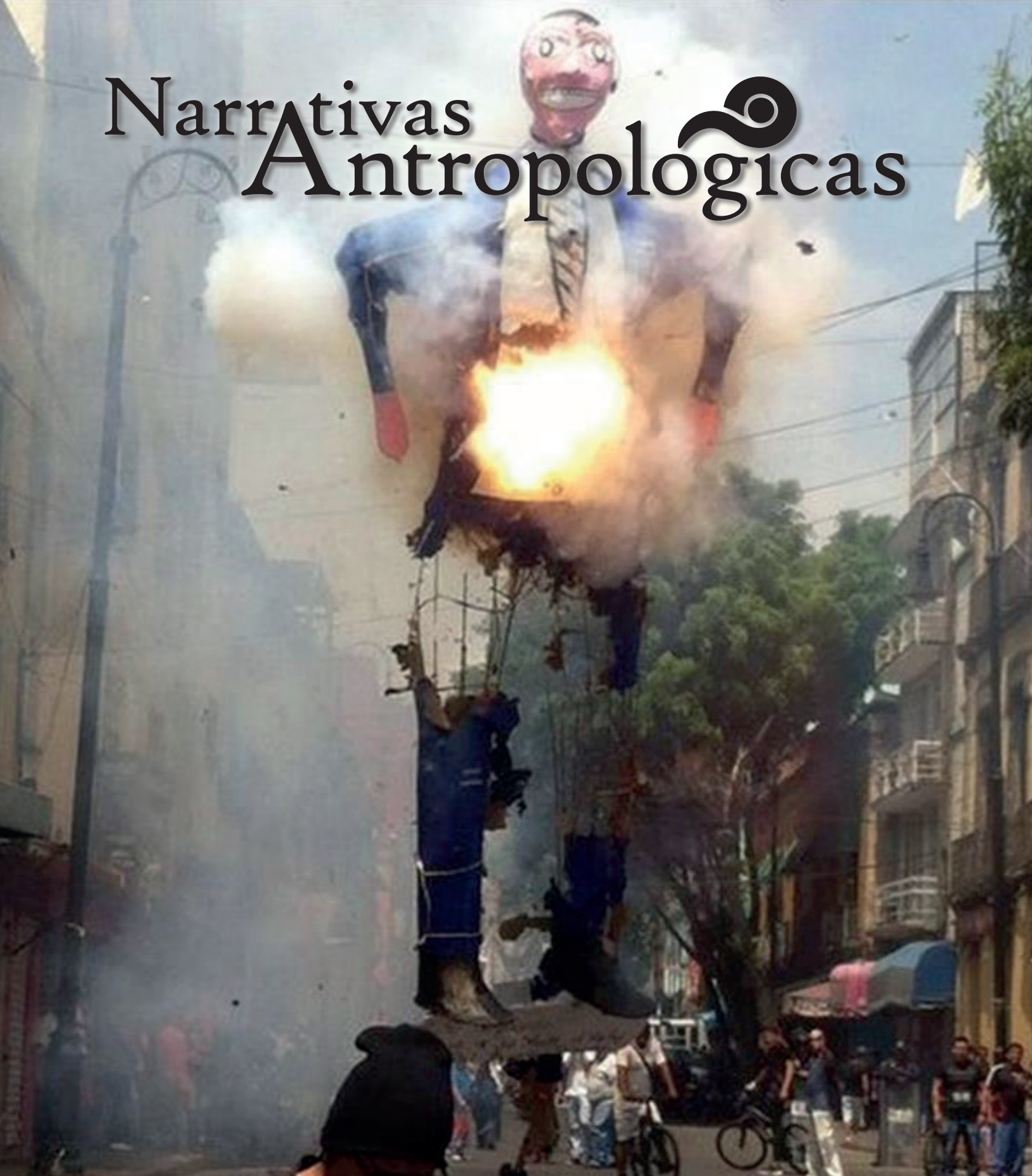


Narrativas Antropológicas



Revista electrónica de la Dirección de
Etnología y Antropología Social del INAH

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 1, NÚMERO 2,
JULIO-DICIEMBRE DE 2020



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

Narrativas
Antropológicas

Primera época, año 1, núm. 2, julio-diciembre de 2020

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH
Director de la revista

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Ramón Eduardo González Muñiz
Director de Etnología y Antropología Social

Rebeca Díaz Colunga
Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión

Jaime Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

CONSEJO EDITORIAL

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH

Ramón Eduardo González Muñiz, DEAS-INAH

Verónica Ruiz Lagier, DEAS-INAH

Laura Elena Corona de la Peña, DEAS-INAH

Amparo Xóchitl Sevilla Villalobos, DEAS-INAH

Alfonso Barquín Cendejas, DEAS-INAH

Federico, Zúñiga Bravo, DEAS-INAH

Práxedes Muñoz Sánchez,

Universidad Católica San Antonio de Murcia

Amaranta Arcadia Castillo Gómez,

Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Yuribia Velázquez Galindo,

Universidad Veracruzana

Asistente editorial

Karla Alaine Torres Martínez

EDICIÓN Y CUIDADO EDITORIAL

Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Imagen de portada: Judas al momento de explotar, 2017

Fotografía: Abraham Domínguez Madrigal

Diseño de portada: Itzia Irais Solís González

Narrativas Antropológicas, primera época, año 1, número 2, julio-diciembre de 2020, es una publicación electrónica semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.revistadeas.inah.gob.mx. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2019-121112490400-203, ISSN: 2683-300x, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización del número: Iñigo Aguilar Medina, Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, Av. San Jerónimo 880, col. San Jerónimo Lídice, alcaldía Magdalena Contreras, C.P. 10200, Ciudad de México; fecha de última actualización: 2. de noviembre de 2020.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la opinión del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: narrativas2020@gmail.com



ÍNDICE

3 EDITORIAL

RELATOS

- 6 *Tiempo delicado: San Salvador, la lluvia y el ciclo agrícola en Atliaca, Guerrero*
Tonatiuh Delgado Rendón
- 19 *De mitos, milagros y pedimentos. Tradición oral en el santuario de Las Peñitas en Reyes Etna, Oaxaca*
Ana Laura Vázquez Martínez
- 35 *La aldea militar. Una etnografía del estado de sitio*
Yuri Alex Escalante Betancourt
- 41 *¿Fandango o son jarocho: dos ámbitos distintos de gestión?*
Amparo Sevilla
- 52 *Lenguas indígenas y desplazamiento lingüístico: el caso de la lengua ombeayüts (huave) de Oaxaca*
Gervasio Montero Gutenberg
- 63 *La realidad virtual en la vida cotidiana de la familia urbana*
José Íñigo Aguilar Medina

MIRADAS

- 74 *La Festividad de la Santísima Trinidad y Jueves de Corpus, Pueblo de Culhuacán, en la delegación Iztapalapa, hoy alcaldía de Iztapalapa: memoria gráfica*
Narciso Mario García Soto

VOCES

- 91 *La Cuarta Transformación en el campo cultural: entre sueños y pesadillas*
Maya Lorena Pérez Ruiz
- 96 *La perspectiva de género en el marco de la migración: actores en contienda*
Pedro Antonio Be Ramírez / Claudia Salinas Boldo
- 102 *“Ya no más”. La historia de una mujer que desobedeció las fronteras y al patriarcado:*
Ana Laura López, fundadora de Deportados Unidos en la Lucha
Ana Laura López / Amarela Varela Huerta / Mízi Hernández Cruz
- 116 *Migración y vejez: el caso de una monolingüe mixteca en la Ciudad de México*
Jourdain Israel Hernández Cruz
- 122 *Quema de Judas, ritual carnavalesco, popular y satírico. El caso de la Quema de Judas en la calle República de Colombia, Centro Histórico de la Ciudad de México*
Abraham Domínguez Madrigal
- 131 *Por órdenes del señor amo, traigan ese torito: la danza de los nendro de San Marcos Tlazalpan, municipio de San Bartolo Morelos, Estado de México, vista desde la etnografía para la paz y la interculturalidad*
Andrés Sandoval Forero / Saúl Alejandro García / José Germán Pérez Cárdenas
- 139 *Disyuntivas y conflictos por el espacio público durante la visita del papa Francisco a San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*
Enriqueta Lerma Rodríguez
- 153 *Benito y “lo tradicional”: valoración de los insumos químicos y la agricultura de milpa en procesos de reconfiguración*
José Manuel Oyola Ballesteros

PERSPECTIVAS

- 161 *Etnografía marica. Una discusión sobre metodología y epistemología antropológica*
Francisco Hernández Galván

RESEÑAS

- 172 *Reseña del libro Culhuacán: Luz de la memoria, de Ana María Luisa Velasco Lozano, María Elena Morales Anduaga y Mario García Soto (México: INAH, 2014)*
José Iñigo Aguilar Medina
-

- 175 **CONVOCATORIAS**
-

- 177 **POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA DE COLABORACIONES**



El segundo número de *Narrativas Antropológicas* lo componen trabajos cuya característica principal es que responden de manera cabal a los intereses expresados por la línea editorial de la publicación, con el objetivo de hacer posible la difusión del conocimiento científico que se genera en la actualidad en las áreas de la etnología y la antropología social.

En la sección dedicada a “Relatos” se tienen seis trabajos, los tres primeros se ocupan en desarrollar temas etnográficos. En uno se describe las fases de la petición de lluvia y las tramas simbólicas de la imagen del Cristo a propósito de su participación en el ciclo agrícola y pluvial de la comunidad nahua de Atilca, en el estado de Guerrero. En otro se narran los milagros que concede el Cristo así como los pedimentos que efectúan en torno a la imagen milagrosa de la comunidad de Reyes, en el Valle de Etna, Oaxaca; por ello, se analiza el proceso de sincretismo y religiosidad popular en relación con el santuario, su imagen, la tradición oral, el paisaje y su territorio. El último de la triada expone al reto de comprender la realidad etnográfica en una comunidad desestructurada por la violencia y busca la manera de darle orden y coherencia al caos reconstruyendo el sistema de significados profundo a partir de una experiencia de recolección de relatos míticos y de la observación de la ocupación militar presente en el inconsciente colectivo de los odam de Durango.

Los tres restantes artículos se sitúan en ámbitos diversos: uno se ocupa en analizar si el son jarocho, impactado por la aplicación de criterios errados de gestión cultural, puede verse fortalecido en su práctica comunitaria si es declarado como Patrimonio de la Humanidad por parte de la UNESCO, a lo que se responde que lo más probable es que con ello se refuercen procesos negativos ya presentes, como su comercialización y mercantilización. Otro atiende la situación que lleva a que las lenguas indígenas sean desplazadas por la “hegemónica”, el español; se toma como caso de estudio la situación sociolingüística que vive el huave y sus hablantes que habitan en cuatro comunidades del estado de Oaxaca y se señala las distintas tendencias de desplazamiento lingüístico que prevalece en cada una de ellas. El último texto de esta sección se aboca a desentrañar una nueva realidad, la llamada virtual, entre los miembros de la familia urbana de la zona metropolitana de la Ciudad de México y su creciente importancia en la cultura y en la vida cotidiana de los individuos que conforman sus distintas generaciones; explora oportunidades, señala diferencias de aprovechamiento y cómo los impacta en la organización y manejo del tiempo y del espacio.

El apartado “Miradas” presenta una colección fotográfica que de alguna manera *ilustran* tanto el texto de la “Reseña” sobre el libro: *Culhuacán: Luz de la memoria*, que se incluye en este mismo número en la sección respectiva, como el contenido mismo del libro; sin embargo no lo reproduce, pues las fotografías mostradas son en su mayoría inéditas y sólo corresponden a la festividad de La Santísima Trinidad y

Jueves de Corpus, que son las celebraciones en las que el reseñador centra su examen, como expresión importante de la cosmovisión de sus habitantes y que les sirve para explicar el origen del mundo, su manera de verlo y de interpretarlo.

La sección “Voces” contiene ocho artículos, que como señala la ruta editorial, se ocupan en entrevistas o relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador. El primero aborda un tema de coyuntura: reflexionar sobre los retos de la Cuarta Transformación que propone el actual gobierno federal; en especial se centra en dos iniciativas las cuales considera que afectan de manera directa y negativa la protección de las culturas, los conocimientos y las expresiones culturales indígenas y de las llamadas culturas populares o tradicionales; muestra que es una perversidad el tratar de protegerlas por la vía de ponerles precio y de usarlas como palanca para el desarrollo, lo cual se puede hacer por otra ruta, pero sin pedirles que vendan su memoria, su historia, sus conocimientos, su patrimonio y su diversidad cultural.

Los tres sucesivos describen algún aspecto del fenómeno migratorio. El inicial busca comprender los ajustes, reacciones y tensiones que experimentan las mujeres en el marco de la migración y cómo el proceso migratorio resignifica su vida y explica los significados que las mujeres migrantes otorgan a sus experiencias de vida. El siguiente es una autoetnografía basada en la técnica del relato de vida, que describe a la fundadora del colectivo Deportados Unidos en la Lucha y que permite conocer la vida de las mujeres migrantes que han sufrido el impacto de ser deportadas de Estados Unidos. El tercero da voz a los migrantes que se trasladan en el periodo de vida de la ancianidad y trata de profundizar las circunstancias que los llevan a emprender dicho proceso en la última etapa de la vida, a través del análisis de los relatos de vida de una mujer monolingüe mixteca.

Los postreros cuatro artículos abordan distintas situaciones, uno, muestra los elementos de crítica y sátira política en las quemas de Judas celebradas en una calle del Centro Histórico de la Ciudad de México, con base en la observación participante y en las entrevistas hechas a los organizadores de la quema. Uno más mira cómo las nuevas generaciones de jóvenes adultos de la comunidad buscan en el rescate de la danza *Nendro* una forma de resignificarse como comunidad originaria otomí; para ello recuperan de voz de sus habitantes dicha danza, perdida por más de 45 años, y la describen a través de lo que llaman sus autores la etnografía para la paz y la interculturalidad, ya que se logró restablecer a partir del diálogo intergeneracional de los miembros de la comunidad. En el siguiente se da voz a las controversias que se presentaron en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a raíz de la visita del papa Francisco, en 2016, en torno al reconocimiento de la teología india, de las disputas por el espacio público y de los debates en torno a la carta encíclica *Laudato si'*; destaca la contención de las polarizaciones sociales, cuando las problemáticas pueden ser difundidas por los medios de comunicación. El último habla de la incidencia que las nuevas prácticas agrícolas puedan tener en la cultura wixarika, y en la relación que el pueblo tiene con el maíz, todo con base en las ideas de un profesor wixarika; se describe su concepción de la tradición, vinculada al trabajo agrícola familiar y colectivo y cómo los nuevos insumos agrícolas amenazan tanto su salud como la colaboración y la unión comunitaria. Para finalizar, el autor analiza el uso discursivo de los tiempos verbales.

En la sección de la revista dedicada al tema de “Perspectivas” se ofrece un trabajo cuyo título es ya un signo de su contenido, “Etnografía marica”, en el cual se reflexiona en torno a premisas metodológicas y epistemológicas que surgen al colocar la sexualidad como objeto de análisis de la antropología social. Se parte de nombrarun

modo de acercarse a la sexualidad como objeto de estudio antropológico, como una forma crítica en la que se acentúan los procesos afectación y subjetivación, de los sujetos entrevistados y del propio investigador.

El comité de la revista espera que la revisión de los artículos de este volumen anime a sus lectores a participar con sus propios estudios al debate abierto y fructífero, que favorezca el desarrollo del quehacer científico de nuestras disciplinas.



RELATOS

Tiempo delicado: San Salvador, la lluvia y el ciclo agrícola en Atliaca, Guerrero

Tiempo Delicado: *San Salvador, The Rain
and Agricultural Cycle in Atliaca, Guerrero*

Tonatiuh Delgado Rendón

Investigador independiente / tonatiuhdelgado@yahoo.com.mx

RESUMEN

Aquí analizo una estrategia ritual practicada cuando la lluvia no llega o se detiene después de celebrada la petición del agua en el pozo de Oztotempan y el cerro de Ateopan ueyi, en la comunidad nahua de Atliaca, Guerrero. El texto consta de dos partes fundamentales ligadas entre sí: la descripción de las fases significativas de la petición por la lluvia y el análisis de las tramas simbólicas de la imagen del Cristo de San Salvador en relación con su participación en el ciclo agrícola y pluvial.

Palabras clave: Petición por la lluvia; acciones de reajuste; trabajo; enfermedad y curación.

ABSTRACT

Here I analyze a ritual strategy put into practice when the rains do not come or they stop after the ritual request for water has been held at the Oztotempan well and on Ateopan ueyi hill in the Nahua community of Atliaca, Guerrero. The text consists of two basic connected parts: a description of the significant phases of the petition for rain and an analysis of the symbolic ties between the image of Cristo del San Salvador (Christ Our Savior) and his participation in the agricultural and rainy season.

Keywords: Petition for rain; readjustment actions; work; disease and cure.

Fecha de recepción: 27 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 27 de febrero de 2020

Este artículo es el resultado de una investigación más amplia desarrollada en la comunidad nahua de Atliaca, desde 2011, con diferentes etapas de trabajo de campo. Las fases principales de dicha investigación son: 1) el análisis y descripción del ritual de petición por la lluvia, y 2) el análisis y descripción de las acciones de reajuste ocasionadas por la falta de lluvias.

En lo relativo a la petición, aquí recalco su importancia para las comunidades dependientes de la agricultura de temporal, sus aspectos organizativos, quiénes son los actores involucrados y algunas acciones de importancia ritual realizadas en la comunidad, en el pozo de Oztotempan¹ y el cerro de Ateopan² ueyi.³ Sobre las acciones de reajuste, estrategias rituales colectivas encaminadas a afrontar la falta de lluvia, subrayo su vínculo con la petición, porque las acciones de reajuste surgen cuando no se cumplen los objetivos de aquélla. En esta segunda fase adquieren una notoriedad particular determinadas imágenes religiosas, principalmente, la del Cristo de San Salvador, patrono de Atliaca. Eso no significa que el Cristo no sea relevante durante la petición; lo es como figura protectora del pueblo y dadora de agua, lo que lo hace objeto de rezos y ofrendas; no obstante, su labor más destacada para los nahuas de Atliaca reside en su capacidad de enfrentar la falta de lluvia. Por este motivo recaen en él procesos rituales pospeticionarios.

El objetivo principal del artículo es examinar una acción de reajuste inscrita en las formas locales por las cuales se interpretan y afrontan las etapas críticas del ciclo pluvial y el lugar que tiene San Salvador en dicha acción. Para ello me oriento en las nociones de trabajo, enfermedad y curación del Cristo como elementos que lo hacen partícipe de las labores del campo.

El cuerpo del texto constituye un primer acercamiento, fundamentalmente etnográfico, a una propuesta analítica en construcción sobre las acciones de reajuste relacionadas con la agricultura en comunidades indígenas. Mucho de ello se debe a la literatura antropológica sobre Guerrero, y en específico, sobre los rituales agrícolas. La invitación es a continuar estos estudios por una veta por explorar de manera más

fehaciente, cuya pertinencia radica en reflexionar sobre las épocas de crisis y las acciones colectivas e individuales que median para replantear los elementos del sistema ritual sin que su centro de gravedad (pedir la lluvia) se desvanezca, pero sí que se recomponga sobre la base de estrategias ya conocidas o novedosas.

En la parte metodológica me he apoyado en mi observación participante de fiestas y rituales del calendario festivo local y entrevistas a profundidad a diferentes actores religiosos durante los años 2011, 2016 y 2017.

Agradezco profundamente a cada uno de los y las atliaquenses por todos los conocimientos que me han compartido.

Panorama sobre los estudios de la petición por la lluvia en Guerrero

La petición de lluvia es una práctica ritual asidua en muchas comunidades indígenas de Guerrero. Representa un esfuerzo organizativo y económico en el marco de los calendarios festivo-religiosos locales. Su realización durante el inicio de la temporada húmeda⁴ nos advierte de su conexión con las labores agrícolas de temporal (aspecto clave para comprender su relevancia debido a la escasez de agua), con un conjunto de saberes y prácticas locales asentados en una tradición milenaria en relación con los ciclos naturales, los fenómenos climáticos y las formas de entenderlos y afrontarlos y con el papel que desempeñan diferentes imágenes de santos, vírgenes y cristos.

Diversas estudiosas y estudiosos han descrito y analizado las peticiones de lluvia en comunidades indígenas de Guerrero. Para el caso específico de Atliaca, María Teresa Sepúlveda, pionera en su estudio, publica en 1973 “Petición de lluvia en Ostotempa”. En este breve pero sustancioso texto, la autora aporta una descripción de la organización y el sistema de cargos de Atliaca. Al hablar de la petición, alude a un rito prehispánico vinculado con el aseguramiento mágico de la fertilidad de la tierra y el control estacional. Ubica la petición como una “persistencia de los ritos prehispánicos”⁵ y ofrece testimonios

¹ Oztotempan (Ozto: cueva o montaña, tempan: cima) es un enorme pozo ubicado en una de las montañas de Atliaca. Allí, durante el 1 y 2 de mayo diversas comunidades de Guerrero realizan su petición por la lluvia para el buen temporal. Abordaré con mayor detalle la importancia de Oztotempan a lo largo del texto.

² Lugar del agua.

³ Grande.

⁴ En el caso que abordaré, comienza en los meses de abril o mayo, con las primeras lluvias.

⁵ María Teresa Sepúlveda, “Petición de lluvia en Ostotempa”, en *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)*, comp. de Marcos Matías Alonso (México: CIESAS, 1994), 67-81, 68.

sobre los significados culturales de Oztotempan, acentuando las interpretaciones del pozo como centro del mundo, como un lugar de abundancia, como hábitat de gigantes y en donde están guardados los ídolos de piedra y de madera que los atliaquenses lanzaron una vez llegados los evangelizadores agustinos a la comunidad.

El mito y la realidad del Atzatzilistli⁶ en Oztotempan es otro referente importante. Escrito por Félix Flores,⁷ ingeniero agrónomo originario de Atliaca, el extenso y detallado estudio nos ubica en la amplia gama de prácticas rituales de la comunidad. Un aporte sustancial es la descripción a detalle de las acciones rituales y la organización que las sustenta. El estudio evidencia un trabajo de largo aliento y los testimonios contribuyen a situar la importancia de la petición en Atliaca. El trabajo proporciona una variedad de cuestiones cardinales para aproximarnos al sentido del *Atzatzilistli* y muestra la riqueza de una tradición ancestral, actualmente insertada en los procesos sociales y tecnológicos del mundo contemporáneo. La migración dentro o fuera de México, la diversidad religiosa, el uso de las redes sociales o la creciente preparación académica de atliaquenses son algunos factores que han tenido un papel importante en la reconfiguración de la petición que, sin embargo, continúa siendo, para un sector de la población, parte integral de su visión del mundo.

Otra de las autoras dedicadas al estudio de la vida ritual en comunidades indígenas de Guerrero, en particular en la región del Alto Balsas, es Catharine Good, quien ha aportado ideas sugerentes sobre el pozo, tal es el caso de su estudio “Oztotempan: el ombligo del mundo”. En él, la autora se acerca a las acciones rituales de algunas comunidades nahuas de la cuenca del río Balsas. En el artículo se resaltan temas como el culto agrícola, el pozo de Oztotempan, la eficacia ritual y la vinculación entre diversos elementos de los rituales, como las ofrendas, los sacrificios, las danzas, las peregrinaciones y los cantos. A decir de la autora:

⁶ El significado de la palabra es “grito al agua”.

⁷ Félix Flores, *El mito y la realidad del Atzatzilistli en Oztotempan* (Chilpancingo: Centro de Acciones Comunitarias, A.C. / Conaculta, 1990).

⁸ Catherine Good, “Oztotempan: el ombligo del mundo”, en *La Montaña en el paisaje ritual*, coord. por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (México: ISCH-BUAP / IHH-UNAM / Conaculta-INAH, 2001), 375-395, 390.

⁹ Good, “Oztotempan: el ombligo del mundo”, 386.

“Todos estos elementos tienen que interactuar sistemáticamente, coordinadamente, para que siga funcionando el orden natural”.⁸

Good define Oztotempan como el centro y ombligo del mundo, un paraíso agrícola lleno de agua, flores y plantas; también como casa de los vientos, de los cuales, los zopilotes son una de sus manifestaciones, y por ello es necesario que se alimenten. La ofrenda a esas aves “sirve para atraer la lluvia porque el viento jala las nubes para que descarguen el agua donde están los sembradíos”.⁹

La petición de lluvias en La Montaña de Guerrero ha sido objeto de diferentes estudios. Françoise Neff, en “Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en La Montaña de Guerrero”, argumenta que los rituales con una importante carga simbólica para nahuas, me’phaa (tlapanecos) y ñu savi (mixtecos), grupos étnicos que cohabitan La Montaña, abren y cierran las épocas de lluvias y sequías. Cada ritual se realiza según lógicas locales; al señalar esta diversificación, la autora comenta: “Las manifestaciones rituales, en su multiplicidad, están atravesadas por elementos recurrentes bajo formas variadas”,¹⁰ y enfatiza en que la petición por la lluvia representa “una fiesta central del ciclo anual en la montaña de Guerrero. Sin embargo, las reglas según las cuales se desarrolla en cada población constituyen la identidad de cada grupo particular”.¹¹

Sobre los rituales tlapanecos, destacan los análisis de Danièle Dehouve, en particular su propuesta de los depósitos rituales¹² y la eficacia en relación con la lluvia. Dehouve puntualiza que: “el hombre que quiere que se cumplan sus deseos tiene que representarlos [en los depósitos rituales]. De esta manera, si quiere una lluvia abundante y buenas cosechas, representa al dueño del cerro, ajku, coronado de nubes y adornado de plantas”.¹³

En función de este planteamiento, los objetos y los gestos están cargados de eficacia al producir un ámbito de sentido en un ritual específico. Este ensamble

¹⁰ Françoise Neff, *El rayo y el arcoiris: la fiesta indígena en La Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca* (México: INI, 1994), 7.

¹¹ Neff, *El rayo y el arcoiris...*, 7.

¹² Para la autora los depósitos rituales comprenden el “acto de depositar en el suelo una multitud de objetos ceremoniales de distinta clase a la que se añaden flores, se le sacrifican animales y exponen comida preparada, frutos y bebidas”. Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero* (México: UAG / CEMCA / Plaza y Valdés, 2009), 15.

¹³ Dehouve. *La ofrenda sacrificial...*, 211.

acentúa el potencial de los rituales de hacer algo y de generar un cambio de estado.

Otro destacado estudio es “Atlatzilistli: Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero”, localidad del municipio de Chilapa de Álvarez en la región Centro del estado. Ramón Calles Travieso, investigador y cronista de Acatlán, concibe la petición como parte de los “ritos de nuestros antepasados”.¹⁴ Para Calles es fundamental señalar que los rituales agrícolas son un contrapeso a la religión católica. La petición implica la permanencia de un pasado que ha confrontado los desafíos del catolicismo. El agua y la tierra, dos elementos dotados de significados rituales, son algo más que meros recursos. Por esto, el autor expresa: “El agua, la fertilidad, el viento y el fuego no reciben del exterior la investidura divina; son en sí mismos sagrados, por ser necesarios”.¹⁵

Por último, el análisis de Donaciano Gutiérrez Gutiérrez, que lleva por nombre “Petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero”, aporta una interesante reflexión a propósito del medio ambiente y las técnicas de producción en relación con los rituales agrícolas. De ese modo, la petición es un ritual para la fertilidad de la tierra y el control de las estaciones. Las condiciones materiales, así como la calidad del suelo y la ausencia de tecnologías adecuadas, “hacen que las ceremonias conserven su objetivo general: alimentar la esperanza de que sus peticiones darán buenas lluvias y abundantes cosechas”.¹⁶

A partir de los trabajos expuestos, comprendo la petición por la lluvia como un conjunto de acciones rituales ejecutadas en una secuencia de actos en espacios y temporalidades específicas por actores especializados en ciertas labores y en las cuales determinados símbolos, relaciones, comportamientos y formas adecuadas de ejecución adquieren una relevancia crucial para la eficacia ritual (la caída de lluvia).

Las peticiones son vitales para una buena cosecha, sin embargo, su finalidad no siempre se cumple, trayendo consigo momentos de incertidumbre y, al mismo tiempo, instando a la organización de estrategias para afrontar la crisis derivada de la ausencia prolongada de lluvias. De esta manera, las peticiones adquieren otros matices si consideramos que los resultados no siempre son buenos desde el punto de vista de los y las campesinas. Ambas dimensiones (las lluvias indispensables para la cosecha y su ausencia) serán expuestas y analizadas a continuación.

Petición por la lluvia en Atliaca

Atliaca, de manera administrativa, forma parte del municipio de Tixtla de Guerrero, en la región Centro del estado de Guerrero (figuras 1 y 2). El vocablo Atliaca significa “Lugar de agua escondida”. En la comunidad predomina la agricultura de temporal y de autoconsumo. La temporada húmeda inicia en mayo y culmina en octubre. El maíz, la calabaza y el frijol son los productos más sembrados y con ellos se preparan los alimentos consumidos diariamente (tortillas) y las comidas rituales (tamales, atole, totopos¹⁷ y elopozole,¹⁸ principalmente).

Que la actividad agrícola sea de temporal significa la dependencia de los ciclos pluviales estacionales. La comunidad carece de sistemas de tecnología de riego y de cauces suficientes de agua. De aquí que la agricultura, además de ser una actividad productiva relevante, esté integrada en el sistema de creencias religiosas de Atliaca, cuya expresión más importante es la petición por la lluvia en el pozo de Oztotempan y en el cerro de Ateopan ueyi, realizada los días 1, 2 y 3 de mayo, respectivamente.

En lo concerniente a la organización, para Oztotempan se elige un matrimonio encargado de dirigir la petición, a quienes se les llama Mayordomos de Oztotempan. Esta elección se concreta en el marco de la mayordomía local. En Atliaca hay dos mayordomías importantes: la de la iglesia de San Salvador y la de la

¹⁴ Ramón Calles Travieso, “Atlatzilistli: Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero”, *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)*, comp. de Marcos Matías Alonso (México: CIESAS, 1994), 99-107, 99.

¹⁵ Calles Travieso, “Atlatzilistli: Las ceremonias...”, 104.

¹⁶ Donaciano Gutiérrez, “Petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero”, en *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)*, comp. de Marcos Matías Alonso (México: CIESAS, 1994), 109-112, 111.

¹⁷ Una especie de tortillas deshidratadas hechas de maíz y piloncillo y repartidas durante la Fiesta de las Vírgenes de la Asunción, en el mes de agosto.

¹⁸ Un tipo de pozole hecho con granos de maíz mezclados con calabaza, chile y otros condimentos. Se elabora en el Xilocruz, celebración por los primeros brotes de maíz, los días 13 y 14 de septiembre.

iglesia de San Francisco. En la primera es donde se eligen a los responsables de Oztotempan, mientras que los mayordomos de San Francisco son quienes encabezan la petición en Ateopan.



Figura 1. Mapa donde se destaca la región Centro de Guerrero. Fuente: elaboración propia con base en la *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal*, 2010.

La principal labor de los encargados de Oztotempan consiste en reunir los productos para las ofrendas e invitar a diversos especialistas rituales en quienes se apoyarán para la ejecución de cada una de las fases de la petición. Entre los especialistas de mayor relevancia está el *huehuéyotl*, el hombre encargado de elaborar, la madrugada del 2 de mayo, una compleja ofrenda llamada *xochimesa* en el interior de la capilla ubicada a unos metros del pozo¹⁹ y de arrojar aves vivas a las profundidades de Oztotempan (principalmente gallinas y un guajolote negro) la mañana del 2 de mayo.

En muchas comunidades indígenas y no indígenas de Guerrero, Oztotempan es considerado como el “ombligo del mundo”, característica que lo dota de un prestigio único entre las comunidades peregrinas que

año con año acuden al pozo a pedir la lluvia y solicitar favores de distinta índole.

Para un sector de la población de Atliaca, Oztotempan constituye un lugar sagrado. Una característica de estos sitios es su diferenciación frente a otros espacios, es decir, no son considerados comunes y ordinarios, sino que se distinguen por ser focos acontecimientos únicos, prácticas e identidades individuales y colectivas, además de ser partícipes de un proceso de significación mediante el cual colectivos e individuos construyen y proporcionan una notoriedad particular a determinados rasgos del entorno que los circunda y a algunas relaciones prácticas con él. En lo que se refiere a Oztotempan, muchos campesinos enfatizan que “solamente yendo allá va a llover”.²⁰ Ésta es una de las creencias principales en las que se cimienta la petición por la lluvia, cuyos episodios fundamentales son: 1 de mayo: el traslado de ofrenda a la capilla de El Calvario;²¹ la peregrinación de la cruz de Oztotempan de la iglesia de San Salvador hasta el pozo, con las

paradas, durante el recorrido, ante los altares de cruces para adornarlos, sahumarlos y ofrendarles, y el encuentro de la cruz con otras comunidades peregrinas.²² Cabe apuntar que cada grupo acude con su cruz como marcador identitario y como objeto de culto, a la que se le pide protección y abundancia.

El 2 de mayo se prepara la *xochimesa*, se realiza el depósito de las aves y de los *chitátli*²³ al fondo del pozo, se reparte y consume la ofrenda, se retorna a Atliaca, donde tiene lugar el encuentro de la cruz, que se regresa a la iglesia de San Salvador.

Sobre la *xochimesa* quiero resaltar que se trata de una ofrenda que se coloca en petates a los que se le rodea de cadenas de flores de *cempoalxochitl*, de ahí su nombre, “ofrendar sobre las flores”.²⁴ Su composición principal es: un guajolote entero, al que única-

¹⁹ Debido a la prohibición de tomar fotografías durante el desarrollo de la petición, no incluyo imágenes.

²⁰ Comunicación personal, mayo de 2012.

²¹ Más adelante abordaré la importancia de esta capilla.

²² De acuerdo con mi experiencia, se dan cita comunidades y grupos de: Acatempa, San Agustín Oapan, Zotoltilán, Huitziltepec, Apango, Zumpango, Tixtla de Guerrero, Chilpancingo de los

Bravo, Tlanipatla, San Miguel Tecuiziapan, San Agustín Oztotempan, San Marcos Coatzingo, Axaxacualco, Analco y San Juan Telcingo.

²³ Funcionan como contenedores de ofrenda elaborados con distintas plantas, en la que destaca el cogote del maguey, ramas elásticas, palma fresca y otras maderas resistentes que se recolectan en los alrededores de Oztotempan.

²⁴ Flores, *El mito y la realidad...*, 168.

mente se le quitan las vísceras, acompañado de tamales; platos de caldo de pollo con sus respectivos tamales, pero más pequeños, jarros de chocolate con pan, mezcal y cigarros. De esta manera se estructuran pares de alimentos, los cuales no pueden ofrendarse solos: caldo/tamal, chocolate/pan y mezcal/cigarro. A estos alimentos se le han incorporado dulces, frutas y vinos que los devotos aportan para ofrendarlos.



Figura 2. Mapa donde se precisa la ubicación de Tixtla de Guerrero, en la región Centro. Fuente: elaboración propia con base en la *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal*, 2010.

El día 3 de mayo las acciones rituales se trasladan al cerro de Ateopan ueyi, en donde a diferencia de Oztotempan, no hay un pozo, pero sí un pequeño manantial, y todo se desarrolla en el interior de la capilla allí construida. Existen entre ambas peticiones similitudes y diferencias. Entre las primeras destaco la peregrinación de las cruces de Ateopan de la iglesia de San Francisco al cerro, las paradas ante los altares de cruces para adornarlos, sahumarlos y ofrendarlos, el encuentro de las cruces en Ateopan *pitenzin*,²⁵ la preparación y consumo de la ofrenda en el interior de la

capilla, la peregrinación de retorno, el encuentro de las cruces en Atliaca y su regreso a la iglesia.

