo de ritos de fertilidad están extendidos por todo el mundo. Al respecto, nuestro etnógrafo apunta: “...en las orgías nocturnas

que siguen a las fiestas de tescüino, se da una arbitraria mezcla de ambos sexos sin ningún reparo en las uniones matrimoniales... tener relaciones sexuales en el campo agrícola es considerado como un acto de magia para bendecir la tierra arada" (198). Lo que si no está tan extendido es que durante los apareamientos rituales lleguen a ser ultimados algunos maridos por sus propias esposas. En cuanto a ello, Zabel reporta en la página siguiente: "... en ese tipo de noches sexuales se ha dado el caso de que las mujeres matan a los hombres que les corresponden. Ésta es la única forma de homicidio entre los tarahumaras de la que tuve noticia. Supuestamente a ello no le sigue ningún tipo de castigo, sin embargo, dudo de que se trate de un impulso salido únicamente de un arrebató pasional". Doble contra sencillo que al doctor Freud le hubiera encantado el dato, porque éste hubiera objetivado su idea de concatenar las pulsiones de vida y muerte, de instalar a Eros y Thánatos como los inquilinos más estresados de la psique humana, desde los comienzos de la historia.

Y ya que se toca el tema de las mujeres, resulta imposible dejar de mencionar que su posición en la sociedad tarahumara es realmente alta y para muestra bastan un par de botones. En primer lugar, la observación de que no están excluidas de las asambleas comunitarias ni de las ceremonias religiosas. Y en segundo, el hecho de que gran parte de la cultura material pasa por sus manos. Y qué decir de su fortaleza. Todo el tiempo están embarazadas y, con frecuencia, amamantando hasta cuatro niños de diferentes edades, porque los destetan hasta los cinco años. Por cierto —y dicho sea de paso— la foto 47 que muestra a una hija de "Jarres" amamantando a una cabrita huérfana es particularmente conmovedora. Bien merece que los lectores se detengan a echarle una mirada. Además —agrega el autor, a propósito de las tarahumaras— no envejecen prematuramente y los senos no se les cuelgan hasta que alcanzan la edad de ser abuelas. Es bien conocido el hecho de que cuando les llega la hora de parir se amarran a un árbol, se acucillan y paren solas. Al día siguiente vuelven al trabajo, como si nada. Sus jornadas van de sol a sol, todos los días del año. Y cuando corren —no para practicar un deporte, sino para darle cumplimiento al ritual llamado *arivweta*— lo hacen con la misma enjundia y resistencia que los hombres. Se sabe que llegan a recorrer —a campo traviesa, aventando un aro de sotol cubierto de tela— más de 300 kilómetros en 24 horas. Que no quepa, entonces, la menor duda: ¡las tarahumaras son unas supermujeres!

A diferencia de la conservación del fuego, de la secrecía del nombre y de las orgías rituales que, a mi parecer, caen todas en el capítulo de los atavismos, la cuestión del altar con las tres cruces, el sacrificio del toro y el *Tutuburri* dan la impresión, más bien, de ser rasgos difundidos por contacto.

Parece inevitable pensar en un sincretismo religioso, máxime que para la época en que se escribió el libro, las relaciones entre tarahumaras y católicos —con sus consabidos altibajos— ya se había extendido por más de tres siglos.

Con respecto al altar, Rudolf Zabel señaló que éste consistía de una mesa —un tanto cuanto improvisada— donde colocaban las ollas de barro y las jícaras que contenían la bebida y los guisos ofrendados. Por detrás de la mesa, los tarahumaras clavaron tres postes en la tierra, a los cuales un sacerdote indígena les amarró los travesaños, para así formar las cruces. Finalmente, las susodichas cruces fueron vestidas con telas de algodón muy coloridas y les colgaron collares hechos con cuentas de vidrio, semillas y canutos de caña, para que dieran la apariencia de figuras humanas. De bote pronto y sin muchos afanes interpretativos, el altar, en su conjunto, remiten al episodio del Gólgota y a la idea de expiación por sangre. La impresión es más intensa después de observar la filmación del sacrificio de un toro, frente al altar. Tras ser sometido por cuatro tarahumaras, el sacerdote principal le corta la yugular y recolecta la sangre. ¡Es el toro expiatorio que remueve culpas y pecados!

Tres días después del sacrificio —tres días de danzas— se celebra el *Tutuburri*. Cuatro sacerdotes se dirigen al altar de las tres cruces con vasijas de barro, jícaras e incensarios; con la carne del toro cocinada en caldo y con el tesgüino mezclado con la sangre del astado sacrificado. Después de santiguarse, el sacerdote principal y sus ayudantes beben del tesgüino con sangre y prueban un bocado de la carne. Acto seguido, proceden a compartir con todos y cada uno de los asistentes, la bebida y la comida preparadas para la ocasión.