Una diferencia notable es el baile del *huentlii* dentro de la capilla. Éste consiste en un momento de efusividad; se carga con alguna parte de la ofrenda y, al ritmo de piezas musicales animadas y ejecutadas con instrumentos de viento, hombres y mujeres bailan con ella. En Oztotempan, al contrario, permea una atmósfera de mayor recogimiento y en la capilla están restringidas este tipo de expresiones.²⁶

El 4 de mayo se emprende una procesión alrededor de la cancha ubicada frente a la iglesia de San Francisco; se regalan semillas para la próxima siembra y se ofrenda dentro de la iglesia. Con estas acciones se cierra el proceso ritual de la petición por la lluvia.

Las figuras (3 y 4) que presento a continuación son una representación gráfica elemental de las rutas de peregrinación. Las peregrinaciones a Oztotempan y Ateopan ueyi marcan un momento ritual crucial. En el primer caso, inicia con un recorrido que rodea la iglesia y termina con una vuelta alrededor de la capilla de Oztotempan para después ingresar a ella. Durante el recorrido se hacen cinco paradas en los altares con cruces, a los que se les adorna, sahumá y ofrenda. En tres de ellos se llevan a cabo rezos antes de continuar avanzando.

En el segundo caso, la peregrinación también tiene cinco paradas antes de culminar en la capilla, a la que se le rodea en dos ocasiones para después ingresar y proseguir con los rezos.

Cuando la lluvia no llega: las acciones de reajuste ritual

Como señalé al principio, con la petición se espera que haya buenas lluvias para una cosecha abundante, pero esto no siempre sucede. Las lluvias se atrasan, son muy ligeras, demasiado intensas o simplemente no llegan.

de los danzantes, quien acciona un mecanismo por el cual el artefacto reptil abre y cierra la boca simulando una mordida. Con frecuencia, y aprovechando el anonimato, los integrantes espantan a los observadores. Es característico el bullicio que crean en los lugares donde se presentan, pero no entran a la capilla de Oztotempan, sino que se mantienen en el área circundante.

²⁵ Chico.

²⁶ No obstante, en ocasiones, un grupo de niños y jóvenes acuden a Oztotempan disfrazados con ropa desgastada, máscaras de monstruos (como las usadas en Halloween) y, algunos, con vestimenta de mujer. A este grupo se les conoce como “Los Locos” o la Danza de la Tortuga. Todos bailan, gritan, rumorán. Los acompañan una tortuga hecha de varilla y de cartón; la maniobra alguno

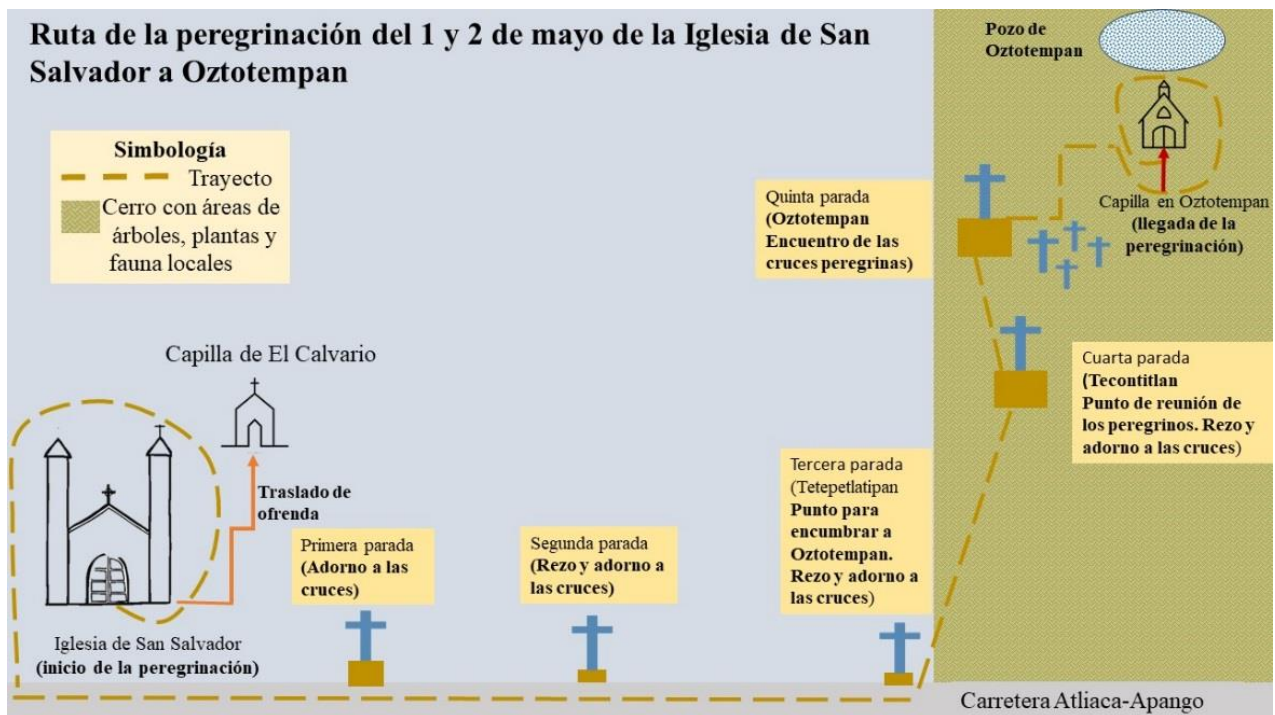


Figura 3. Trayecto 1 de la peregrinación de la petición por la lluvia en Atliaca, Guerrero Fuente: elaboración propia con base en la observación participante de la petición por la lluvia de 2017.

Retomando lo dicho por Félix Flores, las acciones rituales, para ser eficaces, deben realizarse de forma íntegra, de inicio a fin y acorde a las exigencias de los procedimientos. Por ejemplo, una ofrenda incompleta o un rezo fragmentado no son eficaces porque no propician un “ambiente de bienestar [ni] crea un canal de conexión entre lo humano y lo divino, entre lo terrenal y lo oculto”.²⁷ Ésa es una de las razones más apremiantes para seguir las reglas rituales, “a fin de conseguir los propósitos fijados”.²⁸ La eficacia de la petición, bajo tales parámetros, supone una transformación, es decir, un antes y un después del proceso ritual, en formas, por lo común, perceptibles o verificables. Así, la noción de eficacia indica la producción de un resultado.

De acuerdo con Emily M. Ahern, la cuestión de la eficacia de la petición supondría el análisis entre el fin (la lluvia) y el resultado (si la lluvia cae o no). Sin embargo, y en palabras de la autora: “El problema de la

eficacia emerge cuando las personas pretenden que los actos rituales produzcan ciertos efectos y, en realidad, sus actos producen otros efectos”.²⁹

De acuerdo con Emily M. Ahern, la cuestión de la eficacia de la petición supondría el análisis entre el fin (la lluvia) y el resultado (si la lluvia cae o no). Sin embargo, y en palabras de la autora: “El problema de la eficacia emerge cuando las personas pretenden que los actos rituales produzcan ciertos efectos y, en realidad, sus actos producen otros efectos”.³⁰

La pregunta que surge de este planteamiento para el propósito de este artículo es: ¿Qué ocurre cuando los efectos de la petición no son los esperados?

Un fenómeno de tal magnitud (como la falta de lluvias) es ya un hecho de resonancia social, pero no se limita a su reconocimiento, sino que comprende las razones de su aparición y la procuración de su arreglo. En Atliaca, cuando ha dejado de llover, la gente se

²⁷ Flores, *El mito y la realidad...*, 93.

²⁸ Flores, *El mito y la realidad...*, 123.

²⁹ Traducción propia; texto original: “The problem of efficacy arises when people intend ritual acts to produce certain effects and, in actuality, their acts produces other effects”. Emily M. Ahern, “The problem of efficacy: strong and weak illocutionary acts”, *Man* 14, núm. 1 (1979): 1, acceso el 13 de abril de 2020, www.jstor.org/stable/2801637.

³⁰ Traducción propia; texto original: “The problem of efficacy arises when people intend ritual acts to produce certain effects and, in actuality, their acts produces other effects”. Emily M. Ahern, “The problem of efficacy: strong and weak illocutionary acts”, *Man* 14, núm. 1 (1979): 1, acceso el 13 de abril de 2020, www.jstor.org/stable/2801637.

“levanta” para saber qué está sucediendo. Tal preocupación hace que los mayordomos, exmayordomos, padrinos y danzantes, en conjunto con personas que los acompañan, se reúnan en la iglesia de San Salvador para consensuar qué acciones seguir. A estas estrategias surgidas de los acuerdos colectivos las he identificado como acciones de reajuste ritual, es decir, aquéllas que son ideadas y ejecutadas como medios para restaurar una situación de crisis originada por algún fallo ritual³¹ o por otro ámbito que trasciende la petición, pero vinculado a ella. Son las épocas de crisis las que demandan la intervención de los individuos

con el fin de amortiguar los daños que pudieran causar. Así, las acciones de reajuste conforman prácticas sociales y rituales para afrontarla. La idea de acciones de reajuste ritual la retomo del análisis de Victor Turner³² de los dramas sociales ante las situaciones de crisis, y a las que llamó acciones reparadoras, las cuales se establecen para atemperar o resolver las rupturas entre grupos, instituciones e individuos dentro de un sistema de relaciones sociales concreto. Lo que me interesa enfatizar es cómo, bajo criterios derivados del contexto sociocultural, se organizan las acciones convenientes.

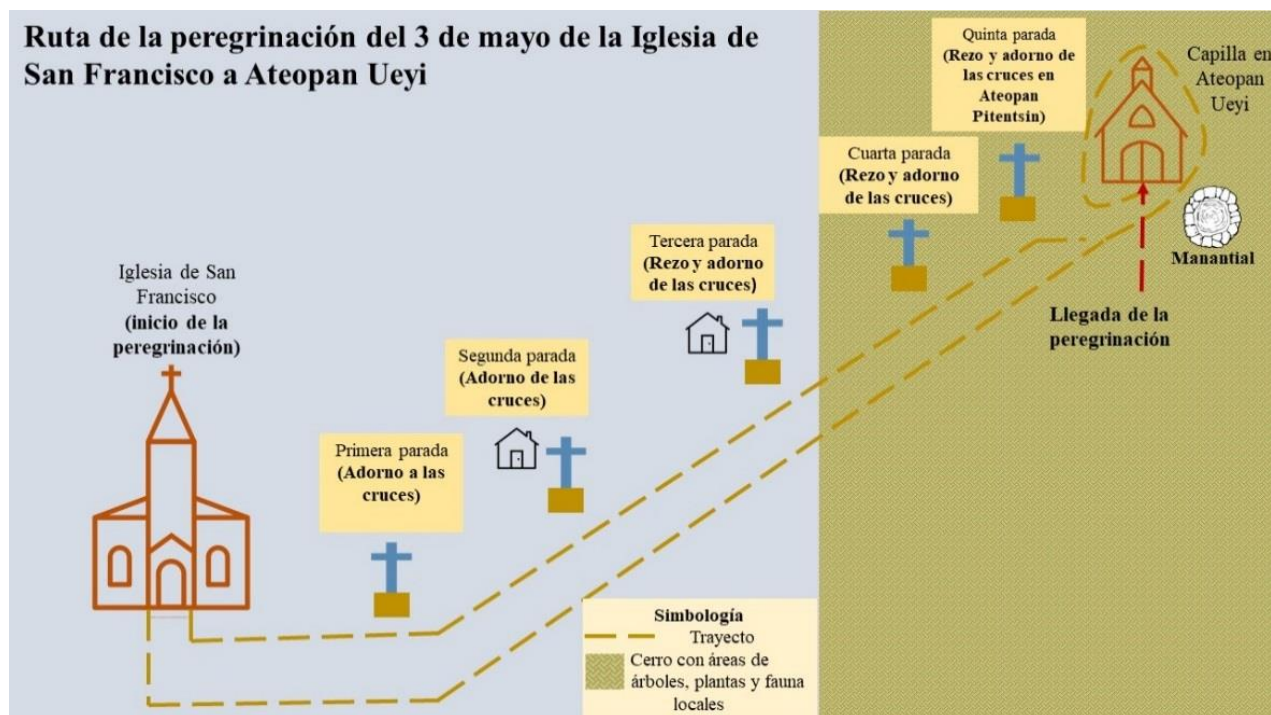


Figura 4. Trayecto 2 de la peregrinación de la petición por la lluvia en Atliaca, Guerrero. Fuente: elaboración propia con base en la observación participante de la petición por la lluvia de 2017.

En lo que atañe a la petición, estas acciones aportan elementos sobre la manera en que son concebidas las formas correctas de realizar las acciones rituales y traen a escena un conjunto de medios y recursos simbólicos articulados en un complejo de significados que

construyen los “motivos” de la crisis. Medios y recursos que, desde la perspectiva de los actores, “funcionan” como reajuste del ciclo pluvial.

Entre las principales acciones de reajuste en Atliaca destacan: la repetición íntegra de la petición. En este caso se determina una fecha específica, se buscan otros

³¹ De manera puntual, un fallo ritual denota descuidos, omisiones o desatenciones por parte de un actor o un grupo de actores que está a cargo de una acción determinada, y que impiden el logro de la finalidad de la petición. En concordancia con Félix Flores, entre los fallos de mayor peso está no completar una ofrenda. Si algo faltó en ésta, las imágenes y símbolos religiosos dominantes (San Salvador, las Vírgenes de la Asunción y la cruz de Oztotempan) no la reciben o se enojan, motivo por el cual se detiene la lluvia. El

fallo, de esta forma, supone un rompimiento o desviación de un procedimiento formal y normado en el marco de la ejecución de las acciones que impide la eficacia ritual. *Vid.* Flores, *El mito y la realidad...*

³² Victor Turner, “Dramas sociales y metáforas rituales”, en *Victor Turner. Antropología del ritual*, comp. de Ingrid Geist (México: ENAH, 2008), 35-70.

encargados y se peregrina nuevamente al pozo y a Ateopan ueyi, y la repetición de la fiesta de las vírgenes de la Asunción.³³ Como en el anterior caso, también se fija una nueva fecha y se buscan otros encargados para llevar a cabo todo el proceso festivo.

Por qué se repiten estas celebraciones se justifica debido a que guardan una lógica en la cual las ofrendas, las cruces y las imágenes religiosas colaboran con la temporada húmeda, de tal manera que su participación se hace notar en las lluvias. Este aspecto es crucial porque para los nahuas de Atliaca las imágenes y los símbolos ven, escuchan y actúan sobre las demandas que ellos hicieron, y en gran medida, el ser escuchados y atendidos constituyen la razón de ser de los rituales y fiestas de la comunidad.

Las repeticiones, a pesar de su importancia social, no son las únicas acciones de reajuste. Existe una de primer orden ligada con la agricultura y la lluvia: la curación de la enfermedad de San Salvador para que vuelva a trabajar.

La llegada de San Salvador a Atliaca

Detrás de las imágenes religiosas existen historias que narran su aparición, instauración o decisión de quedarse en un lugar elegido por ellas. En Atliaca, la llegada de San Salvador marca un punto de inflexión, no sólo porque se convirtió, a la postre, en el patrón de la comunidad, sino que produjo una nueva manera de entender los ciclos agrícolas.

Los relatos orales señalan que la cabeza de San Salvador fue encontrada en Cacalutla (“Lugar de cuervos”, localidad de la Costa Grande de Guerrero), en un río, lago, laguna o el mar, según sean las versiones. Los pobladores decidieron peregrinar hasta Puebla para que un especialista construyera el cuerpo. Una vez concluida la ardua labor, el hombre que lo talló indicó a los peregrinos que no debían descansar la imagen, de lo contrario ésta ya no se movería. Los peregrinos escucharon las palabras con atención, y a su regreso la voluntad era firme, pero al cruzar por Atliaca decidieron descansar, arguyendo que la cercanía de su pueblo era inminente, y que por esta razón ya no tendría lugar la advertencia hecha en Puebla. Fue entonces que descansaron a San Salvador para

dormir todos. Al despertar y querer continuar el camino, la imagen había aumentado inexplicablemente su peso y ya no fue posible desplazarla de ahí. La consternación llevó a algunos peregrinos a golpearla sin ningún efecto positivo. Otros más pidieron ayuda a rezanderos de Atliaca.

Otra versión, complementaria a la anterior, señala que, una vez estando fija en suelo de Atliaca, una neblina se levantó encima de la imagen apuntando hacia un cerro. Esta señal se interpretó como una petición del Cristo de ir hacia donde se dirigía la neblina. Cuando fue levantado para llevarlo, la pesadez disminuyó y lo instalaron en el cerro que en el presente lleva por nombre El Calvario, donde después se construyó una capilla en la cual se mantuvo hasta que fue llevado a la iglesia del barrio del Centro, donde actualmente se encuentra ubicado. El Calvario, por el significado que tiene como el lugar elegido por San Salvador para quedarse, es considerado como su “primera casa”.

Sobre este episodio, muchos atliaquenses consideran la peregrinación y construcción del cuerpo como una curación, noción central que a continuación retomaré para explicar el lugar del Cristo en el ciclo agrícola y cómo la recepción de la imagen en la comunidad produjo nuevas formas de entender y actuar frente a la (in)eficacia ritual mediante aspectos de orden conceptual (trabajo y enfermedad) y prácticas religiosas (el proceso ritual de su curación).

Para analizar las formas en que San Salvador es concebido en Atliaca, retomo la perspectiva de Serge Gruzinski para advertir cómo la comunidad receptora de una imagen reelabora su significado y atributos tomando en cuenta sus propios elementos contextuales. En el caso de las comunidades indígenas evangelizadas, según el autor:

No fueron consumidores pasivos [de las imágenes], así como no se quedaron al margen del proceso de difusión de la imagen cristiana. Por el contrario, fueron ellos los que multiplicaron las iniciativas: la de la elección de la imagen, de su fabricación, del brillo dado a su celebración, sin dejar de proyectar sobre la efigie cristiana su propia concepción de la representación.³⁴

³³ Celebración hecha los días 13-15 de agosto. Se festeja a dos vírgenes: una madre (la de mayor tamaño) y una hija (la de menor tamaño). Ambas se localizan en la iglesia de San Salvador y su fiesta está a cargo de los mayordomos de dicha iglesia.

³⁴ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (México: FCE, 2016), 184.

En Atliaca este proceso podemos observarlo en las maneras en que se habla de San Salvador. Para muchos atliaquenses, es un Cristo pobre porque debe trabajar en el campo, como lo hace un campesino.³⁵ La analogía entre el campesino y el Cristo, basada en las actividades agrícolas, le otorga un lugar preponderante en la jerarquía religiosa de Atliaca; se le concibe como un ser vivo con atributos de ser humano: come, trabaja al dar la lluvia (además de que se auxilia con otras entidades: los angelitos o chalanés) y descansa. A la par, es visto como benefactor y protector del pueblo: otorga empleo, salud y el bienestar material y espiritual.

No obstante esta posición central, el Cristo también es vulnerable y puede enfermarse; ello implica que las lluvias se detengan y sea necesario curarlo.

Trabajo, enfermedad y curación de San Salvador

Inicio este apartado con un testimonio que da cuenta con precisión del vínculo que me interesa destacar entre San Salvador y su trabajo: “El patrón estaba enfermo y es cuando no puede trabajar. Siempre lo van a curar a El Calvario”.³⁶

El trabajo de San Salvador comprende su contribución activa en el ciclo agrícola. La lluvia es la expresión material de su participación y la manera en que se hace presente en Atliaca, y cuando las lluvias se ausentan se dice que es debido a su enfermedad. Sobre ese punto conviene recapitular respecto del peso ritual de las imágenes en las comunidades indígenas dependientes de la temporada húmeda, en tanto las imágenes (vírgenes, cristos y santos, principalmente) se sitúan como mediadores o reguladores de los ciclos pluviales. Considerando que el Cristo provee la lluvia, como lo destaca un exmayordomo de la iglesia de San Salvador: “Nos da agua. Mandar el agua es como su trabajo”,³⁷ es preciso ubicarnos en la lógica de su re-

gulación de las lluvias atendiendo su trabajo y su enfermedad, porque estas nociones son claves para entender su participación en el periodo de lluvias. Para ello retomo nuevamente un testimonio:

Está dejando de llover, se supone que está trabajando, pero cuando no llueve, no puede trabajar porque está lastimado. Es como nosotros: no podemos hacer nada si la milpa está pajonando³⁸ o está agusanada. Si nosotros no hacemos caso o no vamos [es] porque estamos enfermos, lastimados. Y el Señor así es: cuando está algo mal, que le duele algo o que las ofrendas no están completas deja de llover”.³⁹

Si el campesino se enferma y, por tanto, no puede ir a su siembra, su labor se frena por tiempo indefinido. Con el Cristo opera algo similar, pero la diferencia está en que su trabajo no es particular, sino colectivo: su enfermedad tiene consecuencias en la reproducción material de la comunidad. Sobre este aspecto es importante destacar tres cuestiones: en qué consiste su enfermedad, cómo se da a conocer y cómo se cura.

La enfermedad comprende un deterioro o desgaste de la imagen. Un excurador de santitos, como se denomina a los hombres que reparan las imágenes, así lo concibe: “Como nosotros, el Señor se llega a enfermar de un brazo, de un pie; es que está enfermo. Se poliilla, cuarteja en la pintura; se pica”.⁴⁰

La enfermedad supone una suspensión indeterminada del trabajo de San Salvador; su prolongación acrecienta la incertidumbre sobre una posible cosecha pobre. En particular, esta incertidumbre se vuelve más aguda en el mes de agosto, porque es el periodo durante el cual las plantas requieren de más agua para su desarrollo idóneo y la ausencia de lluvia las pone en riesgo de marchitarse. Por esa razón a agosto se le conoce como “tiempo delicado”.

³⁵ Sobre este punto es notable resaltar los colores del cendal (prendas de diferente estilo y color que cubren la parte inferior del cuerpo en las representaciones de Cristo crucificado, pero también se colocan en las cruces). Durante el año San Salvador viste cuatro, de acuerdo con fechas específicas del calendario agrícola y festivo: Semana Santa, en la que el cendal es morado y se celebra la fiesta patronal del pueblo; el inicio de la siembra (variable, pero para muchas campesinas y campesinos inicia el 13 de junio) en la que el cendal cambia a verde porque se asocia con la

labor del campo; en octubre el cendal es de color dorado; representa el brote de la espiga de las plantas, la cosecha esperada y el fin de las labores de la siembra; y, por último, en diciembre el color del cendal es blanco y simboliza el año nuevo.

³⁶ Comunicación personal, 24 de septiembre de 2017.

³⁷ Comunicación personal, 18 de agosto de 2017.

³⁸ Se refiere al crecimiento de plantas silvestres que entorpecen el desarrollo del maíz.

³⁹ Comunicación personal, 9 de julio de 2017.

⁴⁰ Comunicación personal, 20 de agosto de 2017.

El segundo aspecto a saber es cómo se conoce la enfermedad. En Atliaca los sueños tienen una relevancia especial, en tanto que San Salvador avisa en ellos que está enfermo. Autoras como Mercedes de la Garza han puesto la atención en el significado de la experiencia onírica en las culturas indígenas. Entre los nahuas antiguos, los sueños “pueden ser comunicación con los dioses, que se presentan dando órdenes y mensajes diversos”.⁴¹ Los sueños son reveladores porque se esgrimen como señal. Entre pláticas informales una persona puede contar a otra que ha soñado, y ésta, a su vez, relatarlo a otras. Los sueños, aquéllos que me han sido relatados durante mis etapas de trabajo de campo, son episodios, fragmentos oníricos que rescatan su carácter indicativo. En el sueño se da la razón de una situación precisa y se indica qué hacer.

Sobre los sueños, un cantor⁴² comenta: “Dicen unas gentes que sueñan que San Salvador enseña que quiere ir a su casa. Nosotros conocemos que El Calvario es la casa del Cristo. Él dice que quiere ir a su casa”.⁴³ El Calvario, énfasis, es un espacio nodal para entender la imagen de San Salvador porque ahí encuentra su hogar y su cura: “Esta reunión se hace de que no puede llover, y ya cuando es verdad lo que Él [San Salvador] enseña en sueños luego llueve. Lo revisaron ayer y van a curarlo en El Calvario. Aquí [en la iglesia del centro] nunca se cura, lo tienen que llevar allá, porque si lo curan aquí no funciona”.⁴⁴

Cuando una persona ha sido avisada de la enfermedad, lo habla con los mayordomos en turno de la iglesia de San Salvador y éstos, en conjunto con otros hombres, establecen un día para revisar la imagen y confirmar, si es el caso, la enfermedad. La revisión es un acto previo a la curación. Un grupo de hombres se encarga de examinar minuciosamente cada parte del Cristo; utilizan lámparas para iluminar y verificar si no hay partes deterioradas, marcas de polillas, zonas despintadas o rotas. El torso, los brazos, las piernas y el rostro son revisados parsimoniosamente. Acabado un primer escrutinio, sigue otro con la misma cautela. Finalizado el acto, los mayordomos dan parte a los asistentes de los resultados de la revisión.⁴⁵

⁴¹ Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (México: UNAM, 1990), 48-49.

⁴² Cantor o cantora se refiere al hombre o la mujer que encabeza un rosario en alguna celebración particular. Se hacen acompañar de un grupo de mujeres a quienes se les denomina cantoras.

⁴³ Comunicación personal, 19 agosto de 2017.

⁴⁴ Comunicación personal, 27 de agosto de 2017.

La enfermedad es uno de los motivos para interpretar la falta de lluvia, pero como referente explicativo no es suficiente, hace falta curarla para reactivar el trabajo de San Salvador, en otros términos, para que las lluvias regresen.

La curación

La curación es el proceso de reparación de las heridas que han enfermado a San Salvador. Un *huehuéyotl* me compartió: “Se enferma porque a veces se llega a estrellar. A veces dicen los señores, que cada vez que lo llevan a El Calvario, lo pintan, ellos lo conocen que lo curan, pero lo barnizan todo completo, no nada más donde se estrelló”.⁴⁶

Cuando se ha confirmado la enfermedad, el Cristo se traslada en procesión, junto con otras imágenes,⁴⁷ de la iglesia de San Salvador a El Calvario. La procesión, a pesar de que la distancia entre uno y otro espacio es corta, marcha lenta por las calles principales de la comunidad adornadas con motivos florales. Al llegar a la capilla de El Calvario el Cristo es acostado en unas mesas preparadas para la ocasión. Colocar en esa posición a San Salvador supone una alusión directa a su enfermedad, ya que no puede estar de pie hasta ser completamente curado. El lugar donde el Cristo yace es restringido; unas telas colgadas de pared a pared son la señal de que los únicos que pueden acceder libremente a él son los curadores. Las otras imágenes quedan visibles y a ellas se les ofrendan flores y velas. Durante el periodo de permanencia en El Calvario se realizan rezos continuos distribuidos en dos tríadas: tres por la mañana-tarde y tres por la noche-madrugada. En todo momento hay encargados custodiando las imágenes, mismos que se organizan para permanecer por veinticuatro horas en El Calvario hasta ser reemplazados por otros. A esta labor de custodia se le conoce como “velada”.

Los encargados de la curación son hombres que han trabajado como pintores de casas, escuelas u otro tipo de construcciones. Fundamentalmente, lo que hacen es resanar, lijar y pintar las partes deterioradas

⁴⁵ La revisión de San Salvador a la que asistí en 2017 confirmó la enfermedad del Cristo; previamente algunos hombres y mujeres habían comentado a los mayordomos los sueños que habían tenido.

⁴⁶ Comunicación personal, 3 de octubre, 2017.

⁴⁷ Las vírgenes de la Asunción y San Pedro.

de la imagen; sin embargo, para que quede homogénea, se pinta en su totalidad hasta secarse. Cuando ya está listo se yergue y anuncia su curación. Cabe destacar que también se le cambia su cendal, como señal de su renovación.

Más allá de la reparación y la pintura, la curación responde a una trama simbólica medular. De la misma manera que cuando su cabeza fue llevada a Puebla para construir su cuerpo, es decir para ser curado,⁴⁸ su traslado a El Calvario es para componer el tiempo. Estos últimos desplazamientos podemos entenderlos como la rememoración de su curación inicial, implícita en su primer recorrido (de Cacalutla a Puebla), y como una devolución simbólica a su “primera casa” (El Calvario), que dio comienzo a su patronazgo en Atliaca como lugar de su elección.

Estas idas y venidas (de su “casa actual” a su “primera casa”), en la memoria colectiva, reactualizan el acontecimiento fundacional de la devoción a San Salvador, pero también enfatizan en su relación con el agua, misma que puede esquematizarse de la siguiente manera:

- Cabeza: aparición en un río, lago, laguna o el mar (según las versiones de los relatos)
- Decisión de quedarse en Atliaca: aparición de neblina
- Enfermedad: ausencia de lluvia
- Curación: retorno de la lluvia

El esquema anterior da cuenta de cómo San Salvador se articuló en un sistema de creencias en donde el ciclo agrícola y los cultos a la lluvia forman parte de la identidad de los pueblos indígenas, como lo ha hecho notar Johanna Broda.⁴⁹ En este proceso de reinterpretación, la imagen trascendió su uso pedagógico cristiano⁵⁰ para convertirse en un referente mediador,

⁴⁸ Este episodio lo destacué en el apartado “La llegada de San Salvador a Atliaca”.

⁴⁹ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coord. por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (México: Conaculta / FCE, 2001), 165-237; Johanna Broda, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 29, núm. 2 (2003), acceso el 13 de abril de 2020, <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>.

⁵⁰ Señalemos el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “La iconografía cristiana transcribe a través de la imagen el mensaje evangélico

vivo y activo que trabaja para Atliaca; un patrón pendiente de la comunidad, “terrenal”, porque se hace ver a través del retorno de la lluvia.

Debido a esa reubicación simbólica, señala Gruzinski, la imagen cristiana:

Recibía, pues, una interpretación indígena, y su recepción estuvo acompañada por una mutación inmediata de sentido hasta el punto de que la tarea inicial de los evangelizadores consistía menos en imponer unas imágenes cristianas que en recuperar brutalmente las que los conquistadores habían distribuido, y en combatir los contrasentidos que, a sus ojos, perpetraban los indios.⁵¹

Esta interpretación es crucial para comprender el peso social e histórico de San Salvador, no como mero objeto de contemplación, sino como medio activo que responde “a fines muy tangibles —desde la defensa contra el mal o la curación, hasta la defensa del Imperio—”⁵² y la intervención de los involucrados en la curación, puesto que contribuyen a reactivar el trabajo de San Salvador. Al revisarlo, trasladarlo, velarlo, curarlo, levantarlo, ofrendarle y regresarlo a la iglesia del barrio del Centro, se crea una dinámica de reciprocidad entre la comunidad y la imagen: el Cristo da la lluvia y la comunidad lo cuida y lo cura. Este sentido relacional y dinámico⁵³ construye un sistema de interacciones encauzadas a un objetivo específico. Cuando se cura San Salvador, “Entonces ahí empieza el agua”.⁵⁴

Apuntes finales

La intención principal del artículo fue llamar la atención sobre una importante práctica ritual en numerosas comunidades indígenas de Guerrero, como es la

que la Sagrada Escritura transmite mediante la palabra. Imagen y Palabra se esclarecen mutuamente”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, §1160, acceso el 13 de abril de 2020, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s1c2a1_sp.html.

⁵¹ Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, 174-175.

⁵² Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte* (Madrid: Akal, 2009), 65.

⁵³ Catherine Good, “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*, coord. por Johanna Broda (México: IVEC, 2013), 45-81.

⁵⁴ Comunicación personal, 11 de agosto de 2017.

petición por la lluvia, centrándome en un aspecto integral relacionada con su eficacia y los momentos críticos, de los cuales intenté destacar el peso de las imágenes religiosas y de los actores sociales; para esto fue necesario, en primer lugar, describir las fases importantes de la petición por la lluvia en Atliaca, así como elementos significativos de su organización y relevancia para el trabajo del campo. En un segundo momento, me enfoqué en detallar qué sucede cuando la lluvia no llega o se detiene en momentos cruciales de la temporada húmeda; para ello recurrí a la noción de acciones de reajuste ritual con el objetivo de analizar las estrategias que se organizan para afrontarlas y llamé la atención sobre la idea del trabajo de San Salvador y su enfermedad como un motivo para que se detengan las lluvias. Al respecto, señalé la importancia

de los sueños como formas de comunicación del Cristo para dar aviso de su padecimiento. Además continué con el proceso de curación y el sentido que tiene en el marco del ciclo agrícola: componer el tiempo; en este tenor, recalqué el significado de El Calvario como espacio de curación y de rememoración de la llegada del Cristo a Atliaca.

Finalizo con una reflexión: San Salvador no es sólo una imagen cristológica; es también producto de un proceso de creación y recreación colectiva donde el sistema ritual, el peso de la agricultura y la importancia de las estaciones en Atliaca entretejen la recontextualización que lo desplaza de su centralidad eclesial ortodoxa hacia la invención de espacios, prácticas y creencias.



De mitos, milagros y pedimentos. Tradición oral en el santuario de Las Peñitas en Reyes Etna, Oaxaca

*About Myths, Miracles, and Petitions: Oral Tradition
at Las Peñitas Sanctuary in Reyes Etna, Oaxaca*

Ana Laura Vázquez Martínez
Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM /
lauravazquezmartinez@hotmail.com

RESUMEN

En la comunidad de Reyes, ubicada en el valle de Etna se venera el Señor de las Peñas el quinto viernes cuaresmal. De acuerdo con la memoria colectiva se cuenta que el Cristo dejó a su paso una huella y una rodilla en los mogotes. Este hecho milagroso atrae numerosas procesiones y peregrinaciones a nivel regional. El presente artículo describe brevemente, con base a la tradición oral y algunas entrevistas realizadas a los peregrinos, los milagros que concede el Cristo y los pedimentos que efectúan en torno a la imagen. Se divide la exposición en cuatro apartados, los cuales en conjunto explican la importancia de un caso concreto sobre el proceso de sincretismo y religiosidad popular que aconteció en los Valles Centrales de Oaxaca, la relación que guarda el santuario con la imagen, la tradición oral, el paisaje y su territorio.

Palabras clave: tradición oral; Cuaresma; santuario; Señor de las Peñas; milagros; pedimentos.

ABSTRACT

In the community of Reyes in the Etna Valley, the Señor de las Peñas is venerated the fifth Friday of Lent. In the collective memory, they say that Christ left behind a footprint and the mark of his knee on the hillocks. This miraculous act has attracted processions and pilgrimages on a regional level. Based on oral tradition and interviews with pilgrims, this paper briefly describes the miracles that Christ performs and the petitions made before the image. The discussion is divided into four sections, which as a whole explain the importance of a particular case of popular syncretism and religiosity in the Central Valleys of Oaxaca, the relationship between the image and the sanctuary, oral tradition, the landscape, and the territory.

Keywords: oral tradition; Lent; sanctuary; Señor de las Peñas; miracles; petitions.

Fecha de recepción: 24 de enero de 2019
Fecha de aceptación: 23 de enero de 2020

Preámbulo

Estudiar la organización festiva y los rituales de una comunidad en torno a la relación que guarda con sus lugares sagrados (como los santuarios) implica el uso de enfoques que no sean fragmentarios o estructurales, es decir, se requiere de una visión integrada.¹ Hugo Zemelman menciona que la tarea se trata de organizar la información y su estudio por campos disciplinarios interconectados de forma coherente, lo cual constituye una especie de antropología histórica² o etnohistoria donde el investigador reconozca los puntos en que actúa el sujeto comunitario.

El campo de la tradición oral (principal recurso para este artículo) es una de las fuentes históricas para el estudio de los santuarios y, con ello, para el análisis de los milagros o relatos que emanan de esos lugares sagrados; además, para el presente texto se complementa la observación con apuntes etnográficos de la festividad y fuentes escritas (trabajo de archivo). La historia oral es una vía para conocer la apropiación territorial de las comunidades: mitos fundacionales, la organización festiva y toda la parafernalia que se desprende de ella. Por su parte, la memoria-recuerdo y la estructura narrativa se basan en la tradición oral, la cual fue definida por Jan Vansina como “el testimonio oral transmitido de una generación a la siguiente, o más de una generación”.³ Al respecto, María Madrazo comenta: “La tradición tiene un significado colectivo, es aceptada en la comunidad por los grupos que la poseen y transmiten, es reconocida por la función que desempeña: reproducir co-

nocimientos, prácticas, creencias y valores originados en el pasado, pero que son esenciales en el presente para establecer la continuidad, identificación y cohesión cultural de la comunidad”.⁴

En ese mismo sentido, P. Thompson⁵ afirma que un campo de la historia oral son los mitos y tradiciones orales, los cuales son una fuente de poder para comprender la dinámica de la memoria, el folklore, las invenciones de las costumbres y su vigencia en la contemporaneidad. Muestra de ello es la lucha y defensa de los recursos naturales (tierra, el agua o montes), así como la comprensión de otros procesos históricos, por ejemplo: la identidad, la religiosidad popular y la función de los santuarios, que son parte de la memoria colectiva. Aún más importante es la participación del sujeto como ente principal para la deconstrucción de su memoria colectiva y la explicación de cómo entienden la relación de la naturaleza con la religiosidad y el espacio.

Así pues, el caso de estudio que se presenta a continuación refleja la reelaboración de una narrativa colectiva en torno a la aparición de un cristo moreno, el Señor de las Peñas, para comprender la formación social de la memoria de esta comunidad, “un saber antiguo y continuado, perteneciente al pasado, vivo en el presente y transmitido a lo largo de varias generaciones”⁶ con el fin de preservar no sólo un territorio, sino una organización comunitaria que se afianza en la defensa de lo colectivo para mantener las tradiciones, y haciendo frente a los acelerados proyectos de modernización⁷ en la zona eteca.

¹ Hugo Zemelman, *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento* (México: Colmex, 1996), 77-78.

² Zemelman, *Problemas antropológicos...*, 80-87.

³ Gwyn Prins, “Historia oral”, en *Formas de hacer historia*, ed. Peter Burke (Madrid: Alianza, 2003), 152-153; Yolanda Suescún y Liliana Torres, “La oralidad presente en todas las épocas y en todas partes”, *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, núm. 12 (2008) 31-38.

⁴ María Madrazo, *El hilo de la memoria. La transformación del relato oral* (Zamora: Colmich, 1997), 16.

⁵ Paul Thompson, “Historia oral y contemporánea”, *Historia, Memoria y Pasado Reciente, Anuario*, núm. 20 (2003-2004): 15-20.

⁶ Eva Rocha, introducción a *Historia y testimonios orales*, coord. por Cuauhtémoc Velasco (México: INAH, 1996), 14.

⁷ Es importante mencionar de manera breve que la zona del Valle de Etlá (beneficiada por su ubicación geográfica cerca del río Atoyac, por eso es el valle más fértil), principalmente los poblados de

San Agustín, Santos Degollado, La Asunción, San Miguel, Santo Domingo y la Cabecera, es un área de mucha abundancia en agua (pozos, ojos de agua y ríos). En el periodo de gobierno de Ulises Ruiz Ortiz (2004-2010) se permitió la construcción de un proyecto de viviendas GEO-Infonavit cerca de los ejidos comunales de San Miguel Etlá, autorizando (sin previo aviso a todas las autoridades comunitarias) abastecer de agua a las viviendas, lo que presentó inconformidades y enfrentamientos. Otro caso más ocurrió en 2012, los representantes de las comunidades de San Agustín Etlá acordaron cerrar en forma de protesta las llaves que abastecen a la ciudad de Oaxaca por querer extraer mucha más agua de lo acordado. Un ejemplo más es el saqueo de cantera rosa por parte de constructoras, lo que impacta negativamente en los ríos, la flora y la fauna.

Breve historia de la aparición del Señor de Las Peñas y su santuario⁸

El ciclo festivo en el estado de Oaxaca refleja un complejo cultural y a la vez un soporte de identidades colectivas⁹ que se concretan en las múltiples fiestas que se llevan a cabo durante el año. Dentro de ese calendario festivo se encuentra la Cuaresma, que inicia el Miércoles de Ceniza y concluye el Jueves Santo por la tarde. Junto con la Semana Santa se hace alusión a la muerte de Cristo el día viernes.¹⁰ La Cuaresma, de acuerdo con Johanna Broda, se relaciona con el inicio del ciclo agrícola y el tiempo de renovación de la tierra. Si bien las fiestas patronales son importantes, esto se ve mejor representado en una serie de rituales (danzas, cantos, ofrendas, etcétera) que se practican en el paisaje que rodea a las comunidades¹¹ con el fin de pedir por una buena cosecha, el cuidado del rebaño, la bendición de semillas y por lluvias en los tiempos de sequía.¹²

Durante esa temporada en el área oaxaqueña, seis viernes consecutivos, los peregrinos conforman diversos circuitos de visita a santuarios con importancia regional y estatal, en recuerdo del viacrucis que vivió

Jesucristo. Los santuarios reflejan la diversidad del paisaje y su sacralidad a través de mitos aparicionistas que tienen como principal característica ofrendar la aparición de Cristo en su entorno geográfico (donde dejó como muestra de su paso algún pie, una rodilla, sus manos o rostro en piedras, cuevas o árboles).¹³ A través de esos mitos y la apropiación de la naturaleza por medio de tales relatos se va conformando un *paisaje ritual*¹⁴ del cual emanan milagros (narrativas populares) que se reactualizan por medio de los *pedimentos* para agradecer lo que el Cristo otorgó durante un año.

Por su parte, Alicia Barabas¹⁵ menciona que existen importantes santuarios regionales que aún están en espera de ser analizados; por ejemplo, los dedicados a los cristos negros en la costa o los del área mixe, además de aquellos con importancia regional en los Valles Centrales (línea en la que he incursionado): “Hay tres cristos morenos relacionados entre sí, a

⁸ Para profundizar en la historia y características del santuario, *vid.* Ana Vázquez, “El Cristo del Señor de las Peñas en Reyes Etlá, Oaxaca: su aparición en una peña y su devoción festiva” (tesis de maestría, CIDE, 2014), 311-321; Ana Vázquez, “El Cristo del Señor de las Peñas en Reyes Etlá, Oaxaca: su aparición en una peña y su devoción festiva”, en *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, coord. por Alicia Juárez y Ramiro Gómez (México: Artificio Editores, 2015), 309-330.

⁹ Por *identidades colectivas* entendemos identidades relacionales que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen. Éstas obedecen a procesos y mecanismos determinados que expresan un sentimiento de pertenencia (territorio, símbolos, rituales y representaciones sociales), *vid.* Gilberto Giménez, “¿Y las identidades colectivas?”, en *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, coord. por Manuel Valenzuela (México: Colef / Plaza y Valdés, 2000), 58-62.

¹⁰ Enrique Martínez, dir., *Diccionario de historia moderna de España. I. La Iglesia* (Madrid: Akal, 1998), 69, 104.

¹¹ Johanna Broda, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coord. por Johanna Broda y Catharine Good (México: IIH-UNAM / Conaculta-INAH, 2004), 61.

¹² Lourdes Báez afirma que para los nahuas de la sierra Norte de Puebla durante este tiempo se altera el orden cósmico, pues la resurrección de Jesús asemeja la necesaria renovación de la tierra (cultivos) y en tiempos de fiesta, se dedican a sembrar y ofrendar a sus tierras para pedir a sus divinidades, ahuyentar a los animales y propiciar lluvias, *vid.* Lourdes Báez, “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la sierra Norte de Puebla”, en *Historia y*

vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, coord. por Johanna Broda y Catharine Good (México: IIH-UNAM / Conaculta-INAH, 2004), 94-95.

¹³ Sobre el tema *vid.* Alicia Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca* (México: INAH / Porrúa, 2006), 200-212; Alicia Barabas, “Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca”, *Cuicuilco* 13, núm. 36 (enero-abril de 2006): 225-258. En estos estudios la autora pone énfasis en dos ciclos: los cristos negros y las vírgenes.

¹⁴ Johanna Broda sostiene que la sacralización de un paisaje se hace mediante la apropiación del entorno natural (montañas, cuevas, ríos, mar, tierra) y por medio de la observación de la naturaleza, lo cual tiene como función orientar las actividades sociales, religiosas y culturales en un tiempo y espacio determinado respecto de su medio. El paisaje ritual es, entonces, aquel espacio geográfico culturalmente transformado por el hombre en que abundan numerosos lugares de culto donde se llevan a cabo ritos como parte del ciclo anual de fiestas. *Vid.* Johanna Broda, “Estudios sobre la observación de la naturaleza en el México prehispánico: un enfoque interdisciplinario”, en *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico* (México: Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias-UNAM, 1995), 77-86; Johanna Broda, “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, en *Códices y Documentos sobre México; Segundo Simposio Internacional*, ed. de Constanza Vega Sosa, Salvador Rueda Smithers y Rodrigo Martínez Baracs (México: INAH, 1997), 129-161; Johanna Broda y Félix Báez, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (México: FCE / Conaculta-INAH, 2001), 15-46.

¹⁵ Barabas, “Los santuarios de vírgenes...”, 225-258.

quienes se les pide por lluvias y dones, que son el Señor del Rayo, el Señor de Huayapam y el Señor de las Peñas de ETLA”.¹⁶

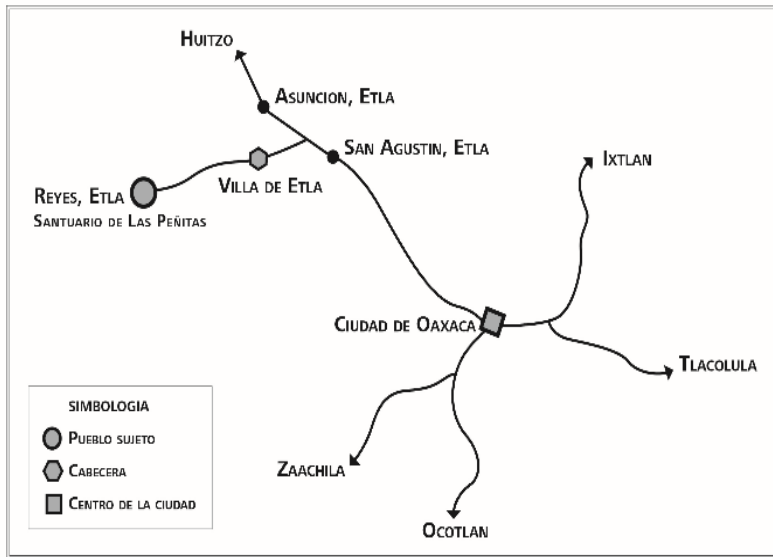


Figura 1. Mapa de ubicación del santuario Las Peñitas. Fuente: elaboración propia, enero de 2017.

La comunidad Reyes pertenece a la cabecera de Villa de ETLA. La apropiación de esa geografía ha dado lugar a numerosas devociones.¹⁷ Dentro de sus festividades más importantes están la participación en El Encuentro de los Santos¹⁸ y Cristos, durante Semana Santa, y la fiesta patronal dedicada a los Tres Reyes

Magos el día 6 de enero; sin embargo, la más importante por tener gran devoción es la del Señor de las Peñas. Ésta cuenta con dos romerías: la primera celebrada en el penúltimo sábado del mes de enero, cuando peregrinos (principalmente de Texcoco, Estado de México, Puebla y Tlaxcala) se dan cita para hacer una peregrinación de varios días hasta el santuario, y la segunda y más importante, que se realiza el quinto viernes cuaresmal (a saber, entre los meses de abril y marzo). No está de más indicar que la *diáspora devocional*¹⁹ del Señor de las Peñas es mucho más compleja de lo que se presenta en este texto (tema para otro momento), sólo es importante apuntar que el santuario de Las Peñitas tiene un alcance regional de mucho impacto, los peregrinos dicen visitar la parentela (primos, hermanos, compadres y hermanas) del Cristo en otras regiones; es decir,

ellos aseguran que el Señor de las Peñas tiene como hermano al Señor de Huayapam (Valles Centrales), como compadre al Cristo de Tlacolula (Valles Centrales) y al Señor del Rayo (Catedral de Nuestra Señora de la Asunción, en la ciudad de Oaxaca); como primo el Señor de la Columna (Mixteca Alta);²⁰ y dos hermanos más: el Señor de la Agonía (Teozacoalco) y el Señor

¹⁶ Barabas, “Los santuarios de vírgenes...”, 228. En la actualidad se desarrolla una investigación que analiza el circuito de visita y peregrinaje de cuatro santuarios en los Valles Centrales: el Señor del Rayo (Catedral Metropolitana, Ciudad de Oaxaca); el Santo Cristo (Tlacolula de Matamoros); el Señor de Huayapam (San Andrés Huayapam) y el Señor de las Peñas (Reyes, Villa de ETLA).

¹⁷ Vid. Luis Rodrigo Álvarez, *Geografía general del Estado de Oaxaca* (Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca / Carteles Editores, 1994), 34-66.

¹⁸ Ana Vázquez, “El Encuentro o Corrida de Santos. Domingo de Resurrección en Villa de ETLA, Oaxaca”, en *Religiosidad popular en la Semana Santa*, coord. por Ramiro Gómez (México: UIC, 2019), 55-92.

¹⁹ El término *diáspora* significa dispersión, expansión. Así, llamamos *Diáspora devocional* a la movilidad y transformación constante de las devociones, lo cual significa que éstas no se determinan por un territorio fijo sino por las relaciones que se establecen fuera de éste. Una diáspora devocional construye otros lugares de culto por medio de circuitos de visita y peregrinaje a otros santuarios o a través de la instauración de redes festivas en otros lugares para conservar una identidad local en espacios nuevos o

más amplios (como el espacio urbano o el espacio en otros países). Sobre la devoción a un Cristo, menciona Navarrete, que la “diáspora de un culto” va más allá del territorio donde está implícito por las complejas prácticas simbólicas. El autor propone entender esta expansión como “puntos radiales del culto” o “entrecruces culturales”, vid. Carlos Navarrete, introducción a *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas*, ed. de Carlos Navarrete (México: IIA-UNAM, 2013), 13, 14, 30.

²⁰ Observaciones de campo que se han registrado durante la investigación. Consultar: Ana Vázquez, “Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca”, *Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo* [Memorias del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP), 3a, 4a y 5a reuniones plenarias], núm. 49, año 25 (2018): 289-319; Ana Vázquez, “Aproximaciones históricas y etnográficas: la devoción popular del Señor del Rayo en la ciudad de Oaxaca”, *Revista Intersticios. Filosofía. Arte. Religión* [número especial: Religiosidad popular: interculturalidad en la expresión religiosa], núm. 47, año 22 (2017): 65-84.

Crucificado (Tamazola).²¹ Estas relaciones parentales conforman, entonces, circuitos de visita y peregrinaje. En la ciudad de Oaxaca hay variantes del culto y de cómo celebrar la festividad, por ejemplo, en la Catedral de La Soledad o en San Mateo Macuilxóchitl, en

el municipio de Tlacoahuaya. Fuera de Oaxaca, existen fiestas significativas, como las que se celebran en Texcoco, Estado de México, y en la colonia Aragón Inguarán, en la Ciudad de México.



Figura 2. Iglesia de Las Peñitas, Reyes ETLA, Oaxaca. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2016.

Al momento de la conquista, después de que los dominicos llegaron a la zona de los Valles Centrales, instauraron importantes conventos, sobre todo en lugares de culto mesoamericano.²² En Villa de ETLA se

inició la construcción del Convento de San Pedro y San Pablo en 1586,²³ el cual tenía a su cargo catorce pueblos sujetos,²⁴ entre ellos la comunidad de Reyes. Aunque había buenas noticias de la obra evangélica,

²¹ Este último registro de campo es de Liana Jiménez y Emmanuel Posselt, *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de Níu Savi (La Mixteca, México)* (Leiden: Leiden Press, 2018), 122.

²² El Valle de ETLA fue una zona que albergó otros lugares de culto además de Reyes, como Huitzo, San José Mogote, Suchilquitongo, Hacienda Blanca y el Trapiche. La comunidad de Reyes perteneció a un antiguo señorío zapoteco que abarcaba Las Peñitas. Éste llevaba por nombre *Loohvana*, v. Marcus Winter, “Arqueología de los Valles Centrales de Oaxaca”, *Arqueología Mexicana*, núm. 26 (1997): 6-17 y Enrique Fernández, “San José Mogote, ETLA”, *Arqueología Mexicana*, núm. 26 (1997):18-23; véase *Arqueología*

Mexicana. Edición especial: Recorridos por Oaxaca Valles Centrales. Arqueología, naturaleza, historia, arte y tradiciones, núm. 24 (2007, junio): 6-41. Sobre la zona arqueológica de Las Peñitas, véase Juan de Dios Gómez Ramírez, *Las ciudades de los Binigulazá. Loohvana. El Valle de ETLA. Guía arqueológica* (Oaxaca: Distrito de ETLA-Binigulazáa, 1997).

²³ Carmen Martínez, “Conquista espiritual de Oaxaca, Fundaciones, San Pedro ETLA”, en *El obispo fray Bernardo de Alburquerque. El marquesado del Valle de Oaxaca en el siglo XVI* (México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998), 122-124.

²⁴ Villa de ETLA (cabecera) y sus catorce pueblos sujetos: San Pedro, Reyes, Nativitas, Guelache, Santo Domingo, La Asunción, San

rápido llegaron a los oídos de los frailes que cerca de la cabecera los naturales seguían rindiendo culto a sus antiguos dioses. Un testimonio del Archivo Parroquial en el año 1770 se describe lo siguiente:

En el Valle Etlan, en las provincias montuosas retiradas, está apestado de idolatrías, supersticiones y maleficios, vanas observancias y curanderos, ensalmadores y diabólicos, para cuyo remedio encargo una mayor vigilancia y pureza de nuestra sagrada religión y si tuviesen alguna denuncia o sospecha en estos puntos de algún indio, le tornen sumaria información y den cuenta con ella al Presbítero para que se proceda a la corrección y castigo (...) por el crimen de herejía, apostasía e idolatría.²⁵

En 1785 los casos seguían reportándose y el castigo para los indios “necios y sin alma” eran “6 azotes benignos en caso de reincidencia de sus viejas costumbres y ritos a los alrededores”; en caso extremo se les permitía a los frailes dominicos y en turno confiscar sus bienes.²⁶ Ante esto, los frailes dispusieron vigilar los alrededores de la zona y construir otras iglesias para reforzar el culto católico, ejemplo de tales medidas y persecución de idolatrías fue el templo de Las Peñitas, localizado sobre una zona arqueológica,²⁷ a doce cuerdas de la cabecera y a cuatro leguas de la ciudad de Oaxaca.²⁸

Sobre la imagen del Cristo, sobresale su cara ensangrentada; está hecha en bulto y tallada con finos detalles en un tronco de madera. Un nativo de la comunidad lo describe de la siguiente manera:

Tenemos una imagen, acá muy venerada. En la comunidad la conocemos como la imagen del Señor de las Peñas. Es una figura, del siglo XVII y está a base de una pieza, lo que es la cabeza, sus dos manos y sus dos pies. Estas partes, vamos a decir así, es la figura del Dulce Nombre de Jesús. Su talla es de primera calidad: se notan sus facciones, si ustedes lo ven, de mucho sufrimiento [...] Es una imagen muy sangrante, tiene los pómulos salidos, de una persona que no ha comido, de alguna manera; sus manos son bellísimas, sus manos

presentan las venas [...] todas las articulaciones están muy bien hechas. Está hincado, las rodillas están en tierra y lógicamente que por la posición sus pies están descalzos. La figura está tallada en madera. Nuestra gente, en base a la costumbre popular, pues le regaló una peluca y eso es lo que tiene, pero pues si se la quitáramos abajo está su pelo tallado en la madera, su barba con una cortada en medio. Esta imagen ha recibido dos restauraciones.²⁹



Figura 3. Imagen del Señor de las Peñas, Exconvento de Villa de Etla, Oaxaca. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2016.

La popularidad del Cristo iba en ascenso y para 1776 ya contaba con tres cofradías y una hermandad, está última funcionó de 1776 a 1805.³⁰ Las cofradías más populares que veneraban a San Pedro y San Pablo y el Señor de las Peñas eran la del Santísimo Sacramento, la de las Ánimas, la del Señor de las Peñas y la de Nuestra Señora del Rosario. En cuanto a las

Agustín, San Gabriel, San Miguel, San Lázaro, Guadalupe, San Sebastián, Santiago y San Pablo.

²⁵ Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo Etla (en adelante APSPP), Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804, carta 29, f. 90.

²⁶ APSPP, Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804, carta 42, ff. 199 y 221-222

²⁷ APSPP, Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804, ff. 282-285.

²⁸ Archivo Municipal de la Cabecera de Villa de Etla (en adelante AMCVE), caja: Papeles sueltos y en mal estado, planos e imágenes.

Mapas donde se muestra la distancia de Reyes a la Cabecera de Etla.

²⁹ Testimonio oral: Aurelio Reyes Ramírez. Arquitecto de la comunidad quien ha prestado sus servicios de restauración para el templo y la imagen, además participa activamente en la organización de la festividad en Villa de Etla.

³⁰ APSPP, Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804, y Libro 2 de Cordilleras 1804-1815, ff. 83-100.

mayordomías y gastos de los cofrades se empiezan a registrar en el Archivo Municipal de Reyes a partir de 1800 y hasta 1993, última mayordomía de la que se guardó registro documental.³¹ En un informe, donde participan las hermandades, se describe que se vistió a la imagen para salir en procesión a la ciudad de Oaxaca el 10 de octubre de 1863, a causa de la hambruna y sequía que inundaba el Valle de Etlá.³² El Cristo portaba en sus manos tres sortijas de oro con diamantes, un vestido morado de seda adornado con galón de oro y un forro de plata o almohadilla donde descansaba su mano derecha.³³

El mito aparicionista de la imagen se basa en que unos indios, después de regresar de su jornada de trabajo, caminaban para llegar a sus solares y cerca de los mogotes de Las Peñitas hallaron la imagen de Jesús, su pisada y una rodilla grabadas en las piedras. Presurosos, fueron a dar parte a los dominicos del hallazgo y por disposición eclesiástica la imagen fue trasladada a la cabecera de la Villa de Etlá, en el convento dominico. Sin embargo, según se cuenta, el Cristo regresó a su antigua peña varias veces hasta que lo colocaron dentro de un nicho en el altar del convento. Esto ha ocasionado por años una disputa por la devolución de la imagen. Los habitantes de Reyes mencionan que, a pesar de tener la imagen original en la cabecera, en su comunidad está el “milagro de su pisada”. Esto se traduce en dos fiestas paralelas

que disputan simbólicamente la majestuosidad de la celebración, una en la cabecera con la imagen y otra en Reyes con la huella del Cristo. Durante la festividad en la cabecera de Villa de Etlá, la Junta de Festejos, saca en procesión a la imagen en la madrugada (entre cuatro y cinco de la mañana); los peregrinos afirman que seguramente es para que el Cristo no recuerde el camino a las peñas.³⁴

La festividad y su tradición oral

La fiesta es organizada por la Comisión de Festejos, la Junta Vecinal y el Ayuntamiento de la comunidad.

Ellos son los encargados de difundirla, preparar el recorrido de la calenda por las calles principales, de la quema de cohetes y toritos, el jaripeo y, en la noche, la quema tradicional del castillo. Además, vigilan la fiesta que ofrece el mayordomo y el presidente municipal. Respecto de la seguridad del santuario y los peregrinos, son los comités y el ayuntamiento municipal (junto con los topiles) quienes se encargan de la logística. El adorno visual que acompaña la iglesia consiste en grandes y largas enramadas verdes, cuya hechura está a cargo de los topiles y la policía comunitaria: “Las enramadas son adornos hechos de pirul y buganvilia sobre carrizos y palos de madera. [Están] sostenidas y amarradas con cáñamo para hacer sombra o techo a la gente peregrina, principalmente, que se forma fuera de la iglesia”.³⁵

³¹ AMCVE, caja 1 Presidencia: 1821-1921; caja 8 Presidencia: festividades y mayordomías 1993; caja 21 Presidencia: 1983-1986; Documentos sin fecha/variados; caja 4 Sindicatura, Festividades 1994. Se tiene registrado en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera Oaxaca y en el AMCVE, a partir de 1821 hasta 1993 el nombre de los personajes que fungieron como mayordomos, durante qué años, qué aportaron a la comunidad con el dinero recaudado y algunos otros datos sobresalientes. Consúltense la tabla 1 al final del texto. Existen datos sobre los mayordomos antes de 1821 en el AMCVE; lamentablemente, los documentos están en muy mal estado.

³² Centro Cultural San Pablo, Fondo Castañeda, “De la traslación de la milagrosa imagen del Señor de las Peñas a esta capital y de las demás funciones religiosas que con este motivo se han de verificar”, 10 de octubre de 1853, 1 p., caja 404/c18, Impreso firmado por Francisco María Cházari y Juan R. Ramírez de Aguilar; AHAO, siglo XIX, fondo Diocesano, sección Gobierno, serie Parroquias, caja 600, año 1886, “Expediente relativo a la solicitud que hacen los del pueblo de Reyes, Etlá, a fin de que se les conceda trasladar a la Imagen del Señor de las Peñas a su Templo, situado en terrenos de dicho pueblo y cuya imagen existe hoy en el Templo de la cabecera de la parroquia de Etlá”, Oaxaca, abril 6 de 1865.

³³ AHAO, siglo XIX, fondo Diocesano, sección Gobierno, serie Parroquias, caja 600, año 1886, “Expediente relativo a la solicitud”.

También encontramos la referencia de la imagen y sus atuendos desde 1778 en el APSPP, Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804, “Libro de Inventario de todas las Iglesias pertenecientes a este Curato de San Pedro Villa de Etlá, dicho en este año de 1778. Siendo curas coadjutor en ella el Br. Don José Domingo de Cortavarría y Agüero. Hoy 2 de mayo de 1778”, foja 69.

³⁴ Testimonio oral de peregrinos de Puebla. Un ejemplo sobre el festejo paralelo en dos comunidades es lo narrado entre Santa María Amialtepec y Santa Catarina Juquila. Los peregrinos afirman que la imagen de la Inmaculada apareció en el río de Amialtepec pero fue trasladada a la cabecera, aunque la imagen se regresó varias veces y por fin se quedó en Juquila después de que le construyeron un templo para resguardarla. En ambas comunidades el 08 de diciembre festejan a la virgen. Un ejemplo más es la disputa (febrero, 2019) que generan los lugares sagrados, por ejemplo, el derivado entre Santiago Yaitepec y Santa Catrina Juquila, específicamente el Cerro del Pedimento, con ello la festividad y el flujo de peregrinos.

³⁵ Testimonio oral: Pedro Ángel Gómez Ruiz.



Figura 4. Calenda en honor al Señor de las Peñas en el atrio del Exconvento de Villa de Etlá, Oaxaca. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2016.

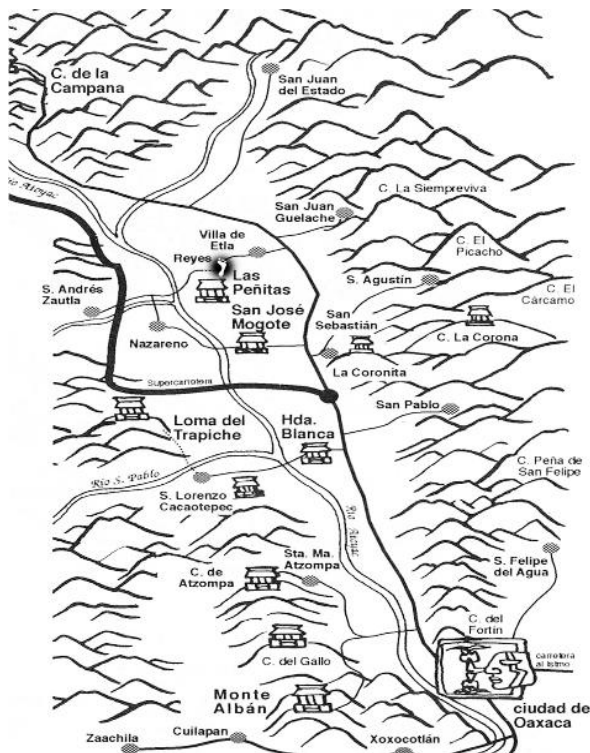


Figura 5. Mapa donde se indican los sitios arqueológicos más importantes en el Valle de Etlá, Oaxaca. Al centro, Las Peñas de Reyes Etlá. Fuente: Juan de Dios Gómez Ramírez, *Las ciudades de los Binigulaza. Loohvana. El Valle de Etlá. Guía arqueológica* (Oaxaca: Distrito de Etlá-Binigulazáa, 1997), 27. El símbolo del pie es un añadido autoral.

Al amanecer se puede apreciar la llegada de diversos grupos indígenas (mixes, zapotecos, mixtecos, chontales, huaves, triquis) y la visita de peregrinos de varios estados como Chiapas, Veracruz, Estado de México y Guerrero. El objetivo es recordar la aparición de Jesús por tierras etecas, venerando el milagro de su pisada. En palabras de Jan Vansina, los testimonios orales son relatos en forma de prosa para contar la historia general de una comunidad, de congelar la memoria colectiva y explicar la concepción del tiempo no estructurado (relatos de origen).³⁶

Las Peñas [es] un lugar mítico, la leyenda cuenta que cuando Dios hizo el mundo se sentó sobre una peña y como muestra de su divinidad dejó su huella en Etlá; es así como años después se construye una preciosa capilla sobre la piedra que habita el Señor de Las Peñitas, un rincón milagroso que año con año recibe una serie de peregrinaciones de todo el país.³⁷

Dos testimonios orales más relatan ese hecho milagroso. El siguiente da cuenta de la aparición:

Tengo mucha fe al Señor, porque quiso quedarse manifiesto en este lugar, plasmado para el perdón de nuestros pecados, y para que todos nuestros hermanos peregrinos lleguen a su adoración en este momento que es el día viernes 15 de marzo del 2013 que se está celebrando el quinto viernes de este pueblo de Reyes y también según nuestra fe que tenemos [...] Aquí se manifiesta un piecito del Señor, que según nosotros es nuestra fe.³⁸

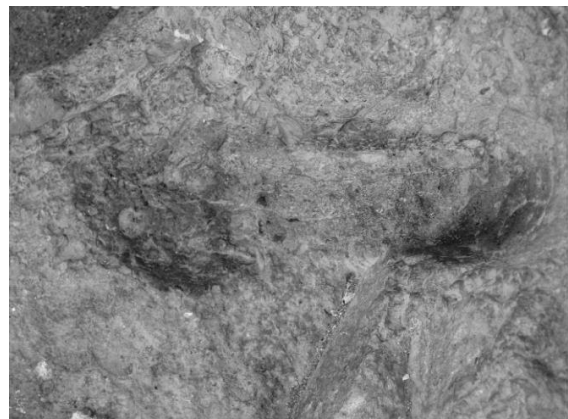


Figura 6. Huella en forma de pie grabada en las peñas de Reyes Etlá. Fotografía: Ana Vázquez, octubre de 2010.

³⁶ Prins, "Historia Oral", 154-159.

³⁷ Testimonio oral: Anónimo A, marzo de 2013; Testimonio oral: Anónimo D, marzo de 2014; "Villa de Etlá. Espacio entre nubes", *Vida Oaxaca* 1, núm. 3 (2010): 11.

³⁸ Testimonio oral: Jovita Castellanos López, marzo de 2013.

En tanto este otro explica el significado de la festividad tras la aparición:

Una cuenta lo que nos cuentan nuestros padres, como ellos fueron creyentes a la Iglesia y a él principalmente (el Señor de Las Peñitas), es él el que fundó la Iglesia católica, por eso es la Cuaresma que empieza desde el Miércoles de Ceniza. Entonces decía mi mamá que el cuarto viernes es samaritano, de las aguas, Jesús encontró la Samaritana, y como él tenía mucho sed, él pidió agua y la Samaritana estaba sacando agua de su pozo, y ella no le negó el agua, porque todo el mundo se la negaba pues, decían que era un loco, ella no, decía que él era milagroso, entonces quien no creía no le daba agua, y ella no le negó el agua y se la dio, por eso es de que hacemos eso: la veneración del cuarto viernes, de las aguas de la Samaritana y que se trata de puro regalar el agua, no venderla, donarla pues, entonces ya pasa el cuarto; y en el quinto viernes él iba con su cruz, dicen, y fue su caída, por eso está su caída en Las Peñitas, decía mi mamá, y entonces no sé cómo empezó la gente con Las Peñitas, que dicen, hubo quien vio las rodillitas y el piecito ahí marcados, y porque dijeron que era un lugar sagrado donde él pasó, y mucha gente que es incrédula, dice: ¡ay, cómo va a pasar si él venía de Jerusalén!, de muy lejos, ¿no?, pero él no necesitaba viajar como ahora nosotros que pagamos transporte para ir donde queramos, así es lo de él pues, y pues alguien vio las huellitas y dijeron pues ahí pasó, por eso le dicen el Señor de las Peñas, de que fue en ese día del quinto viernes que fue su caída del Señor, la caída, la quinta estación pues, eso es lo que nos decía mi mamá.³⁹

Como parte de la tradición oral, los testimonios expuestos constituyen la memoria colectiva, un saber milenario pero en constante transformación; en otras palabras, conforma la sabiduría popular. Este mito que pasa de generación en generación tiene como características: fundar, legitimar y otorgar identidad a la comunidad de Reyes. El mito no se razona en función de un tiempo cronológico. Es decir, el santuario y el mito de fundación se rigen por un tiempo sagrado y perenne, diferente al tiempo que rige a los hombres,

³⁹ Testimonio oral: Rigoberta Moreno Santos, marzo de 2013.

⁴⁰ *Caldear* significa pasar, frotar, calentar ceremoniosamente la planta de los pies en la piedra sagrada en forma de huella.

⁴¹ Un culto similar a una huella en una roca es en el cerro Juricahui, en Sinaloa; Francisco Mendiola, quien recopila los datos sobre huellas y manos del arte rupestre, dice que tales son reinterpretados por los indígenas, convirtiéndolos en lugares sagrados por verse una huella en forma de pie humano, como lo que sucede con los indígenas mayos, que llaman *huella o piecito de Dios*, por-

por eso la importancia de la frase explicativa que da la peregrina: “¡ay, cómo va a pasar si él venía de Jerusalén!, de muy lejos, ¿no?, pero él no necesitaba viajar como ahora nosotros que pagamos transporte para ir donde queramos”. Lo importante es la función del mito: legitimar un territorio por la manifestación de una teofanía.