Tras describir detalladamente todo lo anterior, Zabel se pregunta sobre el sentido del ritual. ¿Qué habían experimentado los participantes? Él mismo se responde: “¡Una eucaristía común y corriente!” Continúa preguntándose: “¿No son éstas influencias cristianas?” Y nuevamente se responde: “El rito de la eucaristía de los tarahumaras es una forma autóctona, que sólo puede estar emparentado con el rito cristiano a través de antepasados remotos que probablemente son muchos siglos más antiguos que la era cristiana”.

Bueno, así las cosas no nos quedan sino volver al principio, regresar al problema de distinguir entre evolución y difusión; cuándo dos rasgos tienen un mismo origen y cuándo son transmitidos a través del contacto; cuándo son reflejos y cuándo préstamos. Lo curioso de este caso es que no obstante las credenciales difusionistas del autor, ante lo que se pueden considerar claros casos atávicos, opta por el expediente de la difusión; y ante lo que más bien parecen rasgos difundidos, opta por el del remoto origen común. Mas yo no quisiera concluir la reseña con el espeso e incordiado punto

anterior; prefiero terminar haciendo mención de la película que viene incluida en el libro y de la cual el autor subraya que filmarla era el objetivo principal de la expedición. La aspiración era producir un documental muy a la *Nanuk*, de Robert Flaherty, que muestra la vida de los esquimales y, al mismo tiempo, satisface a cabalidad el enfoque etnológico. Esto no pudo ser así porque, desafortunadamente, el viaje tuvo que ser interrumpido abruptamente y ya no pudieron ser filmadas las escenas que complementarían el trabajo. Tras rumiar su frustración y como corolario de la aventura, Zabel nos cuenta que al llegar a la capital se encontró con la novedad de que el gobierno mexicano no dejaba salir del país películas sin revelar. La traba se veía color de hormiga. Doble contra sencillo que el etnógrafo no quería confiar su material expuesto a cualquier desconocido. En esas estaba, cuando apareció en escena el también alemán Hugo Brehme, quien a pesar de que por aquel entonces andaba enfrascado en la tarea de publicar *México pintoresco*, le echó la mano a su paisano para que pudiera revelar el material cinematográfico que había traído de la Tarahumara. El libro concluye con la siguiente declaración del propio Zabel: "... para revelar mis 6 500 metros de película de México, estuve cinco semanas en el cuarto oscuro, desde la mañana hasta la noche". Pero a fin de cuenta lo logró y nosotros, en el INAH, nos congratulamos que así haya sido.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro impreso; se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía, en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

200 The Intersections of Identity and Politics in Archaeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002b Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del secretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 México, D.F.

revistacuicuilco@yahoo.com

LA REVISTA CUICUILCO SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 24, NÚMERO 68, ENERO-ABRIL, 2017

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

Trabajo Sexual e Intimidad
Marta Lamas

Intimidad y amor romántico entre 1900 y 1950 en México: discursos y normas
Rosario Esteinou

El estudio del deporte en antropología física. Del somatotipo al fenómeno social
María Eugenia Peña Reyes

Los comienzos de la etnología en México y el Museo Nacional
Blanca María Cárdenas Carrión

La ilusión de la ciudad total. Fotografía panorámica en México antes de 1910 e investigación en historia urbana
Gerardo Martínez Delgado

Espacios y prácticas religiosas: El culto al Niño Doctor en Tepeaca, Puebla
Luis Arturo Jiménez Medina

Derecho humano al agua y desigualdad social en San Jerónimo Tecóatl, Oaxaca
Alejandrina García Dávila y Verónica Vázquez García

Democracia electoral y política comunal en la Sierra de Michoacán
Jesús Solís Cruz

Creencias y expresiones de lo religioso en Alcohólicos Anónimos
Oscar Osorio Pérez

ENTREVISTAS

Regímenes Internacionales, una herramienta teórica para comprender la implementación de los derechos culturales en México, ante la creación de la Ley General de Cultura.
Miguel Ángel Mesinas Nicolás

Configuraciones historiográficas e interculturales. Un trabajo en terreno en el mundo indígena latinoamericano y chileno del historiador Pedro Canales Tapia
Jessabel Guamán Flores

RESEÑAS

Jaime Echeverría García, Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México Antiguo. México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2012, 202 páginas
Cristina Sacristán

El pueblo furtivo
Francisco Barriga Puente

CULTURA |
SECRETARÍA DE CULTURA