Cuando los peregrinos visitan la capilla donde se encuentra la huella del Señor de las Peñas hacen diversos tipos de peticiones para cumplir su manda o ver el milagro. Así que observan la “huellita” o “piecito” que Jesús dejó, rezan y hacen limpias con ramilletes de pirul, albahaca o romero. Los peregrinos colocan su pie sobre la huella en la peña y los caldean,⁴⁰ cantan y elevan sus plegarias, dejan su veladora y después encienden incienso o copal al despedirse. Las peticiones son diversas: lluvias para su cosecha, alivio de dolencias, encontrar trabajo o el bienestar familiar. El símbolo de la huella del Cristo es polivalente:⁴¹

Y como dicen que se cayó Jesús y está su rodilla y su pie, pues ahora ya la gente agarró la fe de venirse y caldearse los pies, dicen que esa es la palabra, caldear y así cómo no vamos a tener fe. Yo le tengo mucha fe a Jesús porque él es el Señor de las Peñas, como le dicen, porque uno lo viene a ver a Las Peñitas, porque yo me fracturé mi rodilla y me dijo mi mamá que vivía entonces: “Pídele al Señor de las Peñas para que puedas caminar bien”. Ya después vine con mi mamá para irme a caldear los pies y hace dos años fue la primera vez que vinimos y ahora camino, es cierto que cojita, pero camino y a eso vine pues, para pedirle y que nada me falte.⁴²

Otros testimonios refieren que la huella de Jesús tiene otros significados, por ejemplo la revelación de un maleficio como la muerte:

“Vamos a ver donde está, ahí, el piecito del Señor”, y fuimos a ver donde dicen..., ven algo, yo nunca vi nada, pero una muchacha que traje vio al Señor en la piedra y vio una mesa, que me dijo: “no se ve dónde empieza y dónde acaba”, y ahí vio a la Virgen del Rosario, pero

que Dios caminó por esos lugares, le rinden culto y colocan veladoras. El señor Alejandro Valenzuela, indio mayo, afirma que: “El piecito de Dios es milagroso [...] se pone el pie de uno y se curan todos los males, se cumplen los deseos y se le pide al Señor que se resuelven todos los problemas”, en Francisco Mendiola, “Representación de manos y pies en el arte rupestre del norte de México. Los casos de Chihuahua y Sinaloa”, *Arqueología Mexicana. Manos y pies: símbolos prehispánicos* XII, núm. 71 (2005): 57.

⁴² Testimonio oral: Rigoberta Moreno Santos, marzo de 2013.

¿qué cree?, después de un año murió, falleció. También vio otras velotas bien grandes, en un lado la Virgen de la Soledad y del otro la Virgen del Rosario. Yo le dije: “no hay que ver mucho”, aun así murió la muchacha, aunque si se pidió y se casó, pero murió la muchacha.⁴³

El siguiente testimonio es de una peregrina que, al visitar al Señor de las Peñas, éste le otorgó poderes curativos, por lo que acudir al santuario es importante para renovar su don y agradecerlo:

Y otros años más después traje a mi tía, le dije: “vamos pues”, y entonces llegamos, fuimos a la iglesia. Salimos y entonces nos dijeron: “coman por allá su huizache;⁴⁴ pero fíjese, ella me dijo: “síntese, que voy al baño” y entonces me dijo que por allá, en su ida, encontró unos huizaches hermosos, bien frondosos, llenos de flores y cuando pasó por ahí encontró un manojito de romero, de ramita, no de huerta, bien fresquesísimo, arriba del huizache y desde que lo vio lo agarró, ya hasta ni fue al baño. Y dijo: “mira”; yo dije: “qué cosa”; “me encontré un manojito de hierbas”. Y entonces fuimos a la iglesia, rezó y se hincó y [...] bueno, y le dije: “ay tía, va usted a ser curandera, porque encontró usted ese romero, ese huizache, ese romero sirve para remedio, para curar”. Nos fuimos de la capilla y fuimos a ver la piedra donde está el Señor de las Peñas, vamos a ver donde está ahí el piecito del Señor, y de ahí ella cura, es curandera. Llegamos a la casa y días después una sobrina llegó y le dijo que su hijo estaba muy grave: “Se va a morir, tía Tacha”. Entonces mi tía dijo: “Pero si yo apenas llegué de la fiesta” [...] Entonces dijo: “Hay que pedirle al Señor de las Peñas; llévate una ramita de romero, hiérvolo en un tecito y pídele por tu hijo, y de esto va a tomar, y por milagro de él y por mí va a sanar”. Pues fíjese, sanó el muchacho; tecito de romero tomó. Al otro día llegó otra persona y le dijo lo mismo: “Usted es curandera”, y en el nombre del Señor de las Peñas agarró un palito de romero, se la dio y con eso curó.⁴⁵

En cuanto a la hierba de pirul, se usa como parte del ritual para las limpias, dicha planta ha servido desde tiempos pasados para curar “el mal del aire”, “susto” y “espanto”. Para la comunidad de Reyes tiene las mismas cualidades, además de atribuirle

otras propiedades curativas, por ejemplo: sanar cualquier dolencia, como la hinchazón de pies que produce caminar grandes tramos en peregrinación. Una nativa de la comunidad que vende esa hierba desde hace más de cuarenta años platica de sus propiedades curativas:



Figura 7. Peregrina “caldeándose los pies” en la huella del Cristo, Reyes, Etna, Oaxaca. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2016.

Y el pirul sirve para limpiarse donde está el piecito del Señor, para que toda la enfermedad que trae usted, la deje usted. Y toda la gente que viene sabe que viene a barrerse, a limpiarse y a quitarse todo el mal que tiene, porque mucha gente que viene nada más viene y no sabe cómo hacer pues [...] Y uno ya sabe más o menos para qué sirve pues, y como yo le digo, ya hace tiempo que yo vengo a vender y sé para qué sirven esas hierbitas: para limpiarse, para muchas cosas que traiga uno.⁴⁶

La hinchazón de pies está ligada al “recogimiento de males durante el camino”,⁴⁷ por ello la necesidad

⁴³ Testimonio oral: Juana Martínez Taibo, marzo de 2013. La palabra *pidió* significa que su prometido realizó la pedida de mano a sus padres para formalizar el inicio de su matrimonio.

⁴⁴ El huizache y el romero son arbustos que se encuentran en zonas áridas y semiáridas. Sirven para el alivio del dolor de estómago, para bajar la fiebre, para dolores de parto, para curar empacho.

⁴⁵ Testimonio oral: Anónimo B, marzo de 2013.

⁴⁶ Testimonio oral: Martha Martínez Sánchez, marzo de 2013.

⁴⁷ Alfredo López, “El mal del aire en el México Prehispánico”, en *Sociedad Mexicana de Antropología. Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda* (México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1972), 400.

de llegar y limpiarse en las peñas. Ese mal se adquiere cuando “el cuerpo se expone a un cambio brusco de temperatura”⁴⁸ o cuando se va a otros “caminos o lugares que no son propios y se presentan como extraños; además éstos se adquieren por las emanaciones de objetos repugnantes como: animales, lugares o cuerpos celestes”:⁴⁹

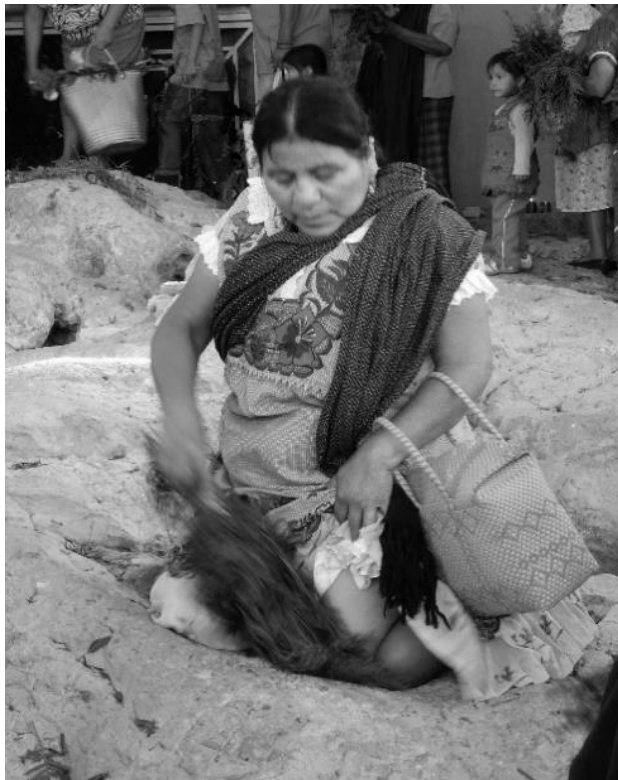


Figura 8. Peregrina “caldeándose la rodilla” en Las Peñitas, Reyes, Etna, Oaxaca. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2016.

Estamos limpiándonos los piecitos donde él los puso, donde están sus piecitos, es porque uno le tiene mucha fe pues, pues sí nos ha concedido lo que queremos y limpiarse con los ramitos o la hierba de pirul sirve para quitar las enfermedades, el aire malo que tenemos, la envidia, las cosas. Eso funciona para quitarnos todo el dolor que tenemos en los pies, nos limpiamos para que todas las cosas malas se queden, para eso es.⁵⁰



Figura 9. Peregrinas: “Tres generaciones” en busca del milagro. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2016.

Después de visitar la iglesia y el santuario natural existe un tiempo de petición y reflexión para construir sobre las peñas “casitas”, principalmente hechas de cantera. Este ritual es nombrado *el pedimento*.⁵¹ Los peregrinos hacen diversas peticiones como tener un buen temporal para la cosecha (maíz, frijol), lluvias para todo el año y poseer un buen ganado:

⁴⁸ López, “El mal del aire”, 400.

⁴⁹ López, “El mal del aire”, 400.

⁵⁰ Testimonio oral: Anónimo C, marzo de 2013.

⁵¹ En general el tema de los pedimentos en el área oaxaqueña ha sido poco tratado, no existe un estudio específico sobre este tipo de ofrendas y su significado en los diversos santuarios. Sin embargo, respecto de la representación de miniaturas en rituales festivos fuera de Mesoamérica encontramos algunos ejemplos similares, como el trabajo de campo de Junko Seto, entre los aymaras en América del Sur, es interesante por la comparación geográfica que ofrece. De acuerdo con la autora, esta clase de miniaturas expresan no sólo necesidades materiales sino “actos no materiales” como es la siembra ritual. El caso registrado es la representación de un ritual llamado *Alasita*, que es la producción (en escala reducida) de la papa (desde la siembra hasta la cosecha) en el mes de agosto. Para la autora, afirma que este ritual sirve para “constituir un precursor, para originar o atraer lo real”. El ritual consiste en

la adquisición de objetos (canastas, costales, camión) en miniaturas para simular la siembra de la papa. De hecho la autora hace referencia a los pedimentos de Oaxaca como ofrendas equiparables de lo que la gente quiere obtener. Para profundizar más en su trabajo consúltese Junko Seto, “La representación mediante la miniatura en rituales aymaras en torno a la Alasita”, *Fides Et Ratio* 12 (2016): 101-126. Otro ejemplo más es el trabajo de Carlos Navarrete en Centroamérica y Guatemala; en particular, hace mención de las miniaturas que ofrecen los peregrinos al Cristo Negro de Esquipulas, alrededor de los santuarios (cerros). Esas miniaturas las nombran los peregrinos como “casitas de las esperanzas” y representan, de acuerdo con el autor, rogativas en miniatura de lo que se desea (salud, casa, trabajo). Navarrete llama a esto un “acto de magia imitativa”, en Carlos Navarrete, “De las deidades oscuras prehispánicas a los cristos negros mesoamericanos”, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 3, núm. 2 (2015): 248-263.

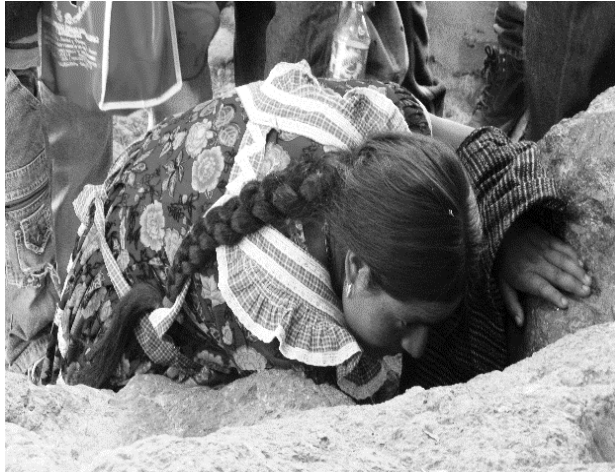


Figura 10. Peregrina asomándose en las cuevitas. Fotografía: Alma Vázquez, marzo de 2013.

Nosotros hemos venido cada año porque le tenemos fe a él, porque él nos hizo mucho milagro, él nos dio todo. No teníamos cosecha, nada, y después vinimos aquí, nadie venía, nadie, nadie venía, unas que otras, pero gente de lejos, todo aquí, puro huizache, nopales, no hay nada acá, pero ya tiene años que vengo, tiene como unos cuarenta años que vengo. Una vez que viene, pu's vine con mi hijo, los traje y él encontró una plumita de pollo y yo le pedí maicito, frijolito y alfalfa, y así poco a poco tuvimos tierra, aramos los terrenos de la gente y poco a poco gracias a él tenemos de todo un poquito: carretita, tierra, animalitos; y fíjese que ahora año con año sale mi maicito, mi mazorquita color maravilla, por Dios, hasta la fecha la tengo ahora. Siempre, año con año, me salen de varios de colores y mire: tuvimos alfalfa, compramos terrenito y mi niñita, como mi nietecita de cuatro años, como ella, encontró una pluma de pollo, la traje con su hermanito, pero fíjese: cientos de pollos tuvieron, cientos de pollos y nada nada nos faltó, esto nos ayudó a mandar a nuestros hijos a la escuela, salieron sus estudios. Pues desde esa fecha tenemos devoción, gracias a él ahorita estamos bien.⁵²

El pedimento que hacen los peregrinos mediante piedras se realiza junto a la familia o de manera individual: eligen un lugar alrededor de las peñas y mogotes para reunir piedras, ramas, pedazos de nopales, o compran animales y figuritas de plástico para hacer sus “casitas” y ofrecerlas al Señor de las Peñas. En ella se vierten numerosas figurillas: animales, plantas, muñequitos y comida. El espacio que se crea es un tiempo ritual y ceremonial, puesto que, con toda fe,

respeto y amor construyen representaciones de casas, simulando espacios de convivencia familiar, los cuales adquieren un valor simbólico a través de representaciones en miniatura, pues significan la relación que hay con la naturaleza y el Señor de Las Peñitas y la solución de sus necesidades más inmediatas. Las casitas, miniaturas o maquetas se dejan sobre la peña con cartas, fotografías, monedas o alguna pertenencia (dinero, relojes, esclavas o dijes [milagritos]).

La manera de hacer las casas varía entre cada familia y se distinguen por forma y tamaño, sin importar la estética. Unos representan su milpa, el establo, la cocina, el trabajo, su casa, su altar familiar, una iglesia o incluso su familia o la comunidad a la que pertenecen (espacios cotidianos). Las casitas van desde las más sencillas a las más elaboradas. Algunas se hacen sólo con una hoja de papel doblada; otras, de cartón. Algunas son traídas desde sus comunidades para ser colocadas directamente sobre las peñas. Otras más son casitas de ramas de árbol o montoncitos de piedra. La práctica de este ritual se lleva a cabo de manera oculta y discreta. El objetivo de esas representaciones es polifuncional: se pide por bienestar familiar, la curación de una enfermedad, la obtención de una casa o terreno, para la petición de lluvias y un buen temporal, así como por un buen regreso a sus comunidades. Los pedimentos tienen como función *pedir la intervención divina* por medio de procesiones, ofrendas, oraciones y cantos para cubrir sus necesidades más inmediatas.

Un testimonio explica el uso ritual de las piedras: “Las ocupamos para hacer unas casitas, para pedir levantar el piso de nuestra casa, así como hacen los albañiles: primero la tierra, luego el piso. Las hacemos para que nos conceda él el milagro y que nos dé permiso de hacer una casita”.⁵³

Este testimonio describe algunas de las peticiones hechas y su significado:

Uno viene aquí por la fe que le tenemos a Las Peñitas, por la fe que uno tiene. Venimos a pedirle trabajo o cuando uno está enfermo; viene uno a pedirle y pues uno viene a hacer su *pedimento con casitas*. ¿Por qué?, porque dicen que él anduvo todo por aquí, se ven en partes las pisadas y las huellas por donde anduvo y por lo milagroso que es, por eso es que tenemos fe. Por eso

⁵² Testimonio oral: Juana Martínez Taibo, marzo de 2013.

⁵³ Testimonio oral: Juana Martínez Taibo, marzo de 2013.

nosotros venimos cada año y a darle gracias por la vida que nos da.⁵⁴



Figura 11. Peregrinos haciendo sus maquetas para el pedimento. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2016.

La función de estas casitas o montoncitos de piedra en la cumbre de los cerros en la época prehispánica era diseñar en puntos estratégicos modelos reducidos del universo,⁵⁵ modelos simbólicos en miniatura sobre el paisaje. En la comunidad de Reyes, la ubicación geográfica de estas maquetas —de acuerdo con la propuesta de Johanna Broda—, es más relevante que su diseño mismo, ya que significa ofrendar a la tierra religiosamente, y proyectar en miniatura los espacios cotidianos donde actúa el sujeto comunitario, como se parafraseó al inicio del texto, retomando a Zemelman: la milpa, el altar, la casa, el establo o el trabajo. En este sentido, se hace un uso político, religioso y simbólico del espacio y el territorio. Los santuarios en peñascos, desde la época mesoamericana, con petroglifos, pocitas y maquetas constituyen un lenguaje visual: la creación del hombre y la estructuración del espacio simbólico plasmado en la naturaleza.⁵⁶

⁵⁴ Testimonio oral: Anónimo D, marzo de 2013.

⁵⁵ José Alcina, “La cosmovisión mexicana en el contexto de Mesoamérica”, en *Congreso de Historia del Descubrimiento*, t. I (Madrid: Real Academia de la Historia, 1992), 241-284.

⁵⁶ Broda, “Lenguaje visual del paisaje ritual...”, 156.



Figura 12. Pedimento de petición de agua y cuidado de ganado. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2016.

Para concluir, este breve texto etnográfico constituye un esfuerzo por emplear la tradición oral y los documentos para entender que, a lo largo del tiempo, la relación sociedad-naturaleza se ha construido de distintas formas según espacio y cultura. La festividad y el santuario del Señor de Las Peñas, los relatos y sus prácticas rituales son un ejemplo de que el paisaje funcionó como responsable de posibilitar la consecución de un determinado estilo de vida⁵⁷ y, por tanto, de la conformación de una manera de ver el mundo.



Figura 13. El pedimento de una peregrina mixe, Las Peñitas. Fotografía: Ana Vázquez, marzo de 2013.

⁵⁷ Federico Aguilera, “El agua como activo social”, en *El agua, mitos, ritos y realidades*, coord. por José González y Antonio Malpica (Barcelona: Anthropos / Diputación Provincial de Granada, 1995), 359-374.

La tradición oral es un saber milenario, que se recrea en el presente para preservar y resistir frente a los embates modernizantes. Tiene su base en la memoria colectiva, en la narrativa de los grupos sociales, y constituye una vía para las explicaciones de origen, fundación y delimitación de un territorio y las disputas que de él emanan. El santuario de Las Peñitas representa un caso local de religiosidad popular que pone de manifiesto la comprensión de fenómenos históricos de largo alcance como la evangelización de an-

tiguos lugares de culto mesoamericano, y que por medio de la etnografía se muestra la necesidad de hacer un análisis retrospectivo de aquellos pueblos indios contemporáneos y sus continuidades culturales, como las prácticas religiosas que se concretan a través de largas peregrinaciones, ofrendas y peticiones (rituales llamados los pedimentos) para mantener el equilibrio de los mantenimientos y augurar un buen inicio del ciclo agrícola.



Figura 14. Pedimentos en la estructura arqueológica Las Peñitas. Fotografía: Alma Vázquez, marzo de 2013.

Tabla 1. Mayordomos y encargados de la festividad del Señor de las Peñas y otros datos^{*, **}

Año de la mayordomía	Mayordomo	Uso del dinero recaudado	Datos sobresalientes
1857-1862	Pedro Carrasco	Novena, arreglo de la imagen, festividad, fuegos artificiales, misas, pago de cantores, clarineros y acólitos, mantenimiento del templo (campanas, órgano, bancas), escapularios, compostura del altar para el quinto viernes de Cuaresma, Cofradía del Señor de las Peñas, compostura del nicho de la imagen, hechura de gallardetes, vestidura de la marmota para la festividad, alcancía de limosnas en honor al Señor de las Peñas.	Cura en turno de Villa de Etna: José María Luis Martínez
1866-1867	Rafael Núñez	Cristales para el templo, restauración del templo, festividad del quinto viernes de Cuaresma.	Secretario de la sagrada mitra en turno: Luis Hipólito Ortiz y Camacho
1877-1883	Secretario y encargado: Jacinto Ruiz	Gratificación de los acólitos, novenas, carreta del cohetero en días de fiesta, impresión de estampas del Señor de las Peñas, adorno de la iglesia el quinto viernes de Cuaresma, albañiles por la restauración del templo de Las Peñitas, cirios, armazón de los juegos mecánicos para la fiesta, pintura del retablo, servicio del sacristán, sillas para el templo.	Cura en turno de Villa de Etna: José Francisco María Ruíz Cura en turno a partir de 1881 en Villa de Etna: don Epitafio Arrazola
1884-1887	Cura don Epitafio Arrazola	Aderezo del altar en Las Peñitas, albañiles para la compostura del templo, pago de campaneros, cantores, acólitos y sacristanes, flores, fuegos artificiales, materiales: alfileres, tachuelas, cera, estampas del Señor de las Peñas, manteles, coheteros, misas de novena.	Cura en turno en Villa de Etna: don Epitafio Arrazola
1891	Cura don Francisco Hernández	Aderezo del templo, cohetes para la fiesta del quinto viernes de cuaresma, estampas del Señor de las Peñas, cantoras, campaneros, sacristanes, aderezo de las campanas, para que se remiende y se lave la ropa de la imagen, flores para la fiesta, manteles y toallas para la iglesia.	Cura interino en turno en Villa de Etna: don Francisco Hernández
1894		Alambre y pábilo para la hechura de la cera para la festividad del Señor de las Peñas, paga de carpintería, albañilería y remachadores para el templo de Villa de Etna, adorno para el quinto viernes de cuaresma, fuegos artificiales para el Cristo, novena de la fiesta, cuatro carretas para la función de la fiesta, ladrillos, clavos, mármol, alcancía del Señor de las Peñas.	Cura en turno de Villa de Etna: Francisco Mantecón
1919	Adalberto Castellanos y Aparicio Castellanos		
1920	Isidro Santiago y su hijo, Leonardo Santiago		Presidente municipal en turno en Reyes Etna: Ramón Mejía
1921	Luis Castellanos y Hernán Pérez	Para el aderezamiento de las puertas (enramadas y flores).	Presidente municipal en turno en Reyes Etna: Juan Santiago
1922	Mauro Santiago y Francisco Santiago		
1923	Feliciano Jiménez y Prudencio Reyes	Para el aderezo del templo y cohetes para las fiestas.	
1924	Maximiliano Castellanos y Julio Santiago		
1925	Evaristo Pérez y mamá Florencia Regino / Diego Castellanos y esposa Francisca Jiménez.	Para la música y limpieza del templo; rosario; pintura del templo; seguridad del templo.	Presidente municipal en turno en Reyes Etna: Abraham Castellanos

1926	Evaristo Ruiz y Diego Castellanos	Fuegos artificiales; festividad del Señor de las Peñas; seguridad del templo	
1927	Margarito Hernández y Juan Vásquez	Fuegos artificiales; seguridad del templo; cantoras.	Presidente municipal en turno en Reyes ETLA: Félix Ruiz
1928	Margarito Hernández y esposa, y Casimiro Hernández en representación de su padre, Juan Vásquez	Fuegos artificiales; seguridad del templo; limpieza del Templo del Señor de las Peñas.	Presidente municipal en turno en Reyes ETLA: Manuel Regino
1991	Porfirio Jiménez Hernández y Graciela Romero		
1993	Andrés Hernández y Ángela Vásquez	Limpieza del templo; adorno de la iglesia; seguridad del templo.	Autoridades municipales en turno en Reyes ETLA: Guillermo Jiménez López y Aniceto F. Santiago Bautista

* La tabla se elaboró a partir de la síntesis de diversos informes y justificantes (recibos) que se emitieron para registrar los movimientos de dinero que hacía el mayordomo o los encargados de la imagen del Señor de las Peñas. Éstos proporcionan diversa información: la cantidad monetaria aportada para la caja, El nombre del mayordomo, el uso del dinero, quién era el maestro de caja en turno, por mencionar algunos, en AHAO, fondo Diocesano, sección Gobierno, serie Parroquias, varios años [1857- 1894]; Archivo Municipal de Reyes ETLA (en adelante AMRE), sección Presidencia, varios años [1919-1993]. Antes de 1821 existen los registros de las mayordomías en el AMRE, sin embargo, los documentos están en malas condiciones y no se puede visualizar los datos de manera correcta.

** Para el cargo de mayordomo de la imagen del Señor de las Peñas los participantes eran originarios de la cabecera de Villa de ETLA y de sus pueblos sujetos, a partir de 1919 los mayordomos que enlistamos son originarios de Reyes ETLA.

Fuentes de información

Archivos

- Archivo Castañeda en la Biblioteca Juan de Córdova, Centro Cultural San Pablo, Oaxaca
- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera, Oaxaca (AHAO)
- Archivo Municipal de la Cabecera de Villa de ETLA, Oaxaca (AMCVE)
- Archivo Municipal de Reyes ETLA, Oaxaca (AMRE)
- Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo ETLA, Villa de ETLA, Oaxaca (APSPSP)

Testimonios orales y entrevistas cortas

Estos fueron recabados por la autora durante el trabajo de campo que realizó durante los años 2011-2017. Las personas entrevistadas fueron: Cristina Reyes, Pedro Gómez, Jovita Castellanos, Juana Martínez, Margarita Pérez, Ramiro Ramírez, Antonina N., Martha Martínez, Rigoberta Moreno, Vicente C., Enrique Martínez, Aurelio Reyes, Anónimo A, Anónimo B, Anónimo C, Anónimo D, Anónimo E, Anónimo F, Anónimo G.



RELATOS

La aldea militar. Una etnografía del estado de sitio

Military Village: An Ethnography of Martial Law

Yuri Alex Escalante Betancourt

Miembro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica /

yuriescala@yahoo.com.mx

RESUMEN

El antropólogo no sólo sueña con poseer una aldea culturalmente virgen, sino que cuando llega al campo, aunque la realidad etnográfica esté violentada o desestructurada, busca la manera de ordenar y dar coherencia al caos reconstruyendo el sistema de significados profundo, obviando con frecuencia los efectos del colonialismo y la dominación. Normalizamos lo anormal. ¿Qué ocurre en cambio con los sujetos que viven la opresión y la persecución de manera cotidiana? ¿Cómo registran el estado de sitio y las fuerzas de ocupación que se establecen en sus territorios? ¿Qué pasa en los imaginarios y en los estados oníricos de las personas que viven este acuartelamiento? Parte de esos efectos paranormales son narrados en las siguientes páginas a partir de una experiencia de recolección de relatos míticos y observación de la ocupación militar presente en el inconsciente colectivo de los odam de Durango.

Palabras clave: aldea militar; realidad etnográfica; violencia; pueblo odam.

ABSTRACT

Anthropologists not only dream of studying an untouched village, but when they go to the field, although their ethnographic reality may be distorted and unstructured, they find ways to order chaos, reconstructing systems of deeper meanings, often overlooking the effects of colonialism and domination. We normalize the abnormal. However, what happens to subjects that experience daily oppression and persecution? How do they register martial law and military forces occupying their territories? What happens in the imaginary, in the dreams of people who experience this occupation? Some of these paranormal effects are narrated in the following pages based on an experience of memory of mythical accounts and observation of military occupation in the collective unconscious of the Odam (Tepehuan) of Durango.

Keywords: military village; ethnographic reality; violence; Odam people.

Fecha de recepción: 10 de abril de 2019

Fecha de aceptación: 20 de febrero de 2020



El sueño de todo antropólogo (¡y vaya que la antropología se parece mucho más a un ejercicio de ensoñación que a trabajar en campo!), se cumple una vez que ha logrado encontrar su aldea virgen. En teoría, la aldea virgen es un lugar alejado del mundo que conserva costumbres exóticas. Ahí, el investigador buscará el significado profundo de la cultura viviendo como parásito largas temporadas de tiempo. A ese sueño lo llamaremos la ilusión de la isla malinoswkiana.¹

En la práctica, la ensoñación muy pronto se convierte en una pesadilla. La dichosa aldea, por muy alejada que se encuentre, está alterada o intervenida por la dominación colonial, estatal o del capital ¿Qué diferencia hay? Y el antropólogo, aunque lo niegue, pertenece, proviene o es asociado con esa imposición. Resultado: lo reciben como un apestado, le aplican la ley del hielo y sabotean su trabajo de investigación. Para superar esa adversidad, debe negociar, truequear o sobornar su estancia. En circunstancias así, tiene que actuar más como un cazador furtivo y depredador de datos que como un inocente observador participante. Aplica todas las mañas metodológicas para lo cual fue entrenado, logrando que tarde o temprano se derrita el hielo y penetre en la selva de los símbolos de la aldea conquistada.

Logrado tal propósito, de nuevo el etnógrafo vuelve a las andadas e induce el primero sueño de poseer una aldea virgen. Ese paraíso etnográfico en el cual saciar el libido de la pureza cultural... Aunque la evidencia diga que existe guerra y expoliación, procede a elaborar una descripción coherente, sistémica y estructural de su organización política, del mito o del todo social, omitiendo la violencia desestructuradora. Cree en la immaculada concepción de la “anarquía ordenada”, concepto funcionalista creado por Evans Pritchard, no obstante que a su alrededor mataban a funcionarios del gobierno inglés. Por ello, a este sueño inducido lo llamaremos la ilusión del continente pritchardiano.²



Dicho lo anterior, vale comentar que había una vez un estudiante de la Escuela Nacional de Antropología (recuerdo que era yo), que en 1987 visitó por primera vez

la región tepehuana. El estudiante iba soñando despierto, ilusionado con encontrar una aldea malinoswkiana. Quería conocer la cosmovisión y la mitología de los odam, un pueblo enclavado en las inmediaciones de la sierra Madre Occidental de Durango. Pero aún no acababa de llegar al primer caserío del pueblo de Saan Francisco Ocotán cuando la ensoñación de la isla malinoswkiana se convirtió en una pesadilla del continente pritchardiano.

En efecto, luego de doce horas de viaje por terracería, ilusionando de encontrar un tesoro etnográfico, no había ninguna alma con quién conversar. Sólo armas y un destacamento del ejército acampando en el patio del albergue escolar. ¿Y eso? Pues pasó que los aldeanos huyeron al monte atemorizados por la presencia de los militares enviados a erradicar plantíos de amapola. En la aldea permanecían únicamente maestros, empleados y niños del albergue. Pero como si no lo estuvieran, pues eran renuentes a opinar o dialogar. Mudos ante el temor de ser inculpados o amenazados.

En consecuencia, no pude recolectar los anhelados mitos de creación. Sin embargo, sí comenzaron a aparecer relatos de persecución y destrucción. Sucedió que al caer la noche, en el albergue donde también nos quedamos, luego de que los uniformados regresaban de sus actividades, el comandante se acercaba a nuestra fogata para platicar los incidentes de la jornada. Campos de amapola arrasados; ranchos de tepehuanos allanados; armas de los narcos decomisadas; territorios de los carteles recuperados... Así que el diario de campo comenzó a tomar la forma de un parte de guerra y no la narración de mitos y leyendas.

A la tercera noche, al calor de los tragos de sotol, el comandante comenzó a sincerarse. Mostraba semillas de amapola y armas incautadas. Enseguida aclaraba: “La droga recolectada es para los jefes. Las armas para ‘Miguel’. Sino, cómo me hubiera comprado mi Gran Marqués”. Y aquellos que habían ofendido a la tropa debían pagarlo caro; sin pena ni preocupación mostraba la lista de quienes debía localizar y capturar. Entre los nombres apuntados sobresalían muchos apellidos Soto. Luego, como mi compañera también se apellidaba Soto, le advertía con cierto sarcasmo: “Un día de estos la voy a tener que encuartelar, jajaja”.

¹ Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental* (Barcelona: Altaya, 2000); es el autor de uno de los clásicos de la investigación de campo desarrollada en las islas Trobiand.

² Edward Evan Evans-Pritchard, *Los nuer* (Barcelona: Anagrama, 1997).



Así que lejos de hacer una descripción densa de lo sucedido, como aconseja Clifford Geertz,³ no logré sino una estadía y descripción tensa. Todo lo contrario a la saga geertziana sobre la pelea de gallos. Como nos ocurre a la mayoría de lo antropólogos, el gurú de la interpretación cultural fue rechazado en un principio por sus nativos. Geertz, antes de poder interpretar, fue interpretado como un agente extranjero y nadie le dirigía la palabra; sin embargo, cierto día, un comando policiaco incursionó en la aldea donde él se encontraba con el fin de dismantelar los palenques de gallos y evitar las apuestas prohibidas por el gobierno. Enterados con antelación de este operativo, la gente del lugar finge demencia y actúan como en un día común y corriente. Incluso sientan al antropólogo en una mesa simulando que le proporcionan información. Santo remedio. Al ser cómplice del engaño que el poblado aplicó a las fuerzas públicas, a partir de entonces al investigador se le abren las puertas y logra la empatía con el vecindario. El extraño se hace uno de ellos y encuentra el sentido profundo de la cultura local. ¡Ah!, pequeño detalle. Los policías, esos visitantes asiduos de las aldeas colonizadas nunca más vuelven a aparecer en la escena de la descripción etnográfica. ¡Brujería antropológica, que con la magia interpretativa, hace desaparecer el continente pritchardiano para que surja la isla malinoswkiana!

Pero en mi caso, por el contrario, no sólo fue imposible omitir a los soldados de la “realidad etnográfica”, sino que comenzaron a aparecerse hasta en los sueños. Literal. El ejército estaba ahí en todo momento, de manera real o virtual. En el pasado o en el presente. En San Francisco Ocotán y en las demás aldeas tepehuanas.

Luego de que recibimos el “atento aviso” del comandante militar, al día siguiente emprendimos la retirada y nos trasladarnos a Santa María Jucter. A diferencia de la comunidad anterior, en este lugar sí fue posible hacer entrevistas. Pero aunque el ejército no estaba ahí físicamente, rifles y soldados aparecieron otra vez en la escena. Al preguntar sobre cómo se creó el mundo, quién lo hizo, cuándo llegaron los primeros

pobladores, etcétera, aseguraron que unos osos fueron los primeros dueños de la tierra y éstos no dejaban que los humanos vivieran con ellos, hasta que fueron exterminados con escopetas. Otras personas decían que los sapos fueron los habitantes originarios y que fueron quienes trajeron las lluvias, pero desaparecieron con la tala del bosque.

Las armas, guerra, destrucción y muerte, no la creación de la vida, comenzó a ser la constante en las narrativas de origen hasta en los lugares más inesperados. Por ejemplo, al entrar al templo de Santa María, en el primer nicho donde uno espera encontrar la imagen de un santo, estaba colocado un cráneo humano. Alrededor de él habían flores, veladoras y monedas depositadas como ofrenda. Emocionado, supuse se trataba de algún héroe fundador o una reminiscencia de los bultos mortuorios que veneraban los mexicas... y comencé el ataque de preguntas tratando de develar los misterios cosmogónicos.

Respuesta: “Es un santo que peleó contra los soldados del gobierno en la época de los cristeros. Le pedimos favores para curarnos o encontrar un animal perdido. Es muy milagroso”.

—¿Pero cómo se llama? ¿Qué milagros hizo?

—No sabemos su nombre. Dicen que estaba enterado en el atrio de la iglesia y luego lo pusieron adentro.

Más frustración y más reiteración de soldados. La aldea idílica, virgen y pura, se diluía en una mezcla de tiempos y espacios. Lo que parecían ser los restos un antepasado común, una representación de dios creador o qué sé yo, se convertía en un personaje reciente de la historia nacional, un soldado del catolicismo luchando contra las huestes del gobierno. Una leyenda actual, no de la creación original.

Esta pesadilla castrense se reveló con más vehemencia cuando estuve en la comunidad de Taxicaringa. A la pregunta de: ¿Quién fundó este pueblo? ¿Existe un cuento sobre su origen? ¿Un diluvio?, bla, bla, bla, contaron:

—Bueno, en aquellos tiempos había muchos cambios en este lugar que no dejaban vivir a los cristianos. Entonces un día bajó por la vereda de la montaña un señor vestido de blanco, montado en su caballo, y con

³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa, 1987); Geertz propone una descripción para encontrar los significados, propósito de la interpretación cultural.

sus rayos de luz mató a muchos de ellos. Otros salieron corriendo y ya no regresaron. Fue entonces que los poblamos comenzamos a vivir aquí.

—¿En el principio unos changos? ¿No eran osos? ¿Existían changos en esta región? ¿Me puede explicar mejor?

—Sí, los changos estaban aquí antes que nosotros los cristianos. Fue cuando se fundó la iglesia.

Ni hablar. Me doy. Quedé convencido de que era otra vez una leyenda reelaborada bajo la influencia de la evangelización. Lo que tal vez fue un mito sobre los primeros humanos o monos de las eras prehispánicas descritos en la Leyenda de los Soles y del Popol Vuh, ahora aparecían incorporadas a la milagrería del cristianismo.



Vuelto a casa, asumí que esos ejércitos mundanos y batallas sagradas habían quedado atrás; mas cierto día, por casualidad conté el relato de los changos y el hombre luminoso a mi paisano Antonio Avitia. ¡Y se hizo la luz! Conocedor a detalle de la Guerra Cristera, aseguró que la muerte y expulsión de los changos (—¿No sabías que a los soldados también se les dice changos?—, aclaró), aludía de manera inequívoca a las masacres que sufrió el Ejército Mexicano a manos de los tepehuanos en 1935. Destacaba entre otras la batalla del cerro de los Chachamoles, donde murieron 400 pelones; después la del Mezquital, con cerca de 200 soldados abatidos, y por último en Agua Zarca, donde cayeron 150, luego de lo cual el perpetrador, Federico Vázquez, se resguardó en Taxicaringa.

La humillación de las fuerzas militares fue tan grande (se cuenta que las tropas de los cristeros encalzonados llegaron a merodear la capital del estado de Durango), que se llegó al punto de que el presidente de México, el general Lázaro Cárdenas, autorizó el bombardeo y arrasamiento de las aldeas de la sierra que se habían levantado en armas.⁴

Un pasaje apocalíptico sobre los ataques de la fuerza aérea mexicana a los pueblos serranos lo ofrece Antonio Estrada en su novela autobiográfica, narrando la diáspora forzada que puso fin a la rebelión:

⁴ Los interesados en conocer los incidentes de la llamada Segunda Cristiada pueden consultar: Antonio Avitia, *El Caudillo Sagrado. Historia de las rebeliones cristeras en el Estado de Durango* (México: Impresos Castellanos, 2000).

Altagracia lavaba en una poza, cuando de repente oímos como si alguien pegara de palos a una caja vacía. Corrimos a asomarnos al fondo de la quebrada. En eso nos golpeó el sentido un ruidazo que hacía temblar todo el cerro. Al voltear, ya teníamos de frente un avión prieto, de dos alas cuadradas y con cruces de calabotes. Venía más bajo que nosotros, y al girar en el vacío, casi rozó la picachera y lo pudimos mirar por encima. Un instante después, ya lo oíamos traquetear por todo el plan, ametrallando y aventando bombas. Enseguida de nuevo el zumbido. Entonces el avión nos fue rodeando por encima, casi testereando la punta del pino solitario que nos daba sombra. En cada canteada, mirábamos las cabezas de los pilotos al tamaño de la ollita del cocido. El artillero sacó más al aire la ametralladora y nos comenzó a apuntar. Unas cuantas balas picaron la tierra por aquí y por allá. Nosotros seguimos a la corre y corre alrededor del pino, chillando y gritándole a Diosito socorros, y siempre al parejo de las vueltas del avión. Fue un ratito que parecía nunca acabar. Luego se regresó al llano, a seguir golpeando donde creía ver rebeldes, como no paraban de hacerlo otros dos. No nos reponíamos del Jesús bendito en la boca, ni del sacudimiento de todo el cuerpo, cuando ese cacho de sierra retumbó con un tronidazo que nos dejó aturridos. De junto al Estribo, subía una culebra gruesa del humo renegrido y espeso, hasta tocar la misma panza de las nubes de tormenta. - Sabe Dios lo que habrá sido. El caso es que siempre nos han de caer a nosotros. Hasta los aviones. Sea por Dios.⁵

Así que las huellas de la militarización en la memoria viva de los tepehuanos no eran producto de la evangelización ni de la imaginación, sino una explicación real y efectiva del verdadero inicio de sus tiempos presentes, marcada y condensada en los efectos de la Guerra Cristera. Había que irse acostumbrando entonces a encontrarla en los relatos fundacionales, pero también en los acontecimientos cotidianos e incluso en los sueños.

En subsecuentes visitas a la sierra, en relatos y bibliografía, se hizo natural encontrar referencias a la llamada Segunda Cristeada y a los resultados de la incursión militar. Por ejemplo, durante el ritual del mitote se ondea una bandera con la cruz de los cristeros y se recitan cantos en alusión a la rebelión, como se puede ver en las fotos del libro de Benítez.⁶ Además,

⁵ Antonio Estrada, *Rescoldo. Los últimos cristeros* (México: Jus, 1961).

⁶ Fernando Benítez, *Los indios de México, Tomo V*. (México: Era 1981).

en los cordones de la sierra por donde huían los tepehuanos a los Altos de Jalisco, la gente ha encontrado ojivas de bombas sin explotar y restos de las avionetas derribadas que tan vivamente cuenta Estrada. Y por si no fuera suficiente, en la interpretación de las enfermedades, curanderos y pacientes ven en los sueños a los militares como síntoma del mal...



Hay, por decirlo así, toda una etiología (que no mitología) de los padecimientos castrenses. Otra nueva oportunidad para seguir conociendo esta obsesión castrense de los tepehuanes se me presentó en 1990, cuando regresé a la sierra contratado por el Centro Coordinador Indigenista de Santa María Ocotán. Me repetía a mí mismo que los clásicos no podían estar equivocados. Debía encontrar el orden en el caos, la armonía en la anarquía, lo sistemático en este rebojuo de ejércitos.

Pero, ¡oh, maldición!, apenas me incorporaba al trabajo indigenista cuando se declaró una epidemia de sarampión en la región tepehuana. Instituciones de salud, ejército e instituciones acudimos para atender a los pacientes, brindar seguridad y trasladar enfermos y cadáveres. Esto último fue nuestra labor principal, porque pocas personas se animaban a ser auxiliados por el ejército. Su presencia recordaba malas experiencias. Además, un periodista local lanzó la hipótesis de que la inusual epidemia era causa de la fumigación aérea de los campos de amapola por parte de la Secretaría de la Defensa.

Será el sereno. Pero la mortandad reactivó los dispositivos de protección acostumbrados por los odam. Ellos estaban convencidos de que la enfermedad era producto del abandono de la tradición y el olvido de los antepasados. En este sentido, los chamanes alienan la celebración de los mitotes comunales y familiares; se invita a que los parientes participen en la despedida o corrida del alma de los difuntos y se realizan por doquier ceremonias para curar el cochiste.⁷

En medio de todo ese pandemónium y sus rituales de aflicción, me encontré por el monte a un curandero. Como observó mi cámara fotográfica, me pidió que le sacara unas fotos durante la curación que haría a unos muchachos. —¿De qué están enfermos?, pregunté. —De cochiste —contestó—; soñé con muchos lugares para saber qué fue lo que les pasó. Andan asustados por los guachos. Tuve que buscar a estos soldados muy lejos. Viajé con ellos en su helicóptero para pedirles que soltaran a los muchachos. Les pedí que los dejaran en paz.

Así las cosas, hilando esta serie de eventos, me doy cuenta de que la estancia histórica y permanente de las fuerzas de ocupación (pues se trata de una ocupación permanente, efectiva y afectiva) va normalizándose e internalizándose hasta capturar el imaginario de los padecimientos. En las ensoñaciones y representaciones mentales un guacho o chango, son sinónimo de contaminación y morbilidad. Luego, el viaje chamánico también se readapta a las nuevas circunstancias para buscar negociar el retorno de la salud en lo alto de las aeronaves. Hacer diligencias espaciales para restablecer la salud del doliente, pues la ocupación física se ha convertido en ocupación psicológica. La obra duradera se ha realizado al pasar de la conquista del territorio y de los cuerpos a la colonización de la mente y de los sueños.

El antropólogo Antonio Reyes confirma esta colonización del espacio onírico en su estudio sobre el chamanismo tepehuán y la relación que existe entre soldados/serpientes/enfermedad: “Si un animal está detenido con un lazo, si hay soldados, no son soldados sino víboras. Yo les pregunto si no pasó por ahí el animal. En el primer punto me detienen y ahí preguntan: —¿Qué buscas? Yo respondo que un toro. —¿Traes factura?, me dice. Respondo que sí y me dejan pasar”.⁸

De igual manera, el antropólogo tepehuán Honorio Mendía⁹ apunta que soñar con militares que te detienen y te llevan en sus camionetas es un síntoma que se interpreta como enfermedad, pues capturan tu alma. Ya sea retén o levantón, queda implícito que se trata de la detención de una entidad anímica que es

⁷ El cochiste, seguramente de etimología nahua y alusiva al sueño, es un padecimiento caracterizado por el desgano y falta de apetito.

⁸ Antonio Reyes Valdez, “Soñar para curar. Las imágenes oníricas en el chamanismo tepehuán”, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, coord. por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (México: INAH, 2013).

⁹ Honorio Mendía Soto, “La justicia oral y comunal: el caso de los tepehuanos del sur” (tesis de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro, 2016).

llevada a un lugar de mal hado, lo cual significa que el chamán tendrá que negociar su libertad mediante ofrendas y ruegos. Es aquí que el curandero utiliza su capacidad como intermediador y experto en la interpretación de los sueños. A decir de los odam, es como un abogado que concreta las diligencias necesarias para liberar al paciente, pues el mundo del navat (del extraño invasor) es el mundo del peligro y aprisionamiento.

La militarización y la ocupación se convierten entonces en un *continuum* de persecución y asimilación violenta. No el sentido de aculturación que va de lo *folk* a lo urbano, como lo pensaban los teóricos de la antropología estadounidense, sino al revés, de lo urbano que se traslada e impone en los pueblos, colonizando y hegemonizando territorios y mentalidades.



Todas estas historias de ocupación y persecución no hacen sino recordarnos a Frantz Fanon,¹⁰ pues nadie evidenció de manera tan clara las secuelas del colonialismo y la violencia en las mentes del conquistado. El autor de *Los condenados de la tierra* mostró con casos clínicos cómo la explotación económica y la dominación política son incomprensibles si no se considera la posesión de los cuerpos y las mentes. La persistencia de la violencia física y muscular, afirma, se torna idea o concepto, se introduce por la epidermis y se manifiesta en trastornos psicósomáticos. El último capítulo de su libro, poco tomado en cuenta por los lectores, es la parte más cruda e ilustrativa de la opresión y ocupación castrense convertida en psicosis y locura.

Sonámbulos, zombis, posesos, hipnotizados, exorcizados llegan a su consultorio. La *nuda vida* y sin derechos de los campos de concentración analizada por Giorgio Agamben¹¹ está incompleta si no se toman en cuenta los monstruos y demonios desatados en la mente del colonizado. Días trasnochado, obsesionado

con la imagen del asesino de tu hijo; el recuerdo y el temor de que volverán a violarte o la inevitable sugestión de tener tras tus espaldas de nuevo al torturador. El estado de excepción hecho estado de posesión. El estado anormal hecho normal, o mejor dicho, paranormal.

Justo así lo plantea Eduardo Viveiros de Castro cuando escribe sobre lo normal y lo sobrenatural: “Que o verdadeiro equivalente da categoria indígena do sobrenatural, nao sao nossas experiencias extraordinarias ou paranormais, mas sim a experiencia quotidiana, totalmente aterrorizante em sua normalidade, de existir so bum Estado”.¹²

Es decir, que lo verdaderamente sobrenatural no son los encuentros con seres fantásticos, los cuales aparecen como algo plausible, digerible, sino la experiencia cotidiana y aterrorizante de la normalidad de coexistir con el Estado, de vivir en un estado de sitio permanente.

El estado de sitio territorial y psicológico comienza como metodología o pedagogía de la opresión y termina como patología y trastorno. Por ello para Fanon la descolonización no fue tanto una guerra de liberación como una pandemia psicotizante. Pero llevando más allá la tesis de Viveiros de Castro, podríamos decir que, mientras los agentes del Estado viven la ocupación y represión como el cumplimiento de la ley y la implantación del Estado de derecho, los odam lo viven como un retorno al estado de naturaleza salvaje, manifiesto en la presencia de entidades anímicas armadas y uniformadas. Sueños que se interpretan como fuerzas amenazantes y llenas de maldiciones. Changos o guachos que los vigilan y los castigan, desplazando a los antiguos guardianes y dueños del lugar que se aparecían en los caminos, por retenes de soldados destacados en las encrucijadas de los caminos, acechándolos para levantarlos en sus camionetas o llevárselos en sus helicópteros.

Y cuando los tepehuanos despertaron del cochiste, los soldados seguían ahí.

¹⁰ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (México: FCE, 1980).

¹¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos, 1998).

¹² Eduardo Viveiros de Castro, “O medo dos outros”, *Revista de Antropología* 54, núm. 2 (2011), acceso el 17 de abril de 2020, <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39650/43146>.



¿Fandango o son jarocho: dos ámbitos distintos de gestión?

Fandango or Son Jarocho: Two Different Spheres of Organization?

Amparo Sevilla

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / amparosevilla@yahoo.com.mx

RESUMEN

El son jarocho se generó en medio un amplio complejo cultural conocido como fandango, en el cual se integran prácticas musicales, dancísticas y poéticas, enmarcadas en rituales religiosos y seculares; sin embargo, el son jarocho se fue alejando del espacio que le dio origen debido a la aplicación de criterios errados de gestión cultural. A partir de este panorama, el texto pretende dar respuesta a las siguientes cuestiones: puesto que el logro de la realización de fandangos comunitarios se debe a la autogestión, ¿existen otras formas de gestión que no atenten contra su naturaleza, esto es, la participación comunitaria?; ¿es pertinente gestionar que el son jarocho sea declarado Patrimonio de la Humanidad por parte de la UNESCO?; ¿pugnar para que el fandango sea el sujeto de dicha declaratoria generaría beneficios a las comunidades que lo hacen posible?

Palabras clave: fandango; son jarocho; gestión cultural; patrimonialización; turismo.

ABSTRACT

The *son jarocho* is a Mexican musical expression that arose within a vast cultural complex known as *fandango*, which integrates musical practices, dance, and poetry, all within a broader context of secular and religious ritual activities. However, in recent years, the *son jarocho* has become detached from its roots, largely due to the application of misguided criteria of cultural management. Given this panorama, the text sets out to answer the following questions. Given that community *fandangos* are self-organized, are there other forms of organization that do not threaten their very nature as community-based events? What is the impact of the fact that the *son jarocho* has been declared World Heritage by UNESCO on its organization? Would striving to include the *fandango* as the subject of this declaration bring benefits to the communities that carry it out?

Keywords: *fandango*; *son jarocho*; cultural management; turning culture into heritage; tourism.

Fecha de recepción: 18 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 19 de marzo de 2020

Conocido es el hecho de que el espacio social original del son jarocho es el fandango; no obstante, varias iniciativas de investigación y gestión no establecen con claridad las diferencias que hay entre dichas prácticas culturales. El fandango nos remite al soporte socioespacial para la creación, reproducción, difusión y consumo de la producción musical que se integra a muchas otras expresiones culturales, de ahí que constituya un complejo cultural que no se circunscribe a la práctica musical.

A partir de la segunda década del siglo XX el son jarocho, junto con otras músicas regionales, empieza a tomar distancia del fandango, mismo que paulatinamente fue languideciendo. Desde entonces el son jarocho fue transportado con muchas adecuaciones a otros ámbitos: ballets folklóricos, encuentros, festivales, grabaciones para fonogramas, cine, radio y televisión, y con todo ello se dio su conversión en ícono de atracción turística, entre otras transformaciones producidas por la aplicación de diversos criterios de gestión cultural.

Existe una importante bibliografía sobre el origen del movimiento jaranero y su trascendente logro de revitalización del fandango y del son jarocho;¹ sin embargo, considero que la situación en la que actualmente se encuentra el fandango requiere una revisión de las estrategias de gestión instrumentadas por los

actores sociales involucrados en dicho proceso. Dentro de este panorama nos interesa en particular dar respuesta a dos cuestiones:

- 1) El logro de la realización de fandangos comunitarios se debe a la autogestión: ¿existen otras formas de gestión que no atenten contra su naturaleza, esto es, la participación comunitaria?
- 2) ¿Es pertinente gestionar que el son jarocho sea declarado Patrimonio de la Humanidad por parte de la UNESCO?; ¿pugnar para que el fandango sea el sujeto de dicha declaratoria generaría beneficios a las comunidades² que lo hacen posible?

El carácter autogestivo del fandango

El fandango es un espacio festivo que brinda una plataforma socioespacial para la integración de diversas expresiones culturales, de ahí que constituya un complejo cultural que no se circunscribe a la práctica musical. La riqueza e importancia cultural que éste ha tenido en el Sotavento, así como las características que guarda en dicha región han sido planteadas por el Colectivo Son Sueños de la siguiente manera:

En el fandango todos los asistentes (músicos, bailadores, cantadores, versadores, espectadores, personas de todas las edades, viejos y niños) hacen la fiesta, se combinan distintos instrumentos (requinto, jaranas, leona,

¹ El tema de este ensayo no se centra en el origen, desarrollo o caracterización del movimiento jaranero; tal proceso ha sido abordado desde distintas perspectivas por Juan Pascoe, *La Mona* (México: Universidad Veracruzana, 2003); Esther Hernández y Gilberto Gutiérrez, “Los sonos jarocho en el contexto de la globalización”, en *Retos culturales de México frente a la globalización*, coord. por Lourdes Arizpe (México: Miguel Ángel Porrúa, 2006); Ishtar Cardona, “Los actores culturales entre la tensión comunitaria y el mercado global: el resurgimiento del son jarocho”, en *Retos culturales de México frente a la globalización*, coord. por Lourdes Arizpe (México: Miguel Ángel Porrúa, 2006); Rafael Figueroa, *Son jarocho. Guía histórico-musical* (Xalapa: Conaculta / Fonca, 2007); Homero Ávila, “Políticas culturales en el marco de la democratización. Interfaces socioestatales en el movimiento jaranero de Veracruz, 1979-2006” (tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008); Juan Meléndez, “Arcadio Hidalgo y el movimiento jaranero”, *Son del Sur*, núm. 5 (2010); Clara Macías Sánchez, “La explosión del son y el fandango jarocho. Músicas, versos y baile para el ritual”, (tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2016), y Bernardo García Díaz, *Tlacotalpan y el renacimiento del son jarocho en Sotavento* (México: Universidad Veracruzana, 2016). Para los fines de nuestro análisis cabe indicar

que el nombre de “movimiento jaranero” fue una autodenominación por parte de sus participantes; éste surgió en la década de los años ochenta del siglo pasado y se constituyó por un conjunto de acciones desarrolladas tanto por agentes civiles como institucionales, encaminadas a la promoción y difusión del son jarocho tradicional y del fandango. En la actualidad, en el movimiento jaranero “se agrupan personas que pertenecen a distintos colectivos, con distintas visiones acerca de la promoción y difusión del son jarocho y el fandango, y con frecuentes luchas de poder entre ellos”. Amparo Sevilla y Clara Macías, “Entre el dicho y el hecho. Experiencias de salvaguarda en torno a las expresiones musicales y dancísticas mexicanas declaradas Patrimonio de la Humanidad”, en *Experiencias de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, Tomo II*, coord. por Cristina Amezcua-Chávez, Edith Pérez y Montserrat Rebollo (México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM, 2019), 120.

² En este texto adoptamos la noción de comunidad otorgada por los integrantes del Colectivo Son Sueños y otros músicos que participaron en la Asamblea General de Jaraneros, efectuada el 11 y 12 de julio del 2009 con el nombre de “El fandango jarocho: un mundo de vida”. Es importante advertir que en el pensamiento antropológico existen otras conceptualizaciones sobre la noción de comunidad.

pandero, quijada, marimbol, etcétera), estilos, afinaciones, modos de cantar, versar, bailar y vestir, expresiones tradicionales diversas provenientes de diferentes regiones. La suma de todos estos ingredientes le imprimen una gran riqueza. Es muy importante la música instrumental, pero también lo son la versada y el zapateado. El baile se integra a la música como percusión, la tarima se convierte en otro instrumento. La versada habla de las cosas que suceden en la vida, el amor, el trabajo, la naturaleza y puede ser muy sencilla o de gran complejidad, pero siempre marcada por un profundo sentido poético. La tarima es el corazón de la fiesta, los músicos la rodean y las bailadoras la hacen sonar en contrapunto con los jaraneros que les ofrecen su música, sus versos y sus miradas. Así, el fandango refleja una profunda identidad cultural, dándole un sentido ritual.³

Esta concepción del fandango pone de manifiesto que la intensa interacción social que se da en su seno da lugar a un proceso creativo de carácter colectivo. Pero además brinda otros elementos fundamentales para entender su profundidad histórica y simbólica. A través del fandango se hace presente el pasado, esto es, se trata de un espacio de memoria y recreación de la historia vivida; al mismo tiempo que se reconstruye el presente, al hacer referencia de “las cosas que suceden en la vida”, pero no como un acto meramente informativo, sino básicamente comunitario. Se trata de un acontecimiento que permite establecer una comunión que conjuga varias dimensiones:

- 1) Entre músicos, bailadores, versadores
- 2) Entre esa trilogía, los organizadores, las cocineras, los invitados
- 3) Entre los seres humanos, las fuerzas naturales y las sobrenaturales
- 4) Entre el pasado y el presente.

La integración de todas esas formas de comunión nos remite al carácter ritual del fandango; ritual que a su vez constituye un mecanismo para la creación y el reforzamiento de lazos comunitarios, cuya base

económica se ha dado mediante la autogestión del acto festivo.

Dicha autogestión consiste en brindar un espacio para la realización del fandango, invitar a los posibles asistentes, preparar y ofrecer comida y bebida, colocar una tarima. Además, implica la transmisión de los diversos saberes que se ponen de manifiesto en el acto festivo, pero que forman parte de la vida cotidiana. Este tipo de organización social requiere de la participación de muchas personas que otorgan su trabajo y sus conocimientos de manera gratuita o que colaboran en especie por el gusto de participar en la fiesta y de contribuir con la vida comunitaria.

La regeneración del fandango

El fandango, como espacio de celebración del encuentro social y como acto ritual que permite dar continuidad al legado cultural de los antecesores, ha permanecido en muy pocas localidades del país. Su tendencia a la desaparición, registrada en la primera mitad del siglo XX, se debió a varias causas, entre las cuales se encuentra el reordenamiento económico que acentuó el desarrollo industrial por encima de la producción agrícola de autoconsumo, a la vez que se establecía el predominio de la lógica de producción cultural marcada por la industria del espectáculo.⁴

El fandango como complejo cultural integrado por varias expresiones culturales que daba lugar a una comunión multidimensional en el que la convivencia y la creación colectiva dotaban de sentido al acto festivo se fragmentó y la expresión estrictamente musical se convirtió en una mercancía cada vez más adaptada a las exigencias del circuito establecido por la pujante industria del espectáculo.

Es conocida la importante labor desarrollada por el movimiento jaranero en torno a la revitalización del fandango y del son jarocho. Gracias a esta iniciativa en la que se dio una afortunada confluencia de propuestas y acciones de músicos, promotores culturales, investigadores y contados funcionarios, el fandango en algunos lugares continuó, en otros resurgió y en otros (los más) se reformuló.

integración comercial a los mercados internacionales: “La intensa inmigración nacional e internacional influyeron poderosamente para que las expresiones culturales locales cedieran paso a nuevas manifestaciones y costumbres”. Juan Meléndez, ponencia presentada en el XXII Encuentro de Jaraneros de la Feria de la Candelaria de Tlacotalpan.

³ Integrado por Patricio Hidalgo, Donaji Esparza, José María Valenzuela, Belinda Cornejo y Norma Cornejo. Blog El fandango jarocho: un mundo de vida. Reflexión y diálogo intercultural e intergeneracional, acceso el 17 de abril de 2020, <https://mundodevida.wordpress.com/>.

⁴ Juan Meléndez indica que los factores que incidieron para que en el sur de Veracruz el son y el fandango languidieran fue la

El movimiento jaranero logró recuperar y ampliar el espacio social tanto del fandango como del son jarocho en una etapa en la que éstos ya estaban predominantemente escindidos y, por ello, una línea de trabajo fue y sigue siendo la reintegración de ambos. Sin embargo, todo parece indicar que ha predominado la gestión en torno a la producción del son jarocho en espacios distintos del fandango como son los concursos, encuentros, festivales, conciertos, programas de radio, talleres, edición de discos y la producción de espectáculos de diversa índole.

Respecto del fandango, como se indicó anteriormente, en algunos lugares continuaron “a la vieja usanza”, en otros resurgió con ciertas modalidades y en otros más se reformuló de tal manera que del mismo tan sólo quedó el nombre. Ahora resulta que cualquier evento en el que se reúne un grupo de personas a tocar son jarocho, ya sea en reuniones escolares o callejeras, en festivales, en espectáculos interpretados por ballets folklóricos,⁵ etcétera, adquiere el nombre de fandango.

La expansión del son jarocho a otros estados del país e incluso a algunas ciudades de Estados Unidos ha generado, paradójicamente, cambios no deseados por los integrantes del movimiento jaranero que se relacionan con las modalidades que éste ha tomado (por ejemplo, la tendencia a homogeneizar afinaciones, estilos y sones) y a las formas de realización de los fandangos; temas que han sido analizados y discutidos en diversas reuniones y foros. Entre esas reuniones se encuentra la Asamblea General de Jaraneros efectuada el 11 y 12 de julio del 2009, esto es, a casi tres décadas del origen del movimiento jaranero. Dicha asamblea se tituló “El fandango jarocho: un mundo de vida” y fue organizado por el Colectivo Son Sueños con el apoyo de la Dirección de Vinculación Regional.⁶

⁵ Por ejemplo, el espectáculo “Fandango en rojo”, en el que se hace alarde de la ignorancia de Amalia Viviana Basanta Hernández, coreógrafa y directora de la compañía de danza “México en Movimiento”, sobre esta importante tradición cultural.

⁶ Entonces ocupé el cargo de titular de la Dirección de Vinculación Regional, perteneciente a la Dirección General de Vinculación Cultural del Conaculta.

⁷ Blog El fandango jarocho: un mundo de vida, <http://mundodevida.wordpress.com/>.

⁸ En el documento publicado por la Asamblea se presenta la siguiente aclaración: “Preferimos el uso del término *normas de convivencia* en contraste con el término *reglas*, por considerarse que

Dicha Asamblea abrió un espacio para la reflexión y el diálogo intercultural e intergeneracional con representantes del fandango, con el propósito de “elaborar propuestas que ayudaran a reordenar y recuperar la forma del fandango tradicional y donde las voces de enseñanza principal sean las de músicos, cantadores y bailadores del Sotavento, conjuntamente con voces de personas cuya trayectoria, trabajo y compromiso en esta tradición, les ha dado un reconocimiento”.⁷

Los problemas planteados, transcritos de la misma fuente, fueron los siguientes:

- 1) Aunque el fandango se ha expandido a otras latitudes, al mismo tiempo ha experimentado cambios importantes, sobre todo por quienes en su mayoría no han llegado para aprender las bases, sino para incorporarse súbitamente a la fiesta, así como por la llegada de músicos de otras geografías y de otros géneros musicales.
- 2) Lo anterior ha generado un desorden y una falta de respeto a la estructura tradicional, así como a las *normas de convivencia*⁸ inherentes al fandango.
- 3) Se ha ido reduciendo enormemente el repertorio de la versada que se canta en los fandangos, así como de que “ya no dice nada”, ya no comunica o expresa un sentir, un pensar, una reflexión o reflejo acerca de lo que está sucediendo en el mismo fandango.
- 4) Se percibe que ya no se respetan los temas que corresponden a cada son o no se pone atención a lo que están cantando los otros, se pierde la intención. Sería muy enriquecedor recobrar la sensibilidad y el gusto por expresar con vigor, mediante un repertorio enriquecido y renovado, cosas de relevancia para quienes se encuentran participando en la fiesta.

mientras el término “reglas” tiene implicaciones de rigidez, inmovilidad, exclusión e inadaptabilidad, el término de *normas de convivencia*, abrevado de comunidades indígenas en la sierra Norte de Oaxaca, sugiere un consenso tácito e incluyente, basado en el mutuo respeto, que es dúctil y adaptable a distintos ámbitos y situaciones, pero siempre bajo un entendido de que existen ciertas normas que facilitan y enriquecen esta convivencia comunal. *Comunicación personal con* Melquiades Cruz, escritor y periodista, Yagavila, sierra Norte de Oaxaca.

- 5) Quienes enseñan sólo transmiten la “forma”, el “cómo”, pero dejan de lado el “fondo”, los por qué y para qué, es decir, aquello que sustenta la tradición para comprenderla, incluyendo las *normas de convivencia*, estos acuerdos tácitos que permiten, y han coadyuvado, por generaciones, a que los fandangos se realicen con cierta armonía, y que los quehaceres que se dan en torno a la fiesta cobren sentido. ¿Es posible enseñar esto, o es responsabilidad de quienes acuden a la fiesta tener la sensibilidad y el entendimiento abiertos para percibirse, sin necesidad de explicaciones, de estas normas no escritas?
- 6) Respecto de los Encuentros de Jaraneros, “los viejos músicos y bailadores han pasado a ser participantes efímeros o simples espectadores. En lugar de convertirse en un espacio de reciprocidad y conocimiento mutuo, se ha ido ensanchando una brecha que amenaza con quebrantar los espacios de convivencia y de gozo, así como el sentido de *comunidad* inherente a la tradición del son jarocho”.

Como se puede observar, las diversas modalidades adoptadas para la revitalización del son jarocho (encuentros, edición de discos, talleres, entre otros) en una primera etapa ayudaron al resurgimiento del fandango pero, finalmente, han afectado su práctica: ¿cuál es la causa de esta contradicción?

Es indiscutible que dichas actividades han sido exitosas en cuanto a que han logrado un importante reconocimiento nacional e internacional del son jarocho, pero ello se debió al hecho de que responden a la dinámica de producción cultural establecida por la industria del espectáculo; es decir, esas acciones (entre otras) han sido vehículos de ingreso de dicho género musical al mercado cultural. Aunque cabe resaltar que, no obstante el reconocimiento alcanzado, no se ha logrado una remuneración económica satisfactoria para los músicos que se abocan de tiempo completo a esta práctica cultural.

A propósito del mercado de la música creado por la globalización, Octavio Rebolledo en la Asamblea antes referida, anotó lo siguiente:

La moda por la que atraviesan todas las músicas tradicionales del mundo —el son jarocho entre ellas— no es ajena a la comercialización de la cultura que ha llevado a cabo la industria del espectáculo, transformando su patrimonio en una lucrativa empresa en la que participan *managers*, casas disqueras, organizadores de festivales de *música étnica*, o agentes encargados de conseguir un *casting* de dos minutos con la promesa de un contrato. Y quienes se consideran músicos tradicionales no están exentos del riesgo de dejar de serlo cuando abandonan su compromiso con la tradición y pasan a formar parte de este frenético negocio del espectáculo.

A pesar de que el movimiento jaranero también puso atención en la revitalización del fandango comunitario, éste no ha cobrado la fortaleza deseada, además de que, como se indicó anteriormente, ha sido afectado por algunas de las acciones emprendidas para la difusión del son jarocho. Gilberto Gutierrez,⁹ reconocido intérprete y promotor del son jarocho y del fandango, afirmó en la Asamblea General de Jaraneros de 2009 lo siguiente: “El éxito del género hacia fuera de su contexto no es síntoma de que la tradición goce de buena salud; es más, en muchos casos, un mal manejo del éxito exterior es perjudicial para la tradición en sí”. No obstante dicha declaración, el mismo Gilberto, fundador y director del grupo Mono Blanco, decidió celebrar el 30 de octubre de 2017 el cuarenta aniversario de tan destacado grupo en el Palacio de Bellas Artes, con la participación de varios músicos, versadores y bailarines, en este último caso pertenecientes al Ballet Folklórico de México. Cabe recordar que el movimiento jaranero en diversos momentos y foros cuestionó severamente la distorsión que, de la cultura jarocho, han hecho los ballets folklóricos, por lo que resultó sumamente extraña la presencia de la compañía de ballet que ha encabezado la creación de estereotipos deformados del zapateado jarocho.

Veamos con mayor precisión, aunque de manera esquemática, las diferencias entre el fandango comunitario y el son jarocho fuera del ámbito comunitario para, posteriormente, ubicar sus puntos de intersección. Antes de ello es importante advertir que el son adquirió el adjetivo de jarocho a partir de que ingresó al mercado cultural; cuando se tenía que diferenciar de los otros sonos regionales que se escuchaban fuera de

⁹ Blog El fandango jarocho: un mundo de vida, <http://mundode-vida.wordpress.com/>.

su territorio original. El son (jarocho) dentro del ámbito comunitario se escucha no sólo en los fandangos, sino también en otros espacios de la vida social —como las velaciones de angelitos y de santos, entierros, cabos de año, acompañamiento de los novios a la

iglesia, etcétera— de algunas comunidades con población indígena ubicadas en los Tuxtlas, en la sierra de Santa Marta y en Pajapan.¹⁰ También es importante advertir que es necesario establecer una distinción entre el fandango tradicional de carácter comunitario y las otras modalidades que ha adoptado en medios urbanos.

Características	Fandango comunitario	Son jarocho fuera del ámbito comunitario
Ámbito	Local	Local-global
Núm. participantes	Pequeños grupos	Indeterminado-masivo
Realización	Efímera Fiestas y ceremonias religiosas y civiles	Permanente 1) En vivo: Concursos, encuentros, festivales, conciertos, fiestas, marchas, mítines 2) Indirecto: Caset, disco, video Radio, televisión, cine
Carácter	Ritual secular	Espectáculo
Función	1) Posibilita encuentros sociales de diversa índole 2) Reforzamiento de lazos comunitarios 3) Transmisión de saberes tradicionales 4) Comunión con fuerzas naturales y sobrenaturales	1) Posibilita encuentros sociales de diversa índole 2) Establecimiento de relaciones mercantiles 3) Transmisión de diversas propuestas estéticas
Propósitos predominantes	Convivir Compartir	Competir Vender
Componentes	Música, canto, baile, comida, bebida, intensa interacción social Ceremonias de diversa índole	Música y canto (opcionalmente incluye el zapateado)
Creación	El diálogo entre músicos, bailadores y versadores genera una creación colectiva	La creación es individual o del grupo musical
Organización	Iniciativa familiar o comunitaria	Empresa pública (instituciones culturales) o privada (disqueras, radiodifusoras, etcétera)
Financiamiento	Autogestivo	Recursos provenientes de los grupos musicales, empresas públicas y privadas.

Si retomamos las seis problemáticas planteadas en la Asamblea antes referida, podríamos suponer que la masificación del son jarocho, entre otros factores que serán tratados posteriormente, ha generado el detrimento del fandango comunitario y pero ello se debe no tanto a la masificación en sí misma, sino a la forma en la que operan los medios utilizados y el contenido de los mismos.

Por ejemplo, la transmisión en vivo que ha emitido Radio Educación del paradigmático Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan, desde 1979,¹¹ contribuyó notablemente para difundir el son jarocho en el ámbito nacional; sin embargo, el formato establecido impuso

el tiempo radial al encuentro musical. Ese espacio abierto inicialmente con la buena intención de generar una nueva forma de convivencia entre jaraneros traía consigo el “imán” de brindar un escenario para ser visto y escuchado. Incluso en sus dos primeras emisiones fueron concursos y, dada la improcedencia de los mismos, los organizadores tuvieron el buen criterio de transformarlos en encuentros. Conforme avanzaron los años, la participación en el escenario durante las horas de transmisión radial fue motivo de rivalidad entre los grupos; su programación se tornó en una acción discrecional, un coto de poder, y mien-

¹⁰ Al respecto *vid.* la ponencia presentada por Andrés Moreno en la Asamblea de Jaraneros y las crónicas por él recopiladas en *Presas del encanto* (México: Ediciones del Programa Cultural del Sotavento, 2009).

¹¹ Una descripción al respecto se encuentra en Graciela Ramírez, “Radio Educación en Tlacotalpan”, *Son del Sur*, núm. 10 (2004).

tras eso pasaba, los músicos de edad avanzada, de origen campesino y sin pertenencia a algún grupo, iban siendo desplazados del supuesto “encuentro”.

La formación de público atraída por dichas transmisiones es notable, pero ¿qué tipo de grupos participan en dicho evento?; ¿qué tipo de público se está formando? Los escuchas que gracias a esta vía y otras más (discos, festivales, programas de televisión, etcétera) han encontrado en esta propuesta musical un camino posible de andar, ya sea como gozosos espectadores o como músicos participantes ¿habrán adquirido la capacidad de valorarla como parte de una cultura más amplia o simplemente como una oferta musical a la que se le pueden quitar o añadir elementos según los gustos personales de cada quien?

En cuanto a la edición de discos cabría preguntarnos: ¿quiénes y con qué criterio seleccionan los sonos que aparecen reiteradamente en la mayor parte de las grabaciones? ¿Los sonos que se tocan actualmente en los fandangos son los que están grabados, o al contrario? Un dato importante para dilucidar estas preguntas lo otorga Juan Meléndez en la ponencia antes referida, en la que informa que cuando inició el movimiento jaranero (fines de la década de 1970 y principios de los ochenta) había alrededor de 50 sonos que eran de uso general, y que, después de un trabajo de recopilación¹² en diversas localidades y rancherías se logró documentar más de 100 sonos jarocho, incluyendo las nuevas creaciones. Por su parte, Rubí Osegura comenta: “La prueba de fuego de un nuevo son no es que tenga éxito su venta, sino que sea o no incorporado al fandango”.

A propósito de los talleres Octavio Rebolledo, también en la Asamblea antes referida, indicó lo siguiente:

Antiguamente se aprendía en los fandangos. Antes, el músico se hacía en la comunidad. Hoy el jaranero se inicia en los talleres. Este fenómeno nuevo ha provocado el surgimiento masivo de nuevos músicos que han llegado a dominar la técnica, pero que ignoran el contexto histórico y cultural en el que esta música tiene sentido. Esto ha promovido el menoscabo y —en no pocos casos— la pérdida del compromiso del músico con la comunidad y el fandango.

Tenemos entonces que el problema no es que haya intersección entre el fandango y las formas contemporáneas de producción del son jarocho, sino que de ésta coexistencia se han derivado, en síntesis, los siguientes inconvenientes:

- 1) La tendencia a homologar la diversidad.
- 2) El desplazamiento de la participación de los músicos de edad avanzada y con ello el olvido de esas formas de hacer y sentir la música.
- 3) El predominio de la competencia sobre la convivencia.
- 4) La mayoría de los músicos que entran al circuito del mercado cultural dejan de participar en los fandangos, con el agravante de que los novatos que asisten a los fandangos comunitarios desconocen las normas de convivencia que rigen los mismos.

Si los fandangos comunitarios no “gozan de buena salud”, ¿qué se puede hacer para revitalizarlos?; ¿existen formas de gestión que no atenten contra su naturaleza, esto es, la participación comunitaria?

El fandango como mundo de vida

Tres décadas después del inicio del movimiento jaranero era necesario hacer un alto en el camino y replantear las estrategias implementadas. En la Asamblea de 2009 se hizo énfasis en el hecho de que el fandango es el fundamento, la raíz, el contexto cultural del son jarocho. Pero el fandango concebido no como un medio para tan sólo divertirse, sino como una forma de encuentro y continuidad del legado cultural, una celebración que conduce a la creación colectiva a partir del compartir un mismo universo simbólico y una forma de sentir y hacer comunidad.

La *comunidad, nos dice el Colectivo Son Sueños, retomando lo que señala* Melquiades Cruz en un proyecto de regeneración cultural en la sierra Norte de Oaxaca, debe “ser entendida, en un sentido amplio, como una red de personas que le da sentido pleno a un ‘nosotros’ que nos identifica.” “El fandango como mundo de vida”, título que otorgó el Colectivo a la Asamblea, hace referencia al hecho de que el fandango no se concibe como un hecho aislado e intrascendente

¹² Recopilación elaborada por Juan Meléndez, *Versos para más de 100 sonos jarocho* (Minatitlán, Comosuen.com, 2004), acceso el 17 de abril de 2020, <https://es.scribd.com/document/347873112/>

[Versos-para-ma-s-de-100-sones-jarocho-juan-Meléndez-de-la-Cruz-pdf.](#)

de la vida social, sino como parte importante del conjunto de actividades significativas de la vida social, por ser un mecanismo para conjuntar deseos, voluntades y saberes, un recurso para construir o fortalecer una comunidad, un medio de autoreconocimiento y, finalmente, una forma de celebrar la existencia de “un nosotros”.

“El fandango como mundo de vida” también hace referencia al hecho de que esa forma de celebrar la existencia de “un nosotros” se inscribe dentro de una cultura específica, la jarocho. Al respecto, Octavio Rebolledo en la Asamblea antes referida anotó lo siguiente:

“Lo jarocho” no es únicamente un género musical, sino una manifestación en la que se expresa la vida de ciertos pueblos; es una cultura. Implica una cierta forma de ver la vida, de relacionarnos con la diversidad, de disfrutar las fiestas, de concebir a los ancianos y percibir a los jóvenes, de entender la amistad, de vincularnos con el entorno natural, de hacer poesía”. Es una “manera de comprender al mundo y a las personas que lo pueblan, así como de actuar en él.”

En relación con las diversas problemáticas que afectan la continuidad de los fandangos comunitarios, así como las posibles acciones para resolverlas, el mismo Octavio aportó importantes ideas. Transcribimos algunos párrafos sin respetar la secuencia del texto original con el propósito de analizar, posteriormente, la complejidad del tema en cuestión. Octavio Rebolledo indicó lo siguiente:

No pudimos prever que nuestro apasionado entusiasmo por llevar el son a otros muchos lugares y por difundir el fandango dentro y fuera de Veracruz nos conduciría a la encrucijada en la que nos encontramos. Hoy las fronteras del son se han abierto y extendido y esta situación conlleva amenazas, una de las cuales es el grave riesgo de cortar el vínculo generacional como consecuencia de estar debilitándose los lazos que hacen posible heredarla a una nueva generación de músicos [...]

[...] la falta de dirección en algunos fandangos y el control que músicos inexpertos han tomado de esta fiesta como consecuencia del vacío de poder que los más viejos han dejado. El fandango —y con él la tradición musical— corre el riesgo de quedar bajo la tutela de personas bien intencionadas, pero carentes de la formación que se requiere para despertar su conciencia y su compromiso [...]

No podemos esperar continuidad de la tradición si los ya iniciados no estamos ahí para garantizar la buena calidad de la semilla que estamos sembrando. Una queja recurrente de los jóvenes es la soberbia y desdén que mostramos hacia los recién llegados y la apatía que manifestamos frente al rumbo equivocado que está tomando el fandango. Si no cuidamos la tradición, nadie lo hará por nosotros.

Debemos evitar que nuestra cultura musical se transforme en un negocio. Los fandangos cobrados, los grupos jarochos que sólo viven para el espectáculo, así como la falta de compromiso con la asistencia a los fandangos comunitarios son sólo algunos de los graves equívocos que deberíamos comenzar a erradicar.

Para los grupos que han tenido el privilegio de grabar discos, salir de gira al extranjero u ofrecer espectáculos en los grandes escenarios, el único antídoto contra la pérdida del rumbo es su presencia continua y entusiasta en los fandangos comunitarios.

El Son jarocho pertenece a una realidad histórica de muy modestos orígenes, caracterizada por sus duras condiciones de existencia y por el constante drama de conseguir qué comer. Ésta ha sido y continúa siendo la situación de muchas de las comunidades y de los músicos indígenas y mestizos en el sur de Veracruz. Las industrias del espectáculo prefieren callar o negar esta realidad, celebrando —por el contrario— lo excéntrico y lo trivial.

Debemos proponernos, pues, preservar el son jarocho, pero dentro del ámbito de las fiestas comunitarias, apoyando la cultura local desde abajo, en las propias comunidades.

Cuando hablamos de la *comunidad* hacemos referencia a una red de personas concretas que conocemos, con las cuales nos identificamos y a las que nos unen sentimientos de afecto, conformando una suerte de gran familia integrada por todo aquél que quiera adoptarla para sí.

El enorme esfuerzo que muchos realizan por mantener vivo el son jarocho y asegurar su sobrevivencia es la manifestación del poder *de la comunidad* por preservar su patrimonio. Debemos reflexionar seriamente y asumir nuestro compromiso con la necesidad de encontrar formas de ejercer ese poder para asegurar la continuidad de la tradición

Las palabras de Octavio resultan esclarecedoras en muchos sentidos e invitan a profundizar en torno a algunos elementos claves para entender el contexto sociocultural en el que se ha dado, a duras penas, el fandango comunitario. Uno de ellos se relaciona con

el concepto de *comunidad*. En efecto, se trata de una red unida por sentimientos de afecto que conforma una suerte de “gran familia”, pero la existencia de una comunidad requiere del establecimiento de acuerdos para el beneficio colectivo. Cuando se habla de comunidad en un pueblo indígena, por ejemplo, se hace referencia a la existencia de ayuda mutua para el trabajo, así como la participación colectiva para el sufragio de diversos gastos, además de compartir el mismo universo simbólico. Sin suponer esta forma “ideal” de comunidad, es pertinente preguntar: ¿al interior de la cultura jarocha existe una o varias comunidades que alberguen la práctica de fandangos comunitarios?

Tanto la cultura jarocha, como el concepto de comunidad, han sido trastocados por la cultura global debido a que ésta posee un sistema tecnológico que le otorga un alto poder de penetración. Los medios masivos a través de los cuales se ofrecen (más bien, se venden) diversas ofertas culturales, han generado nuevas necesidades y otras formas de valoración de la vida social. La obtención de dinero como único vehículo de bienestar se torna la meta principal y se instaura como la base económica que origina una feroz competencia entre quienes anteponen el bienestar personal.

La disolución de los bienes comunales, el despojo de las tierras de cultivo, el abandono del apoyo financiero por parte del Estado a los pequeños agricultores y la carencia de otras fuentes de trabajo han sido importantes factores de disolución de la vida comunitaria. Aunado a ello se encuentra el desarrollo de una industria que estableció nuevos mecanismos de producción, distribución y consumo cultural, instaurando, entre muchas otras dinámicas sociales, nuevas formas de interacción social.

Una de las más graves ha sido el acotamiento del espacio social para la convivencia, ya que la aparición del radio, pero sobre todo el posterior arribo de la televisión, provocó la reclusión de las personas en el espacio doméstico, al ámbito privado. La convivencia social que se daba en los espacios públicos persistió en torno a las fiestas religiosas, al mismo tiempo que se abrían nuevas ofertas recreativas como, por ejemplo, algunas actividades deportivas y los bailes de paga. Dicho en otras palabras, a la par que se han

mantenido las redes comunitarias en torno a las prácticas religiosas se observa la cada vez mayor presencia de empresas privadas (como las cervecerías) que se adueñan del espacio recreativo.

Respecto de los bailes de paga cabe señalar, como paréntesis, que el ingreso de nuevas ofertas de músicas bailables trajo otras normas para el cortejo que permitían mayor acercamiento corporal entre la pareja (pareja entrelazada) y, como era de esperarse, dichos bailes han sido un poderoso atractivo entre las nuevas generaciones. Es muy ilustrativa la referencia que sobre estas formas de baile hace la señora Felicitas, bailadora de fandango y protagonista de la historia de vida elaborada por Rubí Ocegüera¹³ en la que refiere lo siguiente: “Mi mamá era dura de carácter. Nunca me dejó ‘bailar baile’ (bailar abrazados, acota Rubí), un día me le desamarré a bailar baile, porque antes todos los sábados hacían baile en el parque, ¡y me ha dado una madriza porque vinieron mis hermanos y le dijeron que yo andaba bailando baile!”.

Cabe anotar que al principio este tipo de bailes coexistían con los fandangos, pero con el transcurrir de los años en la mayor parte de las localidades lo han ido desplazando.

Ante dichos embates, pocas poblaciones han logrado mantener una vida comunitaria y, por lo tanto, los fandangos comunitarios. Ello se debe a la defensa de su territorio, sus recursos naturales y sus prácticas culturales. Pero se trata de poblaciones que no están ajenas de la influencia cultural que cotidianamente ejercen los contenidos transmitidos por los medios masivos, en los cuales predomina el fomento del individualismo. En torno a la continuidad del fandango, Andrés Moreno señaló lo siguiente durante la Asamblea de 2009:

El fandango en la región de los Tuxtla tendrá presencia cuando existan motivos que le den razón y fuerza. Esas razones son las que lo han mantenido vivo aún: la música en la muerte, la música en el génesis de la vida, la música en las fiestas patronales, la música en los compromisos sociales [...] El son fue y sigue siendo aún en algunas comunidades factor fundamental de la vida cotidiana, lástima que éste descanse en los pilares más viejos de cada población del área rural.

¹³ Rubí del Carmen Osegüera, *Biografía de una mujer veracruzana* (México, DEMAC / CIESAS / IOC / IVEC, 1998), 27.

¿El movimiento jaranero podía hacer frente a la tendencia cultural predominante?; ¿en su interior se logró crear una verdadera comunidad o tan sólo un colectivo que trabajó para el logro de ciertos ideales? Según las palabras de Octavio, se trata de una red unida por sentimientos de afecto que conforma una suerte de “gran familia”; pero ¿familia es sinónimo de comunidad, esto es, de un colectivo en donde además de haber afectos existan y funcionen acuerdos para la obtención de beneficios colectivos? En la “gran familia” que se ha constituido en torno a la práctica del son jarocho, como en todo tipo de familia, existen afectos y rencores, acuerdos y desacuerdos, alianzas y rupturas. ¿Cuál ha sido la principal causa de las desavenencias? Desde nuestro punto de vista, la rivalidad generada por la competencia que ha impuesto el mercado cultural.

Es indiscutible que, gracias al movimiento jaranero, el son jarocho ha alcanzado una excelencia artística y una expansión territorial sorprendente. Tampoco se puede discutir que el liderazgo de ese movimiento tuvo la visión y la necesidad de alimentar la raíz del género musical en cuestión, esto es, el fandango. Conocido es el hecho que el liderazgo lo han ejercido personas con una notable capacidad de gestión, gracias al logro de la interlocución directa con instituciones y agencias privadas. Sin embargo, la acción discrecional de la mayor parte de los funcionarios en torno a la difusión del son jarocho aportó un importante condimento al caldo de la discordia. Entre los grupos de música y aún entre varias familias de músicos, se ha generado una competencia desleal para obtener contratos, grabaciones, giras al extranjero, etcétera. Se convive en los fandangos pero se compite en los escenarios.

En el campo del desarrollo del son jarocho, la capacidad de gestión para obtener recursos financieros se ha tornado en poder personal, mientras que en el campo de la promoción cultural para la realización de los fandangos se observa que el poder comunitario para la autogestión de los recursos está mermando. El germen de la disolución de la comunidad es el individualismo; el afán de imponer el poder personal, la competencia para destacarse y obtener mayores beneficios que el colectivo.

En el momento en el que el son jarocho se escindió del fandango se introdujo dicho germen. Cuando la práctica musical, se deslindó del contexto ritual, entró al ámbito del espectáculo y con ello a la lógica de la

competencia mercantil. La competencia desigual ante las fuentes de financiamiento ha propiciado severas envidias, veneno puro contra el espíritu comunitario, la fórmula más eficaz para desvanecer todo intento por crear comunidad. Y no es que los fandangos comunitarios estén exentos de rivalidades si tomamos en cuenta las legendarias riñas entre versadores o el que en ellos se hagan y deshagan noviazgos, etcétera, pero esos conflictos no atentan contra el conjunto de la vida comunitaria.

El problema consiste, por lo tanto, no tan sólo en la discontinuidad del fandango comunitario sino, en general, en la disolución de la vida comunitaria. Una característica del fandango comunitario es la autogestión y ésta requiere de la existencia de un colectivo que tenga el poder de sufragar los gastos requeridos para el desarrollo de las actividades acordadas. Por desgracia, las comunidades han perdido de manera paulatina —aunque en forma cada vez más acelerada— su propiedad o acceso a las fuentes alimenticias, así como el poder que regía la dinámica social en su interior. La carencia de bienes de subsistencia generada por la rapiña de caciques, políticos y empresarios ha ocasionado la búsqueda de nuevos recursos para sobrevivir y por ello, entre otros fenómenos muy graves como el fortalecimiento del narcotráfico, se ha dado la transformación de rituales en espectáculos, como es el caso de “la ceremonia de Los Voladores”, entre muchos otros.

El fandango: ¿patrimonio de la humanidad?

Hemos visto que la búsqueda de recursos para fortalecer al fandango y al son jarocho ha llevado varias consecuencias no deseadas. Se ha llegado a una encrucijada entre “nadar contracorriente” haciendo o fortaleciendo comunidades que estén en condiciones de ejercer su poder de decisión sobre el manejo de sus recursos a pesar de los poderes predominantes, o nadar con la corriente y subirse al añorado barco de la abundancia, subordinándose a las leyes establecidas por la lógica del espectáculo.

Dentro de tal situación, ¿es pertinente gestionar que el son jarocho sea declarado Patrimonio de la Humanidad por parte de la UNESCO?; ¿pugnar para que el fandango sea el sujeto de dicha declaratoria generaría beneficios a las comunidades que lo hacen posible?

El interés por patrimonializar al son jarocho parte del actual paradigma generado dentro del ámbito de

la gestión cultural relacionada con las “tradiciones populares”, cuyo concepto central es la salvaguarda. En otro texto, ya publicado,¹⁴ presento un análisis sobre los procesos de patrimonialización emanados de la UNESCO relativos a cuatro expresiones musicales y dancísticas de nuestro país, en el que se enlistan los efectos negativos que dichas declaratorias han suscitado, entre los cuales destaca su uso bajo la lógica del mercado tendiente a su explotación turística y su manipulación política.

Cabe señalar que la UNESCO no ha generado la transformación de rituales en espectáculos, pero sí ha reforzado dicha conversión al otorgarle mayor impacto social, proporcionándole una vitrina para su exhibición internacional. No sobra decir que ese aparador para el lucimiento político de los gobernantes en turno abre la puerta al uso mediático de dichos patrimonios por parte de los agentes que propusieron las candidaturas premiadas y que las ganancias (económicas y políticas) obtenidas por dicha propaganda no se traducen en beneficio directo para las comunidades, cuya propiedad intelectual y económica asociada a sus prácticas queda en el aire. Tampoco se ve correspondencia entre el uso mediático de la manifestación decretada como Patrimonio de la Humanidad con el presupuesto asignado por parte del gobierno federal y estatal para su verdadera salvaguarda.

Volvemos entonces a la pregunta formulada anteriormente: ¿existen formas de gestión de los fandangos comunitarios que no atenten contra su naturaleza, esto es, la participación comunitaria?

Los fandangos financiados por las instituciones de cultura de cualquier nivel de gobierno (municipal, estatal o federal) corren el alto riesgo de generar una dependencia a las posibilidades, criterios y caprichos de los funcionarios. Pueden ser un mecanismo para

fortalecer el clientelismo político, además de que al haber dinero de por medio, siembran la desconfianza entre los participantes y con ello la aparición o el fortalecimiento de conflictos. Suele suceder que en donde aparece el dinero surge la discordia.

Quizá la respuesta a la pregunta formulada se encuentre en la búsqueda de formas para fortalecer el poder de las comunidades para la toma de decisiones de los asuntos que le competen. Uno de los puntos de partida en la multicitada Asamblea de Jaraneros fue el concepto de *regeneración cultural*, entendida como:

El nombre que damos a un proceso en que se encuentran muchas comunidades indígenas y que implica reconocer el valor de la propia cultura y fincar en ella esfuerzos autónomos de transformación y de interacción con otras culturas.” *Re-generar, indica Gustavo Esteva*¹⁵ significa “darle nueva vida a los elementos culturales que interesa recuperar, encontrándoles el sentido que tienen actualmente, dándoles un nuevo aliento.

A partir de ese fundamento, en una de las conclusiones a las que llegó la Asamblea se advierte lo siguiente:

El entusiasmo, el goce y el cariño de todos los que de alguna manera han adoptado (o han sido adoptados) por esta fiesta, esta forma de celebrar y celebrarnos, implican un potencial tremendo, una gran fuerza a la que es posible dotar de un sentido profundo y a la que es menester orientar. Si nos abrimos a la posibilidad de dialogar, de escucharnos y de ponernos de acuerdo, de aprender unos de otros teniendo presentes las enseñanzas de quienes son los representantes y herederos directos de esta tradición de profunda raíz, podremos hacer del movimiento jaranero y del fandango espacios vitales enriquecidos y enriquecedores para todos.

¹⁴ Amparo Sevilla, “Del ritual al espectáculo”, *Diario de Campo*, núm. 2, 3a. ép. (2014): 24-31.

¹⁵ Citado en la introducción de la página de la Asamblea antes referida.



Lenguas indígenas y desplazamiento lingüístico: el caso de la lengua ombeayiüts (huave) de Oaxaca

*Indigenous Languages and Linguistic Displacement:
The Case of the Ombeayiüts (Huave) Language of Oaxaca*

Gervasio Montero Gutenberg

Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca (ENBIO) /

monteroikoots@gmail.com

RESUMEN

En un país multilingüe y pluricultural como México, existen diversos fenómenos o elementos que llevan a que las lenguas indígenas sean desplazadas por la lengua “hegemónica”: el español. Este trabajo busca mostrar la situación sociolingüística que existe en una de las lenguas originarias hablada en el territorio oaxaqueño, el ombeayiüts, más conocida como huave. El estudio muestra datos derivados de una investigación más amplia denominada “Enseñanza y variación dialectal de la lengua ombeayiüts”, desarrollada en las cuatro comunidades huaves: San Mateo, San Francisco, San Dionisio y Santa María del Mar. Se revisan las tendencias de desplazamiento lingüístico prevaeciente en cada una de las cuatro comunidades de estudio a través de las percepciones de los habitantes a propósito de: transmisión generacional, espacios y ámbitos de uso y el estatus de dominio de la lengua.

Palabras clave: lengua ombeayiüts; desplazamiento lingüístico; vitalidad lingüística; ámbitos de uso; situación sociolingüística.

ABSTRACT

In a multilingual and pluricultural country like Mexico, diverse phenomena or elements lead to the displacement of indigenous languages by the official language, Spanish. This work explores the linguistic situation surrounding one of the native languages spoken in Oaxaca, the Ombeayiüts language, better known as Huave. The study refers to data from a larger research project, “Teaching and Dialectal Variation of the Imbeayiüts Language,” carried out in the four communities where Huave is spoken: San Mateo, San Francisco, San Dionisio, and Santa María del Mar. It addresses trends of linguistic displacement that prevail in each of the four communities studied through the perceptions of the inhabitants in relation to generational transmission, spaces and spheres of use, and the importance of language proficiency.

Keywords: Ombeayiüts language; linguistic displacement; linguistic vitality; spheres of use; sociolinguistic situation.

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 23 de enero de 2020

México es considerado como el país de América Latina con mayor diversidad cultural y lingüística en su territorio y, de acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) tiene la presencia de 68 lenguas y 364 variantes dialectales. No obstante, el escenario de cada una de dichas lenguas y agrupaciones lingüísticas expone diferentes situaciones de vitalidad: mantenimiento, proyección a nuevos ámbitos comunicativos o elementos de estatus.

En el mundo, la situación de las diversas lenguas no es distinta, por ejemplo, en 2011 se calculaba que la población había ascendido a los siete mil millones de seres humanos. De esta cifra, más de la mitad de la población total hablaba las 11 lenguas de mayor amplitud y alcance mundial como son: chino, inglés, hindi, español, árabe, portugués, ruso, bengalí, japonés, alemán y francés,¹ mientras que las lenguas restantes son habladas por grupos denominados minoritarios, y son las que han presentado mayores retos de sobrevivencia. Bjeljic-Babic² estimaba que de la mitad a un 90% de lenguas que se hablaban iban a desaparecer durante el transcurso del ciclo anterior; esta es una situación muy alarmante, máxime si hablamos de la realidad que viven hoy día las lenguas indígenas tanto en México como en toda América Latina.

Como retoma el Inali,³ algunos científicos estiman que cada mes se extingue una lengua; otros opinan que tal hecho ocurre cada dos semanas. Dicha situación nos lleva a considerar que dentro de 100 años podrían quedar tan sólo 2 mil 500 lenguas vivas en la tierra. En México, las lenguas originarias pasan por diversos escenarios lingüísticos que lo han llevado a muchas de ellas a una situación de diglosia, derivada precisamente del desplazamiento y el desuso.

En la actualidad, más de 6 millones de mexicanos hablan sus lenguas, aportando así a la humanidad la fortaleza de la diversidad. Ello significa que hoy en México

contamos con la decisión y la voluntad de los hablantes para continuar fortaleciendo los idiomas indígenas y aprender de sus más profundas maneras de pensar y de sus conocimientos sobre la naturaleza, la resolución de sus conflictos y de las normas de vida, aspectos que son necesarios para un mejor desarrollo de la Nación. Sin embargo, y a pesar de los grandes esfuerzos de los pueblos indígenas, sus lenguas originarias siguen desapareciendo.⁴

En 2005, la población indígena en México ascendía a más de 9.5 millones de personas, representando el 9.2% de la población total del país. De dicha población, alrededor de 6 millones de personas de 5 años de edad o más (63%), declaraba ser hablante de alguna lengua indígena. De ellos, unos 720 mil hablaban únicamente lengua indígena, Inali.⁵

Ante este contexto lingüístico, Terborg⁶ considera que la muerte por el desplazamiento de lenguas minoritarias ha aumentado en los últimos tiempos y hay estimaciones que prevén que el número de lenguas habladas en la actualidad será reducido a la mitad al terminar el siglo XXI. Mientras tanto, David Crystal nos dice que “puede tenerse una idea común acerca de la muerte de las lenguas, pero no se tiene idea de a qué ritmo sucede”;⁷ sin embargo, la situación prevalece.

El mantenimiento o desplazamiento de una lengua depende de diversos procesos asociados a contextos socioculturales específicos. Fishman⁸ señala que el conocimiento detallado de esas situaciones particulares es el primer paso para revertir el desplazamiento, además de sentar las bases de conocimiento para las generalizaciones sobre tal fenómeno. La situación de vitalidad o desplazamiento de una lengua es consecuencia de la decisión de uso o no uso de la misma por parte de los hablantes, así como de su transmisión, o, como afirma Holmes,⁹ es la serie de factores que intervienen en la decisión de uso de una lengua u otra.

¹ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales* (México: SEP-Inali, 2009).

² Ranka Bjeljic-Babic, “Seis mil lenguas, un patrimonio en peligro”, *Doctrina* 69 (septiembre-octubre, 2001): 69-70, acceso el 20 de abril de 2020, <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/51/pr/pr33.pdf>.

³ Inali, *Catálogo de las lenguas...*

⁴ Inali, *Catálogo de las lenguas...*, 17.

⁵ Inali, *Catálogo de las lenguas...*

⁶ Roland Terborg, “La ‘ecología de presiones’ en el desplazamiento de las lenguas indígenas por el español. Presentación de un modelo”, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social* 4 (septiembre, 2006): 1-24.

⁷ David Crystal, *La muerte de las lenguas* (Madrid: Cambridge University Press / Akal, 2001), 16.

⁸ Joshua Fishman, “Conservación y desplazamiento del idioma como campo de investigación”, en *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, comp. de P. Garvin y Y. Lastra (México: UNAM, 1984), 375-423.

⁹ Janet Holmes, *An Introduction to Sociolinguistics* (Londres: Longman Limited, 1992).

En este mismo tenor, en una reunión organizada por la UNESCO¹⁰ en París, los expertos sobre lenguas en peligro postulan unos niveles de análisis sobre la vitalidad de la lengua, que va desde la estabilidad a la extinción.¹¹

Por su parte, Díaz-Couder, cuando se refiere a la vitalidad o desplazamiento de las lenguas originarias de México, postula tres tipos generales de comunidades lingüísticas: “de persistencia, de mantenimiento y de desplazamiento lingüístico”.¹² La primera se refiere a que toda la población habla con fluidez el idioma local, independientemente de su edad y sexo; en ese contexto, lo que varía entre los individuos es el grado de manejo del castellano. La segunda comunidad hace referencia a que la adquisición del español no implica necesariamente un desplazamiento de la lengua local, ya que existe una gran vitalidad de la lengua originaria. La tercera comunidad tiene como característica principal que el monolingüismo en lengua indígena es prácticamente inexistente, solamente los ancianos recuerdan la lengua nativa, aunque tienen poca oportunidad de utilizarla y los jóvenes y niños tienden a ser monolingües en español.

Como vemos, el fenómeno del desplazamiento lingüístico no debe verse o entenderse de forma superficial sino, como un proceso complejo, al respecto Hamel acentúa que “no se trata simplemente de que una

lengua ‘desplace’ a la otra [...] sino que de qué manera los actores bilingües van transformando sus usos y repertorios en todas sus dimensiones”,¹³ es decir, es necesario considerar otros elementos más profundos que ayuden a entenderlo mejor, y dichos elementos pueden basarse en tres dimensiones o niveles de articulación,¹⁴ a saber: esquemas y modelos culturales, estructuras discursivas y estructuras, y por último, formas lingüísticas, que entiende al desplazamiento como procesos de ruptura de dichas dimensiones de articulación y a la vez, dichas rupturas pueden estar ligadas a una ecología de presiones,¹⁵ ya que, “en la transformación del equilibrio al desequilibrio lingüístico de una comunidad están entrelazadas relaciones que tienen que ver con el poder, la ideología, la generación de intereses y la facilidad compartida, las cuales generan diferentes tipos de presiones”.¹⁶

De acuerdo con ese panorama, el presente trabajo únicamente retoma el aspecto de los modelos culturales a través de las ideologías y percepciones de los colaboradores sobre la lengua, dejando de lado el análisis de las estructuras discursivas y lingüísticas, es decir, sólo se muestra un aspecto del desplazamiento y, por ende, hablamos de tendencias a partir de la situación

¹⁰ UNESCO, “Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas” (documento adoptado por la Reunión Internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO: Salvaguardia de las Lenguas en Peligro. París: UNESCO, 2003)

¹¹ La UNESCO (“Vitalidad y peligro...”) postula siete niveles de análisis sobre la vitalidad de las lenguas: 1. *No corre peligro*: La lengua materna es la primera de la mayor parte de los niños o familias de comunidades en específico —pero no en todas—, también se aclara que la lengua sólo es usada en ciertos ámbitos sociales; 2. *Estable, pero en peligro o amenaza*: Todas las generaciones hablan el idioma y sigue existiendo la transmisión del mismo, aunque, en algunos contextos importantes de comunicación comienza a notarse un plurilingüismo entre la lengua vernácula y una o más dominantes; 3. *Vulnerable*: La lengua materna es la primera de la mayor parte de los niños o familias de comunidades en específico, pero no en todas; 4. *Claramente en peligro o amenazada*: Los niños han dejado de aprender la lengua vernácula. Los padres pueden aún dirigirse a sus hijos en la lengua nativa, pero éstos últimos mayormente ya responderán en la dominante; 5. *Seramente en peligro o amenazada*: Únicamente hablan la lengua los abuelos y más ancianos; la generación de los padres puede entender la lengua, pero ya no la utilizan para comunicarse; 6. *En situación crítica*: Los hablantes más jóvenes forman parte de la generación de los abuelos y el idioma ya no es usado para la comunicación

diaria, y 7. *Extinta*: No existen hablantes con quien hablar o recordar la lengua.

¹² Ernesto Díaz Couder, “Multilingüismo y Estado nación en México”, *Diversité Langues*, vol. 1 (Montréal: Université de Québec, 1997), acceso el 20 de abril de 2020, <http://www.quebec.ca/diverscite>.

¹³ Rainer Enrique Hamel, “Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿La apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio?”, en *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, comp. de Ursula Klesing-rempel (México: Plaza y Valdés, 1996), 160.

¹⁴ Hamel, “Conflicto entre lenguas...”.

¹⁵ Roland Terborg y Laura García Landa, “Las presiones que causan el desplazamiento-mantenimiento de las lenguas indígenas. La presentación de un modelo y su aplicación”, en *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y las presiones sobre sus hablantes*, coord. por Roland Terborg y Laura García Landa (México: UNAM, 2011), 29-61; Isela Trujillo Támez y Roland Terborg, “Un análisis de las presiones que causan el desplazamiento o mantenimiento de una lengua indígena de México: El caso de la lengua mixe de Oaxaca”, *Cuadernos Interculturales* 12 (junio 2009): 127-140; Roland Terborg, “La ‘ecología de presiones’...”.

¹⁶ Isela Trujillo Támez y Roland Terborg, “Un análisis de las presiones...”.

del *ombeayüts* más conocido como huave, hablada por la cultura ikoots.¹⁷

Los datos de este estudio derivan de los resultados obtenidos en una investigación más amplia denominada *Enseñanza y variación dialectal de la lengua ombeayüts*, realizado en las cuatro comunidades históricas que pertenecen a la cultura ikoots: San Mateo del Mar (SMo), San Dionisio del Mar (SDo), San Francisco del Mar (SFo) y Santa María del Mar (SMa). Los resultados se obtuvieron por medio de la aplicación de un cuestionario que integra preguntas específicas sobre los hablantes, los espacios y el estatus de la lengua ombeayüts. El instrumento diseñado contiene 28 ítems a través de preguntas cerradas a las que se responde seleccionando las opciones registradas. La muestra se aplicó a 120 colaboradores (30 personas por cada comunidad de estudio).

La situación sociolingüística de las lenguas indígenas de Oaxaca

Oaxaca, uno de los estados con mayor diversidad lingüística del país, no se escapa de la situación sociolingüística que prevalece tanto en México como en el mundo, ya que, de las 16 lenguas indígenas que se hablan en ese territorio, algunas de ellas están encaminadas hacia diferentes fases de desplazamiento, esto a consecuencia de diversas circunstancias y situaciones:

No sólo en Zaachila, municipio localizado a unos 20 minutos de la capital oaxaqueña, hace 50 años la interacción entre las personas se hacía a través del zapoteco, hoy en día, menos de 16 personas lo hablan, expuso [...] De esta forma, no sólo el chocholteco, ixcateco y zoque están en riesgo —algunas de ellas con menos de media docena de hablantes—, sino muchas de sus variantes, tanto en zonas urbanas como rurales.¹⁸

¹⁷ La cultura *ikoots* “nosotros”, hablantes de la lengua *ombeayüts*, “nuestra lengua, nuestra palabra, nuestra voz, nuestra boca” es así denominada por los propios hablantes, ya que, comúnmente se les denomina como huaves. Tanto la cultura como a la lengua tienen variación en su denominación: San Mateo del Mar se reconoce como *ikoots* y hablantes del *ombeayüts*; San Dionisio del Mar, como *ikojts* hablantes del *umbeyajts*; San Francisco del Mar, como *konajts* hablantes del *umbeyajts*, y Santa María del Mar se denomina como *ikojts* hablantes del *umbeyujts*. Tanto la denominación cultural como con la lengua, tienen el mismo significado para las cuatro comunidades que hacen referencia a “nosotros” y a “nuestra lengua, nuestra palabra, nuestra voz, nuestra boca”,

Como vemos en esta afirmación, las lenguas consideradas con gran número de hablantes como el zapoteco, algunas de sus variantes se encuentran en grave peligro de desaparición, aunque de acuerdo con la Secretaría de Asuntos Indígenas, el ixcateco, zoque, chocholteco y chontal, son cuatro de las 16 lenguas indígenas que están actualmente en riesgo latente de desaparecer. Por su parte, el Inali¹⁹ ha clasificado las principales variantes lingüísticas del estado en muy alto peligro de extinción, como se muestra en el cuadro 1.

Como muestra el cuadro, algunas variantes lingüísticas del zapoteco están en muy alto riesgo de desaparición, en el mismo caso se encuentra el ixcateco, chocholteco, zoque, chontal y una variante del mixteco; esta situación es muy apremiante, por la rapidez con que se deja de hablar y se abandona una lengua, lo que nos lleva a pensar que existen rupturas y diferentes presiones que viven cada uno de sus hablantes, ya que, la presión depende de dos factores: del interés del individuo presionado y del contexto general donde se desenvuelve.²⁰

Agrupación	Variante	Total de hablantes
Zapoteco	Zapoteco de Mixtepec	14
Ixcateco	Ixcateco	21
Zapoteco	Zapoteco de San Felipe Tejalápam	50
Zapoteco	Zapoteco de Asunción Tlacolulita	53
Chocholteco	Chocholteco del oeste	62
Zoque	Zoque del sur	84
Zapoteco	Zapoteco de la sierra sur, noroeste bajo	164
Chocholteco	Chocholteco del sur	200
Zapoteco	Zapoteco de Valles, oeste	211

respectivamente. Para fines de este trabajo, se ha ocupado mayormente la denominación de San Mateo del Mar, sin la pretensión de imponer una autodefinición sobre otra, sino simplemente como referente de la lengua en general.

¹⁸ “Oaxaca camina hacia la extinción de sus lenguas indígenas”, *Diario de la Mixteca*, sección cultura, 19 de febrero de 2013, acceso el 2 de junio de 2018, <https://www.diariodelamixteca.com/cultura/oaxaca-camina-hacia-la-extincion-de-sus-lenguas-indigenas.html>.

¹⁹ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición* (México: Inali, 2012).

²⁰ Isela Trujillo Támez y Roland Terborg, “Un análisis de las presiones...”.

Chontal de Oaxaca	Chontal de Oaxaca bajo	223
Mixteco	Mixteco de San Miguel Piedras	243
Zapoteco	Zapoteco de Valles, del centro	257
Chontal de Oaxaca	Chontal de Oaxaca de la costa	1 060
Zapoteco	Zapoteco de Valles, del noroeste bajo	1 128
Zapoteco	Zapoteco de Valles, norte	1 303
Zapoteco	Zapoteco de Valles, del noroeste medio	20 448

Cuadro 1. Variantes lingüísticas de Oaxaca con muy alto riesgo de desaparición. Fuente: elaboración propia con datos de *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición* (México: Inali, 2012).

También se observa que el ombeayiüts no está contemplado en este nivel de peligro de desaparición, porque de acuerdo con la clasificación del Inali, se encuentran en mediano riesgo (huave del este) y en riesgo no inmediato (huave del oeste). Sin embargo, la lengua ombeayiüts presenta rasgos muy avanzados de desplazamiento en algunas de sus variantes, como se irá analizando.

La lengua ombeayiüts.

Vislumbres hacia el desplazamiento

La lengua ombeayiüts es una lengua hablada en la parte sureste del estado de Oaxaca, específicamente en el istmo de Tehuantepec, entre las lagunas superior e inferior. El ombeayiüts corresponde a una familia lingüística aislada, es decir, no existe una relación de parentesco lingüístico con alguna otra lengua, aunque algunos investigadores han lanzado hipótesis, como Paul Radin,²¹ quien propuso su relación con las lenguas mayenses y las mixe-zoqueanas, y Morris Swadesh,²² que sugirió una conexión con la familia otomanguana, pero ninguna de estas hipótesis ha sido confirmada.

A lo largo de la historia y hasta el presente, los ikoots han reconocido cuatro variantes de acuerdo con los municipios y comunidades donde habitan:

SMo, SDo, SFo y SMA. Los tres primeros son municipios ikoots, mientras que la última es una agencia municipal perteneciente a Juchitán, municipio zapoteco.

La mayoría de los investigadores también han reconocido que la lengua está dividida en cuatro variantes, correspondientes a las comunidades de asentamiento. Sin embargo, El *Catálogo* del Inali²³ reconoce sólo dos variantes: el huave del oeste hablado en SMO y SMA, y el huave del este en SDO y SFo; de igual manera, la página web de *Ethnologue* lo reconoce de la misma forma, en dos variantes.

Vitalidad vs desplazamiento

Como se ha señalado en párrafos anteriores, el ombeayiüts no está considerado como una lengua en muy alto o alto riesgo de desaparición, sin embargo, la disminución de hablantes ha presentado avances acelerados, como lo muestra el siguiente cuadro 2.

Como se aprecia en el cuadro, dos comunidades muestran un decrecimiento en el porcentaje de hablantes de la lengua en el censo de 2010: SMA y SFo, con 17.3% y 14.6%, respectivamente. Mientras que SMO se mantiene arriba de 85%, lo que revela una vitalidad, y SDo, en el último censo, presenta un decremento de hablantes de hasta menos de la mitad de la población total (47%). Esto denota una situación preocupante, porque muestra una tendencia al desuso de la lengua.

El uso y presencia de la lengua en el ámbito social ha ido en decadencia por diversos factores. La situación de la vitalidad lingüística en cada una de las cuatro comunidades es distinta debido al contacto cultural y lingüístico con los zapotecos del istmo, ya que SDO y SFo son las dos comunidades que mayormente han tenido intercambios y convivencia familiar directa, o sea, se forman relaciones matrimoniales entre ambas culturas, y eso ha llevado a dejar de hablar el ombeayiüts, privilegiando más el uso del español, o incluso, el zapoteco mismo. Como documentan Hernández y Lizama:

²¹ Paul Radin, "On the relationship of huave and mixe", *American Anthropologist*, núm. 1-4 (1916): 411-421.

²² Mauricio Swadesh, *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas* (México: UNAM, 1959).

²³ Inali, *Catálogo de las Lengas Indígenas Nacionales* (México: Inali, 2008).

En Sfo el proceso de castellanización ha avanzado más. Los habitantes de la localidad ven en el proyecto de castellanización un proceso en el que ellos han perdido su lengua, esto lo atribuyen, entre otras causas, a los casamientos entre huaves y zapotecas. En Sfo, los ancianos

dicen que antes no se permitían los matrimonios entre huaves y zapotecos y que la residencia local estaba reservada sólo a los huaves, parte de esto puede estar lejos de los hechos.²⁴

Variantes	Censo 2000			Censo 2005			Censo 2010		
	Total de población	5 años y más hablantes de ombeayiüts	Porcentaje de hablantes	Total de población	5 años y más hablantes de ombeayiüts	Porcentaje de hablantes	Total de población	5 años y más hablantes de ombeayiüts	Porcentaje de hablantes
SMo	10 657	9 118	85.5	12 667	10 945	86.4	14 252	12 344	86.6
SDo	4 931	2 638	53.4	5 165	2 639	51.0	5 098	2 399	47.0
SMa	945	179	18.9	862	140	16.2	771	134	17.3
SFo	5 782	1 088	18.8	6 874	926	13.4	7 232	1 058	14.6

Cuadro 2. Hablantes del ombeayiüts. Fuente: Retomado de Gervasio Montero Gutenberg, “Enseñanza y variación dialectal de la lengua ombeayiüts” (tesis de doctorado, UNAM, 2017).

Y testimonios directos de los abuelos de Sfo confirman esa visión que tenían para preservar la lengua en cuanto al casamiento con personas de otros lugares, como se muestra en la siguiente entrevista:

No, no se permitía [casamientos con gentes de otros pueblos], ¡no!; ni se consintieron las gentes de otros pueblos, ¡no!, y si ese, por ejemplo, quiere presentarse no se le da lugar, no; estaban unidos los huaves, solitos ellos, pero se cambian las autoridades hay [...] presidente sostiene la costumbre, la unidad de la raza, pero hay otros, pues son un poquito viciosos, tienen amistad con otras personas y así se vinieron esas gentes acá a casarse aquí, muchos de Juchitán se casaron aquí, de Ixtaltepec, de Tehuantepec se casaron aquí, de otros pueblos se casaron aquí, ya se mezcló la gente, ya no es, nosotros no somos, no somos; SMo sí, no sé hasta por ahorita, ese pueblo es muy celoso, muy celosos, ahí no se habla el castellano, no sé si se han casado los hijos de SMo con gentes tecas, podríamos decir con de Tehuantepec, con de Juchitán, no sé, pero esa gente sí domina el huave.²⁵

Al respecto Castaneira²⁶ refiere que la disminución de la lengua en Sfo también se debe a la relocalización del pueblo a un área de tránsito muy intenso y quizá

a la entrada de lleno a un área de influencia mayor de grupos zapotecos y mixtecos numerosos, así como al acceso a la electricidad y demás servicios. Sin embargo, todo ello no explica por completo el asunto de la aculturación, por eso se afirma que el peso mayor de este proceso de pérdida de la lengua y las prácticas se ubique en el hecho concreto de cambio de lugar del pueblo, lo que quizá conlleva un trauma cultural latente. Uno de los trabajos de investigación como el de Frey²⁷ muestra cómo la injerencia del sistema partidista por la extensión de conflictos fraccionales de Juchitán de Zaragoza llevó a SDo a la pérdida también de su sistema de cargos civiles; así se ha ido desvaneciendo la forma de organización social en las comunidades ikoots, dicho de otro modo, la ruptura en los esquemas y modelos culturales propios.²⁸

Por otra parte, en SMo la vitalidad lingüística del ombeayiüts aún es notoria. En las relaciones cotidianas, y en los diferentes contextos comunitarios se mantiene presente, como el mercado municipal, donde predominan los intercambios en la primera lengua, en la compraventa, en la calle, en la iglesia. Los niños se comunican en su primera lengua cuando

²⁴ Jorge Hernández Díaz y Jesús Lizama Quijano, *Cultura e identidad étnica en la región huave* (Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas-UABJO, 1996), 139.

²⁵ Hernández Díaz y Jesús Lizama Quijano, *Cultura e identidad...*

²⁶ Alejandro Castaneira, “Dios, eternidad, costumbre. La forma de gobierno de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca” (tesis de licenciatura, Departamento de Antropología Social UAM-I, 1995).

²⁷ Hans R. Frey, *La jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Oaxaca* (Oaxaca, UABJO, 1982).

²⁸ Hamel, “Conflicto entre lenguas...”.

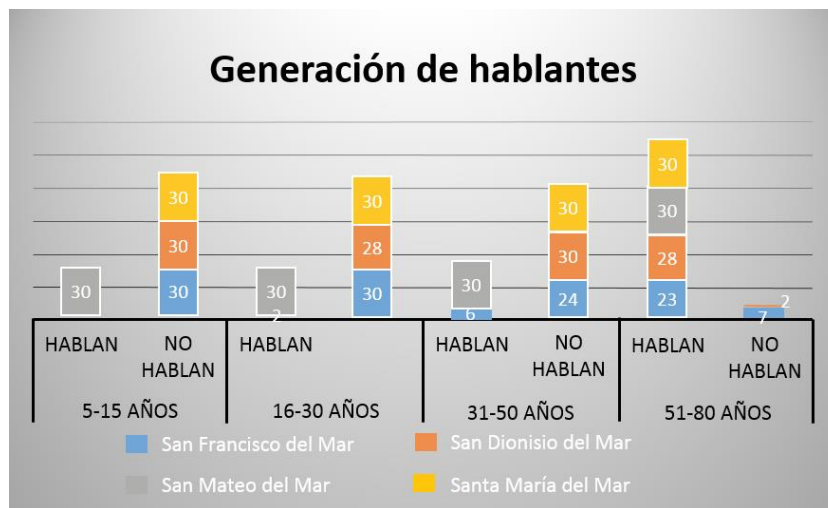
juegan, aunque también ya se introducen préstamos y se observan mezclas con el español, como lo documenta Terrazas Villasana.²⁹

En SDo, es otra la situación, aunque aún se habla el umbeyajts, los niños se comunican entre ellos en español porque muy poco les ha sido transmitido, lo mismo que los jóvenes y los adultos de menos de 30 años, aproximadamente, quienes usan el español preferentemente en sus relaciones cotidianas. Aunque mantiene presencia en algunas asambleas, el comité de la iglesia, o en pláticas entre ancianos, lo que genera un gran número de hablantes pasivos, mayoritariamente entre la gente adulta.

Como ya lo mencionamos, el otro extremo lo representa SFo. En este municipio, la gente se comunica sólo en español, aunque sí se reconocen como pertenecientes a la cultura konajts. Sólo algunas personas de la tercera edad son quienes mantienen la lengua, algunos de forma pasiva; son ellos quienes han servido de informante para los investigadores que han llegado a la comunidad. Los encuestados tienen conciencia del desplazamiento generacional ya que, ante la interrogante sobre la generación que aún habla la lengua, las respuestas se inclinan hacia la generación de los abuelos, como lo muestra la gráfica 1.

En la gráfica se observa que en SMO prevalece la percepción generalizada sobre la vitalidad de la lengua desde el punto de vista generacional, ya que, declaran que la lengua es hablada por todas las generaciones, es decir, las 30 personas encuestadas reportaron que en cada rango de edad aún se habla la lengua, mientras que en las otras tres comunidades existe una ruptura generacional que es percibida por los habitantes; ellos consideran que los que mantienen viva la lengua o los que la hablan todavía es la generación de los 51-80 años. Como ya lo consideraba Fishman,³⁰ el factor más utilizado para saber qué tan vital se encuentra una lengua es precisamente si se transmite o no de generación en generación.

A partir de una correlación con lo que plantea el Inali,³¹ podemos decir que la variante de SMO aún no tiene tendencias muy visibles hacia el desplazamiento. SDo y SMA pueden ubicarse entre el cuarto y quinto nivel de la clasificación de la UNESCO,³² porque los encuestados registran que únicamente los abuelos o la generación adulta son los que mantienen el uso la lengua. Por su parte, SFo podría ubicarse en el quinto peldaño —en situación crítica— ya que adjudican que solamente la gente adulta habla la lengua.



Gráfica 1. Percepción sobre grupos de hablantes de la lengua. Fuente: elaboración propia con base en los datos obtenidos del instrumento aplicado, 2017.

Ámbitos de uso

Existen diferentes dominios o ámbitos en los que los hablantes determinan usar o no la lengua³³ y esto puede ser otro indicador de tendencias de desplazamiento de la lengua. Serrano³⁴ considera que cuando un hablante elige una lengua y no otra, lo hace en función de una serie de normas y valores no estrictamente lingüísticos, sino sociales, culturales y psicológicos; vale decir, entonces, que las acciones humanas siempre surgen de una presión.³⁵

El ámbito de uso que mantiene una lengua viene enmarcado por con-

²⁹ Graciela Terrazas Villasana, “El proceso de desplazamiento de la lengua ombeyiüts en las formas de habla de las niñas y los niños del nivel preescolar” (tesis de licenciatura, Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca, 2016).

³⁰ Joshua Fishman, *Reversing Language Shift. Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages* (Clevedon: Multilingual Matters Ltd, 1991).

³¹ Inali, *México. Lenguas indígenas nacionales...*

³² UNESCO, “Vitalidad y peligro...”.

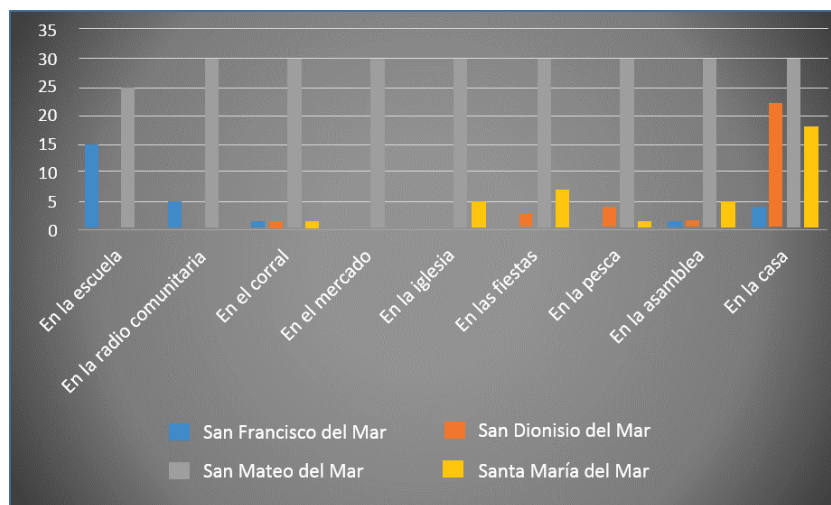
³³ Suzanne Romaine, *Language in Society: An Introduction to Sociolinguistics* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

³⁴ María José Serrano, *Sociolingüística* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2011).

³⁵ Terborg, “La ‘ecología de presiones’...”.

ductas individuales o sociales. A través de sus investigaciones, Fishman³⁶ descubrió que, en muchas comunidades bilingües, dominios como la escuela, la iglesia, la esfera laboral superior y el gobierno son concordantes con una lengua o variedad A, mientras que otros, como la familia, la vecindad y la esfera laboral inferior son concordantes con la variedad o lengua B. Sin embargo, cada comunidad de habla tendrá o desarrollará sus propios espacios de uso para cada lengua o variedad. Esto significa que ningún conjunto estable de ámbitos puede formularse *a priori* para todas las comunidades, puesto que “el conjunto de actividades que constituirá una agrupación de propósito, relaciones de roles y marco será específico de una cultura”.³⁷

Por ende, la funcionalidad de una lengua indígena como medio de comunicación en diferentes espacios o ámbitos de uso es un factor social de gran relevancia en cuanto a proyección de la lengua, ya que, en las interacciones internas y familiares se concreta el traspaso intergeneracional que fomentará el mantenimiento lingüístico. La lengua ombeayiüts presenta distintos parámetros en cuanto a los espacios donde tiene presencia, como se puede apreciar en la gráfica 2.



Gráfica 2. Espacios de uso de la lengua. Fuente: elaboración propia con base en los datos obtenidos del instrumento aplicado, 2017.

De acuerdo con las opciones que contenía el instrumento, los participantes tenían que seleccionar por

ámbitos la presencia o no de la lengua en su comunidad. Es así que, como podemos observar en la gráfica, los habitantes de SMO manifiestan usar la lengua en todos los ámbitos, desde la casa hasta la escuela, aunque en este último, únicamente la mitad de los participantes (15) registraron que existe presencia de la lengua, mientras que la otra mitad considera que no. Ello resulta un dato importante en tanto que se trata de una comunidad donde se mantiene la vitalidad, pero la gente no lo considera como un espacio para la lengua, a partir de ello, podemos dejar una interrogante abierta: ¿A qué se deberá esto? Por otro lado, además de los espacios tradicionales como el hogar y las instituciones propias de la comunidad —fiestas, asambleas, pesca—, el uso de la lengua se ha expandido a nuevos espacios de uso como la escuela y la radio comunitaria.

No obstante, para las otras comunidades la situación fue distinta. Se puede ver que el espacio de la lengua se ha ido reduciendo. La casa prevalece como uno de los ámbitos con mucha presencia para SDo y SMA, mientras que en SFo, sólo cuatro de los encuestados registraron que se utiliza en este ámbito. Algo interesante de resaltar para SFo es que las personas que dicen hablar en la casa afirmaron que, en la

mayoría de las ocasiones, no es con la familia misma, sino con personas que llegan de fuera, como los investigadores que buscan recabar información o quieren aprender la lengua.

Lo anterior nos lleva a la siguiente reflexión: cuando una lengua deja de usarse en ámbitos íntimos y familiares, se afecta la transmisión intergeneracional. Este hecho repercute directamente en el desempeño lingüístico y comunicativo de las generaciones más jóvenes de la comunidad.³⁸ Es decir, cuando la lengua ombeayiüts se mantiene en el dominio familiar se generaliza entre los hablantes más jóvenes,

por el contrario, cuando se restringen sus posibilidades de uso se contribuye a su desplazamiento.³⁹

³⁶ Joshua Fishman, *Sociología del lenguaje* (Madrid: Cátedra, 1982).

³⁷ Muriel Saville Troike, *Etnografía de la comunicación. Una introducción* (Buenos Aires: Prometeo, 2005), 58.

³⁸ Ralph Fasold, *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística* (Madrid: Visor Libros, 1996).

³⁹ Serrano, *Sociolingüística*

En lo que respecta a las personas (6 de 30) de SMA, éstas consideran que uno de los espacios donde la lengua aún mantiene presencia es en las fiestas. Esto se explica ya que es entonces cuando se encuentran o se reúnen los abuelos y abuelas hablantes, o bien, es cuando también tienen oportunidad de interactuar con personas que llegan de otras comunidades como de SDo y SFo, como se relata en el siguiente comentario:

Desde antes íbamos a las fiestas que se hacen en SMA, y le entiendo a las personas de ahí, platico con ellos en la lengua. Mi mamá me llevaba a la fiesta desde antes, ahora todavía voy porque tengo familiares ahí y sólo los visito en la fiesta del pueblo, y platico con mis tías o personas adultas en la lengua, bueno, cuando ellos me hablan en lengua, también les contesto en lengua.⁴⁰

De igual manera, en SDo (5 de 30 personas) afirman que las fiestas representan otro de los espacios donde permanece la lengua, por ejemplo, en la organización de la mayordomía:

Aquí todavía hablamos la lengua, no como en SMO, ahí sí que hablan, desde niños, lo he visto, cuando fui de visita por allá. Pero aquí también lo hablamos todavía, más las personas grandes. En la celebración de alguna festividad, nos encontramos la gente adulta y hablamos en nuestra lengua, tanto hombres como mujeres, y decimos chistes o platicamos historias que luego los jóvenes o niños no entienden, pero ¡aaah que!, algunos señores saben hablar muy bien el idioma.⁴¹

Y en SDo (5 de 30 encuestados) manifiestan que la pesca es otro ámbito donde, aún se ocupa la lengua entre los pescadores adultos, a diferencia de SFo, en donde la actividad de la pesca también sigue vigente, no así, la interacción en la lengua. Las personas de SDo declaran estar conscientes de que existen personas que aún hablan, aunque cada vez en ámbitos más reducidos o limitados.

Para el caso de SMA (5 de 30), las personas mencionaron que la iglesia y la asamblea comunitaria aún permanecen como espacios donde se utiliza la lengua. Este dato es interesante porque las reuniones comunitarias se desarrollan en español, pero en las discusiones o toma de decisiones, la gente adulta se organiza en pequeños grupos para discutir alguna decisión y es cuando se comunican en ombeayiüts. Así, podemos observar cómo, aunque la lengua ha ido perdiendo presencia, también se ha aferrado y permanece en ciertos ámbitos, como la escuela y la radio comunitaria, como es el caso de SFo.

Entre los datos que muestra la gráfica 2 también podemos observar que ante la disminución de los espacios de uso más tradicional como en SFo y SMA, el uso de la lengua se ha desplazado a nuevas áreas. Por ejemplo, en SMA existen varias iglesias de diferentes corrientes o sectas religiosas y, a pesar de ser recientes, es un lugar donde se refugia la lengua, como se puede leer en la siguiente afirmación:

Entre los datos que muestra la gráfica 2 también podemos observar que ante la disminución de los espacios de uso más tradicional como en SFo y SMA, el uso de la lengua se ha desplazado a nuevas áreas. Por ejemplo, en SMA existen varias iglesias de diferentes corrientes o sectas religiosas y, a pesar de ser recientes, es un lugar donde se refugia la lengua, como se puede leer en la siguiente afirmación:

Antes hablábamos mucho la lengua, ahora ya no, sólo unas cuantas personas. Me acuerdo cuando era joven había mucha gente que hablaba, podías ver en la calle a la gente platicando; pero ahora ya no, no se ve eso. Ahora, yo sólo hablo el umbeyujts cuando voy a mi iglesia, ahí encuentro con quien platicar, también yo tengo cantos en umbeyujts, cuando voy a la iglesia yo lo canto así, en la lengua.⁴²

Como vemos, aunque se manifieste un elevado nivel de tendencia para el desplazamiento lingüístico, también sobresalen nuevos escenarios, y uno de ellos es la escuela, a la que la población parece estarle confiando la tarea de revitalizar la lengua. De acuerdo con la gráfica 2, 50% (la mitad), de las personas de SFo consideran que la escuela es hoy en día un escenario de uso más relevante que el hogar mismo. Esto se explica porque es allí donde se está llevando a cabo un intento de revitalización del idioma, esto tiene en cierto modo, una interpretación positiva desde la percepción de los habitantes, aunque también son conscientes de que el uso que se le da en la escuela es limitado; la señora Carmelita Cabrera Vicente de 37 años, comenta: “En la escuela de mi hijo le enseñan el idioma, sólo ahí. Aunque le enseñan poquito, sólo algunas palabras, algunos cantos, pero sí se lo aprende, luego también cantan el himno nacional en la lengua. Le enseñan poco, pero, aunque sea poquito está aprendiendo algo del huave.”⁴³

⁴⁰ Irene Ramos Gallegos, entrevista realizada en San Dionisio del Mar, 13 de septiembre de 2017.

⁴¹ Isaac Ramírez Castellanos, entrevista realizada en San Dionisio del Mar, 13 de septiembre de 2017.

⁴² Vicente González Juan, entrevista realizada en Santa María del Mar, 18 de septiembre de 2017.

⁴³ Carmelita Cabrera Vicente, entrevista realizada en San Francisco del Mar, 06 de noviembre de 2017.

Así, al no tener otros espacios más, lo consideran como un contexto importante, pero podemos decir que no es tanto un espacio de uso sino de enseñanza. Esto nos lleva a reflexionar sobre lo que plantean algunos autores⁴⁴ respecto de que algunas de las instituciones que surgen en estas situaciones son la educación y la religión. Sin duda la escuela puede actuar como impedimento si no retoma la lengua en la enseñanza curricular o núcleo de desarrollo de aquélla, pero lo que observamos en estos casos es que, en las comunidades en las que existe una alta vitalidad lingüística, la escuela es el lugar en donde menos presencia tiene. Por eso, como dice Hamel,⁴⁵ la escuela indígena bilingüe representa una pieza clave en los procesos de desplazamiento o resistencia lingüística y cultural, como también en las rupturas entre modelos, discursos y lenguas.

Como podemos apreciar, la lengua originaria va perdiendo mucho terreno en SMa y SFo, principalmente, y en menor medida SDo, porque los espacios y situaciones comunicativas que existen son limitados. En dichas comunidades existen familias que aún mantienen el ombeayiüts como lengua de comunicación en el hogar; sin embargo, hay otras, como SFo, donde el castellano es el medio principal de comunicación. Esta situación es relevante pues, como se sabe, uno de los escenarios más habituales del desplazamiento lingüístico corresponde al abandono de la lengua originaria en el seno familiar, y nuestra muestra ha expuesto esta tendencia.

En suma, la escuela no puede ser un ámbito para recuperar la lengua, pero sí aparece en el escenario cuando ya no se habla; es decir, como la situación de SFo. Como afirma Roth Seneff,⁴⁶ el desplazamiento lingüístico puede pasar por las siguientes etapas: primero, dos lenguas por lo menos están en contacto; en segundo término, miembros de distintas generaciones en uno o más grupos domésticos exhiben diferentes grados de dominio de las lenguas en contacto y, por último, hay una asociación entre generaciones y rangos específicos del dominio de cada lengua. Sin embargo, no se debe dejar de lado las

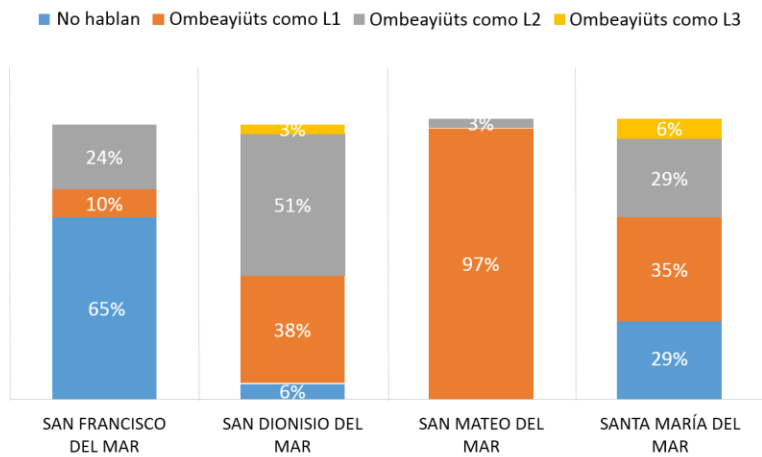
presiones, las estructuras discursivas y lingüísticas y los esquemas culturales, que en su conjunto pueden explicar de mejor forma las rupturas que existen y que llevan al proceso de desplazamiento.

Estatus de dominio de la lengua

El desplazamiento lingüístico se manifiesta cuando una lengua sustituye a otra en el papel comunicativo de la socialización primaria dentro de una población de hablantes, es decir, que en el momento en que la lengua deja de ser la primera lengua, tenemos un indicador de que hay una ruptura de la transmisión generacional. Así, relacionado con los ámbitos de uso podemos observar en la gráfica 3, cómo el ombeayiüts va dejando de ser la lengua transmitida en el hogar en tres de las comunidades de estudio, es decir, el estatus de dominio del ombeayiüts se proyecta a convertirse en la segunda lengua:

Como se observa en la gráfica, la transmisión de la lengua en el caso de aquellos que la declaran como *primera lengua* (L1) tiene altos porcentajes en SMO (97%), mientras que en SMa y SDo son menos de la mitad (38% y 35%, respectivamente) y, en SFo, con sólo 10%, la situación es crítica.

En cuanto a su estatus como *segunda lengua* (L2),



Gráfica 3. Transmisión de la lengua en las cuatro comunidades Fuente: elaboración propia con base en los datos obtenidos del cuestionario, 2017.

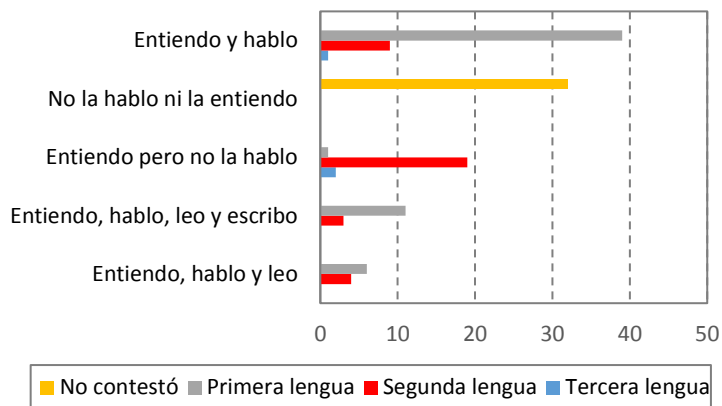
podemos ver que más de la mitad de la población encuestada en SDo, 51%, declaran tenerla en tal estatus, seguido por SMa (29%) y SFo (24%), mientras que

⁴⁴ Fasold, *La sociolingüística de la sociedad...*; Serrano, *Sociolingüística*.

⁴⁵ Hamel, "Conflicto entre lenguas...".

⁴⁶ Andrew Roth Seneff, "Desplazamiento lingüístico en el desarrollo regional de México", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 38, núm. X (1989): 29-50.

SMo sólo existe un 3%. También aparece en el escenario el ombeayiüts como L3, y ello se manifiesta en SMA con 6% y SDo con 3%, lo que indica que el ombeayiüts cada vez se va alejando de ser el principal medio de comunicación. Esto nos lleva a plantearnos una interrogante: si la lengua no les fue transmitida, ¿cómo adquirieron o aprendieron la L2 o L3? Podemos abordar esa pregunta con otro fenómeno interesante relacionado con el grado de dominio de la lengua, como vemos en la gráfica 4.



Gráfica 4. Dominio de la lengua. Fuente: elaboración propia con base en los datos obtenidos del instrumento aplicado, 2017.

Si analizamos los datos de la gráfica 4 en porcentajes relativos en relación con el total de L1, L2 y L3 y las competencias que declaran, podemos observar cómo de quienes tienen el ombeayiüts como primera lengua, la mayoría no la lee ni la escribe, aunque aproximadamente un cuarto declara poder leerla. Por otra parte, de los que tienen el ombeayiüts como segunda lengua, un poco más de la mitad declara entender y no hablar, lo que nos hace pensar que son sujetos que crecieron escuchando la lengua, pero no desarrollaron la producción, y esto se acentúa en L3 por las rupturas que van surgiendo. Sin embargo, el porcentaje de L2 que declara leer es casi igual que los que tienen el ombeayiüts como L1.

Como vemos, cada una de las cuatro variantes de la lengua ombeayiüts pasa por situaciones diversas, donde algunas de sus variantes muestran una tendencia hacia el desplazamiento, por lo que requiere de

atención específica, con estrategias acordes a la realidad en la que se encuentran, ya que:

Una vez que los nuevos modelos culturales y estructuras discursivas se encuentran bien arraigados y se produjo una reorientación cognitiva de un número significativo de hablantes, por lo menos en un ámbito específico de comunicación, es más viable que se produzca el desplazamiento de la lengua indígena en la superficie, tomando en cuenta las relaciones asimétricas de poder.⁴⁷

A modo de cierre

El desplazamiento lingüístico es un proceso paulatino, complejo, pero a la vez emergente, por lo que cada una de las lenguas indígenas requiere de atención en tanto a su uso y desarrollo; sin embargo, también dependerá de la decisión de cada hablante. En el caso de la lengua ombeayiüts, podemos decir que, de acuerdo con la clasificación que hace Díaz Couder⁴⁸ y la UNESCO,⁴⁹ SMo se encuentra en una situación de estabilidad, pero a la vez amenazada por el fenómeno de mezclas y préstamos lingüísticos, mayormente debido

a las nuevas generaciones; no obstante, sigue manifestando una vitalidad en sus generaciones, es decir, la lengua se mantiene viva y los hablantes asumen que hablan y desarrollan todavía la lengua. Por otra parte, en SDo se encuentran en persistencia, donde la lengua sigue luchando por su permanencia en la comunidad de hablantes, es decir, aún existe personas que hablan la lengua (ya sea como primera, segunda lengua o tercera lengua), pero también, existen personas que ya no la hablan. La tendencia, al parecer, para el caso de SMA, si no se atiende o los hablantes no siguen desarrollando su variante, pronto se conducirá hacia el desplazamiento o hacia un estado crítico. En ese último tipo de comunidad —de desplazamiento o situación crítica— se encuentra SFo, ya que, como vimos, la mayoría de las personas afirman ya no hablar la lengua, y por ende, ha perdido o se ha limitado a ciertos ámbitos de uso o sólo la hablan una cantidad pequeña de personas en edad adulta con una marcada ruptura intergeneracional.

⁴⁷ Hamel, “Conflicto entre lenguas...”, 174.

⁴⁸ Díaz Couder, “Multilingüismo y Estado...”.

⁴⁹ UNESCO, “Vitalidad y peligro...”.



La *realidad virtual* en la vida cotidiana de la familia urbana

Virtual Reality in the Daily Life of Urban Families

José Iñigo Aguilar Medina

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / jaguilar.deas@inah.gob.mx

RESUMEN

Debido al desarrollo de la telemática, ha sido posible que la generación e intercambio de imágenes, voz y datos alcance dimensiones inconmensurables, lo que ha generado una nueva realidad, llamada *virtual*. Aquí se analiza la presencia de la pantalla electrónica entre los miembros de la familia urbana de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, para la recepción, utilización y generación de *realidad virtual* y su importancia en la cultura y en la vida cotidiana de quienes conforman las distintas generaciones, que conviven en los variados grupos familiares que hoy se congregan en la urbe. Se encontró que la telemática provee a los integrantes de la familia de mejores oportunidades de desarrollo y de comunicación, que existen diferencias en su aprovechamiento, según edad, sexo y ocupación de sus miembros y que los impacta en la forma en que organizan y manejan el tiempo y el espacio.

Palabras clave: pantalla electrónica; contexto cultural; telemática; imágenes; dispositivos inteligentes.

ABSTRACT

The development of telematics has allowed the production and exchange of images, voice, and data to reach incomparable dimensions, creating a new reality, known as *virtual*. The presence of the electronic screen, among members of urban families in the Metropolitan Area of Mexico City, is analyzed for the reception, use, and production of *virtual reality* and its growing importance in the culture and daily life of individuals of different generations, who live in diverse family groups today concentrated in the metropolis. It was found that telematics provides family members with better opportunities for development and communication, that there are differences in its use, depending on the age, sex, and occupation of family members, and that it impacts the way they organize and manage time and space.

Keywords: electronic screen; cultural context; telematics; images; smart devices.

Fecha de recepción: 26 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 28 de febrero de 2020

La pretensión de este artículo es abordar el tema de la novedosa existencia de la pantalla electrónica entre los miembros de la familia urbana de la zona metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), para la recepción, utilización y generación de una *realidad virtual*, donde la imagen se constituye como un novedoso aspecto que reconstituye en nuestro siglo el papel de las representaciones gráficas, ahora de corte electrónico, en la cultura y en la vida cotidiana de los individuos que conforman las distintas generaciones que conviven en los variados grupos familiares que hoy se congregan en la gran urbe.

Se observa y analiza el fenómeno de la presencia y uso de la pantalla electrónica, que permite la generación masiva de textos e imágenes. En este punto es necesario señalar que, en uno de los enfoques propios de la iconografía, los estudiosos la entienden —en una de sus vertientes de investigación— como la descripción de imágenes, retratos, cuadros, estatuas o monumentos y de toda aquella representación considerada especialmente como obra de arte o que tiene cierta antigüedad. Y desde otra línea de investigación se afirma que se trata del análisis de las estampas como portadoras de significados, en especial, los que se explican dentro de los límites de un contexto cultural determinado; pero dentro de esta segunda perspectiva no faltan las disertaciones que buscan desentrañar la evolución misma de los íconos y las maneras en que son producidos. En ambos enfoques se especifica que la iconografía requiere de un apartado descriptivo y de la compilación de las imágenes.¹

El tema que aquí se desarrolla tiene por intención interrogar a la familia urbana a propósito de los dispositivos con los que cuenta para participar en la recepción, empleo y producción de las representaciones telemáticas, en especial imágenes, propósito que, como ya se indicó, corresponde a una forma específica de abordar el estudio iconográfico, porque se quiere analizar los recursos que tiene la familia urbana actual para hacer uso de la pantalla electrónica, para apreciar, utilizar, generar y transmitir íconos; de tal manera que se parte de la consideración de que la percepción del paisaje, en este caso del urbano, se en-

cuentra condicionado y a la vez expresado por el lenguaje simbólico que se ha generado en torno a la pantalla electrónica. Imágenes que en sí mismas no son siempre ni obras de arte, ni tienen una cierta antigüedad, pero tampoco se puede afirmar que la pantalla electrónica está exenta siempre de unas y otras.

No obstante que el tema de estudio gira en torno al uso de la telemática, el iconográfico propiamente dicho está ausente de esta indagación, es decir, las mismas estampas, pues el argumento central es el examen del lugar que ocupan en la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad tanto la pantalla electrónica como la posibilidad que tiene tal para reproducirlas, capturarlas o generarlas en el visor, y cómo a partir de dichos aparatos se propicia la creación de un nuevo tipo de relación sociocultural, al tiempo que se elabora y se vive en un paisaje alterno, al que por milenios le ha proporcionado al ser humano su ambiente físico, en su estar de manera directa, en y ante la naturaleza y al que se le denomina como *realidad virtual*. Por consiguiente, quedan manifestados los motivos debido a los cuales no se recurre, por ahora, ni a la recopilación de las mismas representaciones ni a su descripción.

La telemática

Sin duda la imagen es parte de la comunicación humana y de las innovaciones tecnológicas, pero estas representaciones se vuelven en cierto sentido más reales a partir de la invención de la fotografía en 1836, hace 184 años, y alcanzan su punto más alto con el uso generalizado de todas las renovadoras tecnologías relacionadas con la internet, consolidada hacia 1990 con la World Wide Web, y con la telefonía móvil que se popularizó a partir de la misma década; ambos artefactos suscitaron una extensa transformación en las actividades de interacción entre las personas, que han llevado a un profundo cambio en la vida cotidiana de los individuos y de sus grupos domésticos, pues dicho conjunto tecnológico reorganiza el espacio y el tiempo de una nueva forma.² La confluencia que se ha generado entre el desarrollo de las comunicaciones y el de

¹ María Isabel Rodríguez López, “Introducción general a los estudios iconográficos y a su metodología” [PDF] (2005): 2-3, acceso el 21 de abril de 2020, <http://pendientedemigracion.ucm.es/centros/cont/descargas/documento4795.pdf>.

² Javier Echeverría, “El neofeudalismo electrónico y su humanización”, *La Palabra y El Hombre*, núm. 126 (abril-junio de 2003), acceso el 15 de marzo de 2019, <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/485>.

la computación o informática, ha dado lugar a la telemática, que comprende a todo tipo de comunicación que se canaliza a través del internet.

Este contexto de acelerado cambio en las tecnologías que permiten la producción de imágenes en nuestra sociedad y que masifican su elaboración, no tanto en el sentido industrial de la producción intensiva de mercancías, sino en un nuevo sentido, en el que cada uno de los seres que componen el total social, son ahora capaces de producir infinidad de íconos, no es la mercancía la única que se masifica, sino es la máquina, ahora popularizada, la que le permite a cada sujeto producir sus propias mercancías, en este caso, imágenes y textos. Por lo que más que pretender explicar el sentido profundo del contenido cultural de cada imagen, texto o audio, se quiere explicar que se hacen presentes en un inédito contexto cultural, mismo que permite captar, generar y transmitir las representaciones de una manera nueva y cuyo impacto se deja sentir en la misma conformación de las identidades, tanto individuales, como regionales o nacionales.³

La pantalla electrónica es un inédito espacio de interacción social, así como de generación y reproducción de imágenes, que por lo demás se caracteriza por estar habilitada para guardar y mostrar lo producido a voluntad. La durabilidad de las “estampas” así producidas no siempre son de condición efímera, no obstante la capacidad que tiene para generarlas y destruirlas de manera instantánea, por lo que también dichas representaciones adquieren un innegable sentido de permanencia, al tiempo que se han suscitado nuevas reglas para regular el acceso a esa nueva realidad y, por lo tanto, también han cambiado los controles que el individuo debe superar para colocarse en la posición adecuada que le permita ser capaz de observarla. Si antes se requería una bien desarrollada destreza social para ingresar a los recintos, públicos y privados, dedicados al resguardo de la realidad, hoy es menester contar con los artilugios y los conocimientos técnicos, que acercan al espectador a las redes sociales y a las páginas virtuales, para que se le permita la posibilidad no solo de contemplarlas sino de ser parte de ella.

³ Ariel Heryanto, *Identity and Pleasure: The Politics of Indonesian Screen Culture* (Singapur: National University of Singapore / Kyoto University Press Japan, 2014).

Las reproducciones electrónicas de la vida cotidiana forman parte de lo que la ciencia aplicada a las computadoras ha creado como realidad virtual, que consiste en producir y difundir una apariencia de realidad, con la que ya se contaba de cierta manera, primero por la pintura y después por la fotografía y por el cine, la que más adelante se amplió por medio de la televisión, pero que ahora, reinventada en la era del internet, ha logrado provocar en las personas, de manera mucho más precisa, las sensaciones de que se encuentran ante la realidad misma y no sólo ante su representación, pues además de ser advertidas por la vista y el oído, ahora pueden, en algunos casos, estimular también el sentido del tacto. No son pocos los proyectos, en ocasiones más imaginados como una posibilidad que presentados como una realidad,⁴ en los que se pretenden invitar a participar de ese ambiente creado a voluntad, a los sentidos del olfato y del gusto. De igual manera, hoy se tiene acceso a la tecnología que es capaz de ofrecer una *realidad ampliada*, que se estructura en combinación con la realidad virtual, por medio de la cual ésta no se crea, sino que se adaptan sus elementos virtuales a la misma realidad, es decir, aplica la información a lo que el individuo observa de manera directa; puede ser útil como ejemplo de ella la tecnología del sistema de posicionamiento global, nombrado por sus siglas en inglés como GPS (Global Positioning System), que es capaz de proporcionar información, por ejemplo, sobre una calle de la ciudad cuando es captada como fotografía por medio de una cámara portada en un dispositivo llamado inteligente, como lo son ciertas variedades del teléfono celular, y que por definición se encuentra conectado por medio de internet a toda la información existente en la Web.

Así la imagen, por medio de la pantalla electrónica, supone una nueva relación con la producción, circulación, utilización y descripción de las iconografías. Si antes las esferas de lo privado y de lo público estaban plenamente escindidas, ahora sucede que lo que anteriormente pertenecía y permanecía en el círculo de la vida privada, el día de hoy, gracias a la pantalla, se puede convertir de manera instantánea en parte de lo

⁴ Mark Tutton, “Designers developing virtual-reality ‘Cocoon’”, *CCN London* (11 de septiembre de 2008), acceso el 15 de marzo de 2019, <http://edition.cnn.com/2008/TECH/09/11/immersive.cocoon/index.html>.

público; por ejemplo las imágenes de los aspectos cotidianos de la vida familiar pueden trasladarse, por medio de la pantalla electrónica, a la zona de lo público y estar al alcance de cualquier persona ajena a dicho grupo doméstico. Al tiempo que lo que sucede en el sector de lo público puede alcanzar una difusión instantánea entre una gran multitud de personas, con la posibilidad de trastornar las estructuras de poder y de censura con las que antes era factible controlar su circulación, pues basta con que cualquier persona las capture con su dispositivo y las coloque, en fotografía o en video, en las plataformas diseñadas para la conexión social, como son las llamadas redes sociales como Facebook, Flickr, Instagram, Tumblr, o en las dedicadas sólo al almacenamiento y difusión libre de los videos, como el servicio que ofrecen YouTube o Vimeo, para que se rompan los rígidos —y ahora al parecer, antiguos— mecanismos de administración bajo los que giraba la vida diaria en la esfera de lo público, los que dictaban que sólo los que tenían alguna posición de poder podrían emitir mensajes y el resto de la población estaba condenada a sólo desempeñar el papel de eterno receptor.

La vida cotidiana es la que está constituida por un tiempo, por una cadencia y por un espacio determinados, que las personas entrelazan al relacionarse con los individuos que son parte del mismo total social. Así, cada persona y grupo social valoran de manera especial algún aspecto de la cotidianidad, pues ella les permite no sólo reproducirse como individuos y como sociedad, sino también les permite esparcirse, gozar y darle un sentido a la vida.

La cotidianidad se acepta como “el orden correcto” de la vida. Trabajo, vida familiar, tiempo libre, práctica religiosa y actividad sociopolítica⁵ son esferas de la vida diaria que se rigen de acuerdo con el valor que individuos e instituciones les otorgan. Es por ello que Agnes Heller dice que “la historia es historia de colisiones de valores de esferas heterogéneas”⁶, palabras que en el mundo globalizado de hoy tienen especial significado, ya que no son pocos los estudiosos que

consideran que la pérdida de valores es una característica fundamental de la actual época, lo que sin duda tiene una clara referencia a la predominancia que se le otorga, dentro del modelo económico propuesto por el neoliberalismo, a la esfera del trabajo, sobre el resto de las actividades de la vida cotidiana y que en su conjunto van creando y recreando al ser humano.

Así, vivimos una crisis de valores no por su pérdida en sí, sino por el sentido distinto que se les otorga. Se ha perdido para siempre ese mundo regido sólo por la propia cultura, en donde los valores tenían una clara jerarquización y un solo sentido⁷; hoy, se proponen nuevos ejes sobre los que debe girar la cotidianidad de todos los habitantes de la nueva “aldea global”.⁸ Y sin duda uno de ellos son los mecanismos que permiten a cualquier persona la captura, generación y transmisión de imágenes, audios y textos. La producción telemática se convierte en un factor imprescindible en la vida cotidiana de millones de personas.

Las distintas sociedades dieron inicio a su aprendizaje sobre esta nueva realidad a partir de la invención del cine; con él fueron experimentando la interacción con esta nueva manera de capturar y reproducir la realidad o de crear una realidad imaginada, por lo que se hacía referencia al cine como la máquina que podía hacer posible la realización de los sueños o que era la manera que permitía al espectador, fantasear despierto. Después, la innovación que significó la introducción masiva en los hogares del aparato receptor de imágenes, generadas en un centro determinado y difundido de manera abierta a toda las personas que contaran con aquel aparato receptor llamado televisión, estableció una comunicación, aún unidireccional, de un emisor hacía una multitud de receptores, lo que permitió, a partir de las imágenes, como ya lo había hecho el cine, uniformar algunos aspectos de la cultura portada en diferentes regiones, ya fuera que pertenecieran a una nación o, inclusive, a un conjunto de naciones, su influencia se dejó sentir, sobre todo, entre los miembros de las nuevas generaciones.⁹

⁵ Mónica Sorín, “Cultura y vida cotidiana” *Casa de las Américas*, núm. 178 (1990): 39-47.

⁶ Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista* (Barcelona: Grijalvo, 1972).

⁷ Jérôme Bindé, *¿Adónde van los valores? Coloquios del siglo XXI* (Barcelona: UNESCO, 2005).

⁸ Herbert Marshall McLuhan y B. R. Powers, *La aldea global* (México: Gedisa, 1991).

⁹ José Iñigo Aguilar Medina y María Sara Molinari, *Adolescencia, identidad y cultura. El caso de la Ciudad de México* (México: INAH, 2008), 55-63.

Sin duda la realidad, ya sea la virtual o la ampliada, de algún modo modifican la manera de estar y de interactuar en el mundo, por lo que tiempo y espacio adquieren una nueva determinación. Hasta antes de su desarrollo, se requería de la presencia “corporal” del individuo, que sólo al estar, podía interactuar, hoy sin estar físicamente presente puede “vivir” en esa nueva realidad aparente y al mismo tiempo tan cierta en muchos de sus efectos. Esta situación se ha ido construyendo a lo largo de la historia, en donde la escritura fue la primera forma de comunicarse más allá de la manifestación corporal de los interlocutores en el mismo espacio. Después las innovaciones fueron haciendo más rápidas dichas presencias y alcanzando lugares más distantes; así, el telégrafo aceleró el envío y la recepción de los mensajes, y más tarde el teléfono posibilitó que la voz de una persona, escindida en el espacio del cuerpo emisor, se hiciera presente a la vez en dos lugares distintos y distantes. Ello, junto con la creación de la imagen fotográfica, el cine y la televisión, hasta llegar la telemática, fueron permitiendo la bilocación en tiempo real, tanto de la imagen corporal como de la de sus diferentes atributos. Así el cuerpo, siempre ligado a lo social, puede hoy escindirse y participar al mismo tiempo de diferentes espacios y de una experiencia corporal en el tiempo, que podría describirse como no encarnada en el mismo cuerpo, sino ahora mediada en la tecnología que lo ubica en espacios alternos, pero en tiempos simultáneos, realidad que sin duda exige al individuo su remodelación corporal, para ser y estar, en vistas a las exigencias que le plantea la nueva realidad.¹⁰

El uso del internet en las estadísticas

En primer término es necesario señalar que algunos de los aparatos que se relacionan con una pantalla electrónica y que tienen un uso hasta cierto punto generalizado —pues las alternativas y las preferencias se encuentran en constante cambio— son los siguientes: televisión, lectores de DVD o DVD Blu-ray, computadora de escritorio, *laptop* o *notebook*, *tablet* o iPad, teléfono celular básico, teléfono celular *smartphone* o

también llamado teléfono inteligente y las consolas de videojuegos. Y los pagos que se hacen para el uso de dichos artefactos son: por la conexión a internet, para accionar el celular y para ver programas y películas en la pantalla electrónica.

Para el año de 2010 el censo registró un monto total de población en el país de 112.3 millones de habitantes,¹¹ de las cuales, según la Asociación de Internet Mx, en 2010, 34.9 millones de personas tenían acceso a internet,¹² sus datos manifiestan que los usuarios se inician desde los seis años de edad. Dicha información concuerda con la proporcionada por el INEGI, ya que ambos señalan que para 2012 el número de usufructuarios de la Web era de 45.1 millones personas, lo cual significa que en dos años se incrementaron los consumidores de internet en más del 29%. Para 2014 el número de usuarios se había elevado a 53.9 millones, es decir, de 2010 a 2014 pasó de 34.9 a 53.9 millones de usuarios, 19 millones más de usuarios en este breve lapso de años.

De acuerdo con los datos de la Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares, se puede constatar que cada vez son más las personas y los hogares que en México están conectadas a internet, de tal manera que “en 2018 el 65.8% de la población de seis años o más en México es usuaria de internet. 18.3 millones de hogares (52.9% del total nacional) disponen de conexión a internet. 95.1% de los usuarios con estudios de nivel superior se conectan a la red, así como el 88.5% de los que cuentan con educación media y el 54.9% de los que tienen estudios de educación básica”.

De acuerdo con los datos de Asociación de Internet Mx¹³ el motivo por el que las personas hacen uso del internet, en orden de importancia, es para manejar una cuenta de correo electrónico, buscar información, usar las redes sociales y participar en videojuegos; el promedio de conexión diaria por persona es de 5 horas y 36 minutos. Hacen uso de la conexión, en orden de importancia, en casa, en el trabajo, en la escuela, en cualquier sitio, pues cuentan con un aparato móvil que les permite conectarse en lugares públicos con

¹⁰ Mari Luz Esteban Galarza, *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (Barcelona: Bellaterra, 2013).

¹¹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *Censo de población y vivienda 2010* (México INEGI, 2010), acceso el 21 de abril de 2020, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>.

¹² Asociación Mexicana de Internet, *Hábitos de los usuarios de internet en México 2015* [PDF], acceso el 21 de abril de 2020, <https://www.asociaciondeinternet.mx/estudios/habitos-de-internet?Itemid=>.

¹³ Asociación Mexicana de Internet, *Hábitos de los usuarios...*

servicio de internet, y en último lugar se tiene a los que hacen uso de la Web en los llamados cibercafé. El tipo de servicio mediante el que se conectan es: la WiFi contratada, la de acceso público y la de plan de datos mediante pago, ya sea por contrato o por prepago. Los días en que menos se usa el internet son los domingos y sábados y el viernes es cuando más se recurre a él. Los aparatos que más se utilizan para conectarse son las computadoras, en primer lugar las *laptop* y en segundo las de escritorio; el dispositivo móvil que más se utiliza es el teléfono, ya sea el llamado inteligente (*Smartphone*) o los móviles, seguidos de las *tablets* y de las consolas de videojuegos, por último están los aparatos de entretenimiento que se tienen en casa como la televisión, el teatro en casa y el reproductor de Blu-ray. Ocho de cada diez niños cuyos padres utilizan internet también son usuarios de la red. Nueve de cada diez personas lo usan para conectarse a las redes sociales y la principal actividad es la de comunicarse con los amigos; las redes que tiene más suscriptores en México son: Facebook, YouTube, Twitter y Google+.

Las entrevistas

Desde la mirada de la antropología se tiene que existe un interés cierto por la elaboración de etnografías sobre la percepción y la experiencia de lugares y de paisajes específicos, que hagan posible desentrañar el tipo de relaciones sociales que se dan en un espacio determinado y las maneras en que las personas les dan un lugar en la memoria y un sentido en su vida cotidiana y que tiene que ver con la manera en que imaginan el espacio, lo viven y lo observan.¹⁴ En ello tiene hoy un papel relevante “el espacio virtual” y la descripción, en el contexto de la familia urbana, de la posesión y uso que sus miembros hacen de los mecanismos que les ofrecen hoy la posibilidad de reorganizar su espacio y su tiempo de una manera que se puede describir como totalmente asombrosa.

Para poder contribuir a dilucidar el tema aquí propuesto se llevaron a cabo una serie de entrevistas domiciliarias entre los meses de marzo y mayo de 2014.

¹⁴ Margarita Serje y Andrés Salcedo, “Antropología y etnografía del espacio y el paisaje. Presentación”, *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología* [en línea], núm 7, (julio-diciembre de 2008): 9-11.

Con el fin de obtener la información, se visitó e interrogó al menos a uno de los miembros del grupo doméstico seleccionado, de esta manera se recabó la información de 110 familias, que vivían en alguna de las entonces 16 alcaldías (entonces delegaciones) de La Ciudad de México o en uno de los 35 municipios conurbados del Estado de México, región que se denomina como la zona metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM).¹⁵

El interés que se busca en este análisis es conformar una muestra cualitativa y de ninguna manera se pretende establecer que sea estadísticamente representativa, pues más que mirar a la manera estandarizada en que se comportan los habitantes de la ZMCM,¹⁶ respecto del uso de la pantalla electrónica que los acerca, se quiere mostrar los patrones o pautas de conducta que se han ido construyendo en dicha relación.

Las técnicas aplicadas para recoger la información fueron la entrevista y la observación. La primera se hizo de manera semiestructurada a partir de una guía de preguntas, la cual se aplicó de manera un tanto libre y en función del rumbo que iba tomando la conversación con cada uno de los consultados. La segunda permitió captar, por medio de los sentidos, los aspectos subjetivos tanto del interrogado como del medio en el que vive. Los instrumentos de ayuda fueron, como ya se dijo, la guía de entrevista y también el familiograma, que contribuyó a ubicar la posición de cada integrante dentro del sistema doméstico, así como su estructura.

Dadas las características de este trabajo no es posible presentar los contenidos de todas las conversaciones recabadas. Por lo cual se expondrán las entrevistas de cuatro familias, como ejemplos cualesquiera, de las situaciones que se viven en los grupos domésticos analizados.

Características generales de la primera familia ejemplo

Es una familia nuclear que consta de ambos padres, los dos de 52 años, y de dos hijas, la mayor de 20 y la menor de 18 años, viven en el Estado de México, en

¹⁵ José Iñigo Aguilar Medina, Archivo de entrevistas. La pantalla electrónica (México: DEAS-INAH, 2014).

¹⁶ Roberto Hernández Sampieri, Carlos Fernández Collado, y Pilar Baptista Lucio., *Metodología de la investigación* (México: McGraw-Hill, 2003) 4-24.

San Vicente Chicoloapan. La madre es ama de casa, el padre trabaja en el ISSSTE y las hijas estudian una licenciatura en la UNAM. Se entrevistó a la hija mayor, quien considera que la convivencia familiar es buena, integrada, porque saben llegar a acuerdos, lo cual supone una ventaja, porque cuando llega a haber un problema, disgusto o malestar, lejos de separarlos, los une, pues lo platican y proponen soluciones o se dan el apoyo necesario, según sea el caso.¹⁷

Los aparatos electrónicos, reproductores de imágenes, con los que cuenta cada uno de los miembros del grupo doméstico y de los que están para el uso de toda la familia son los siguientes:

El padre tiene un celular de la marca Samsung con aplicación para efectuar descargas de la Web, usa el sistema operativo Android, que permite el uso de dispositivos móviles con pantalla táctil, como son los teléfonos inteligentes; cuenta con la posibilidad de usar las redes sociales y tiene integrada una cámara fotográfica. Lo emplea para mantenerse en comunicación con los demás miembros de la familia, para revisar la hora y fijar avisos sobre sus actividades por medio de la alarma, pues no tiene reloj de pulsera. Lo emplea para revisar sus mensajes, no cuenta con Facebook ni Twitter, pero hace uso de WhatsApp Messenger, una aplicación de mensajería para diferentes dispositivos que le permite enviar y recibir mensajes sin hacer uso ni pagar por el servicio que cobran las compañías de teléfono conocidos como SMS (servicio de mensajes cortos, por sus siglas en inglés) puede enviar y recibir imágenes, videos y mensajes de audio.

La madre posee un celular, que usa para mantenerse en contacto con los otros miembros de su familia y, la mayoría de las veces, para ver la hora; no acostumbra utilizarlo porque se vale del teléfono fijo que tiene en casa. La marca es Nokia y el modelo, X3, no usa las aplicaciones que requieren de WiFi —el sistema de conexión inalámbrica a internet— pues el equipo carece de ese tipo de conectividad, y sólo puede acceder a la red si tiene saldo; cuenta con radio y se puede escuchar sin necesidad de audífonos. El aparato tiene memoria, y cámara fotográfica; es importante mencionar que es el artefacto menos desarrollado, o complejo, si se le compara con los celulares

que usan los otros miembros de su familia, por lo demás, su tamaño es el más pequeño.

La hija mayor tiene una computadora, una mini *laptop* de la marca Hp, que utiliza para hacer sus tareas y para interactuar en las redes sociales, cuenta con los programas de la paquetería de Office, tiene conexión a internet, memoria y cámara; por otra parte, se queja de que es muy lenta. También tiene teléfono celular de marca Samsung, modelo Pocket Neo, que cuenta con las siguientes características: es un Smartphone que utiliza Android, aunque es de gama baja, es decir, de tecnología que ya ha sido superada por otros modelos y que tiene un costo menor; tiene una pantalla QVGA de 3 pulgadas, es decir, ofrece una definición visual que representa la cuarta parte de los que ofrece una pantalla VGA, siglas que se refieren a las características del adaptador gráfico de video; su procesador tiene las siguientes características: 850MHz, que es la banda de telefonía móvil que utiliza, con 512 MB de RAM, lo que significa la capacidad de memoria que tiene el aparato para correr los programas, con 4 GB de almacenamiento interno y cámara de 2 megapíxeles, con versiones SIM simple y SIM dual, con las que pueden albergar una o dos líneas telefónicas en el mismo aparato. Sin embargo, la usuaria se queja porque es un teléfono inteligente de los menos desarrollados y de que el modelo que usa su papá es más actual. Ella lo emplea para mantenerse en contacto con sus padres, para interactuar en las redes sociales, como Facebook, Twitter, WhatsApp Messenger, YouTube, y puede utilizar la red en su casa o en su escuela, señala que tiene: memoria, cámara, radio, WiFi y es de un tamaño pequeño.

En lo que respecta a su hermana, cuenta con celular, *tablet* y televisión. El celular lo usa para mantenerse en contacto con sus papás, la hermana mayor hace énfasis en que es el celular más avanzado de los que tienen los miembros de su familia, también es de marca Samsung y cuenta con más aplicaciones; lo usa constantemente para ver la hora y para programar sus actividades por medio de su alarma; como cuenta con WiFi, puede interactuar en sus redes sociales, como Facebook, Twitter, WhatsApp, Instagram y navegar en YouTube. La *tablet* es de la marca Hp, de tamaño mediano, tiene teclado y la usa únicamente para

¹⁷ Agradezco a Alejandra Chavarría Aguilar, estudiante del 6o. semestre de la licenciatura en Trabajo Social de la UNAM, su colaboración para la aplicación de esta entrevista.

leer documentos en PDF y para descargar juegos; por lo demás, sólo la usa cuando está en su casa. La televisión es antigua, de cinescopio, y la emplea para entretenerse, está en su cuarto y a menudo la tiene funcionando aunque no le ponga atención.

Las pantallas que tienen destinadas para el uso de todos los miembros de la familia son: una televisión, que se encuentra ubicada en la sala y se ocupa para el entretenimiento. Por lo general la ocupan los fines de semana para ver películas o los programas que ofrece la televisión abierta, es decir, los canales que puede captar por medio de una antena aérea y sin necesidad de una suscripción, pues no tienen contratado un servicio de televisión de paga. Es un modelo viejo y la interrogada señala que la que tiene su hermana es más antigua, pero que sin embargo sigue funcionando bien; indica que el televisor de la sala es grande y que quien más lo usa es su mamá. También poseen en la sala una computadora y todos la ocupan para hacer consultas rápidas en internet. Es un equipo de escritorio, es menos lenta que la que tiene la hija mayor y el monitor es de cinescopio. Por último, tienen un reproductor de DVD, para ver películas en la sala, es pequeño y está provisto con una entrada de USB, el tipo de puerto de las memorias flash en las cuales se puede guardar información digital (como videos, audios e imágenes) para reproducirla, y lo usan en especial durante los fines de semana.

Características generales de la segunda familia ejemplo¹⁸

La familia entrevistada habita en la colonia Arenal primera sección, alcaldía Venustiano Carranza, en el Ciudad de México. La casa es de dos pisos, cuenta con 3 habitaciones, un baño, cocina, y sala. El material del piso es de cemento, el techo de losa y muros de tabique. Tiene todos los servicios urbanos: luz, agua, drenaje, alumbrado público y calle pavimentada. En la casa cuentan con: internet, teléfono fijo y servicio de televisión de paga. El grupo doméstico está integrado por tres personas: los dos padres, de 54 y 51 años de edad, respectivamente, y por un hijo de 23. El proveedor es el padre, quien se dedica a tareas de construcción como albañil, la madre no trabaja y el hijo estudia en la universidad.

¹⁸ Agradezco a Lucía García Báez, estudiante del 6o. semestre de la licenciatura en Trabajo Social de la UNAM, su colaboración para la aplicación de las entrevistas tres y cuatro.

Los padres poseen una televisión marca Samsung de 42 pulgadas y sólo el jefe de familia cuenta con un teléfono celular básico, que le permite hacer llamadas, enviar y recibir mensajes de texto. En tanto que el hijo, aunque lo desea, no tiene un celular por falta de dinero, pero tiene una *laptop* Sony Vaio con sistema operativo Windows 7, que utiliza para elaborar trabajos de la escuela, editar fotos, video o audio, para escuchar música, ver series, interactuar en las redes sociales y platicar con sus amigos; cuenta además con un PlayStation 3, de 250 GB, marca Sony, que emplea para jugar y ver películas.

Características generales de la tercera familia ejemplo

La familia visitada está integrada por seis personas, dos padres, de 47 y 48 años, y cuatro hijos, tres son mujeres de 21, 19 y 13 años y un varón de 15. El único proveedor es el padre, quien trabaja como empleado. El domicilio está ubicado en la colonia Arturo Montiel, en el municipio de Chimalhuacán, del Estado de México. La casa es de dos niveles: cuenta con un baño, cinco recámaras, con sala, comedor, cocina y patio. El piso es de cemento y los techos de losa, ningún cuarto tiene puerta, sólo el baño. Además de los servicios de energía eléctrica, drenaje y gas, cuentan con teléfono fijo e internet.

La hija mayor estudia en la universidad y dispone de una computadora portátil, marca Toshiba, de 700 GB en el disco duro. La utiliza para elaborar tareas y presentaciones. También emplea internet para recabar información para sus tareas, para interactuar en las redes sociales como Facebook o Twitter y para recibir y enviar correos electrónicos; considera que el tiempo que le dedica al uso de su computadora es de tres horas al día. Por último, se queja por no contar con un teléfono celular como el resto de sus hermanos.

La siguiente hija dispone de un teléfono celular marca Samsung, con las siguientes características: controles sensibles al tacto, dispositivos para conectarse a internet y mensajería instantánea. Lo emplea para conectarse a la Web, ver su correo electrónico, visitar páginas como Facebook, para descargar archivos en PDF y estar en contacto con su familia y amigos.

Piensa que el tiempo que le dedica al equipo es de ocho horas al día.

El hijo posee un celular Nokia Touch, con conexión inalámbrica a internet y un PlayStation portátil, es un dispositivo de videojuegos que también cuenta con la posibilidad de conectarse a internet. El celular lo emplea para visitar las páginas de redes sociales como Facebook y ver videos en YouTube; también se toma fotografías y las sube a Facebook y se comunica con su familia y amigos. El tiempo que dice dedicarle al celular es de nueve horas al día. El segundo equipo lo utiliza para entretenerse, puede jugar y escuchar música al mismo tiempo. No lo usa para conectarse a internet, porque para él es más complicado y tedioso hacerlo, por lo que lo hace desde su celular. El tiempo que le dedica a este equipo es de una hora a la semana.

La hija menor, de 13 años, dispone de un celular Samsung Galaxy con capacidad para conectarse a internet de manera inalámbrica. Le sirve para visitar Facebook y descargar juegos, además de comunicarse con su familia y amigos. El tiempo que calcula que le dedica a este equipo es de siete horas al día.

El padre utiliza un celular Nokia con funciones que considera básicas, como son: cámara, mensajería instantánea y conexión a Internet. En especial lo emplea, además de comunicarse, para ver las imágenes que descarga de su computadora de escritorio. El tiempo que declara le dedica a este equipo es de dos horas al día.

La madre sólo tiene a su disposición una televisión de marca Sony; el tiempo que destina a verla es dos horas al día.

Los dispositivos electrónicos empleados por todos los miembros de la familia son: una televisión Samsung y una computadora de escritorio con acceso a internet. La utilizan los tres hijos menores para elaborar sus tareas, ver videos y escuchar música, y el padre, para administrar sus fotografías.

Características generales de la cuarta familia ejemplo

El grupo doméstico está compuesto por dos padres, de 56 y 53 años y dos hijas, de 24 y 20 años, por tanto, es una familia nuclear; viven en la Colonia Villa de las

Flores, en el municipio de Coacalco, Estado de México.¹⁹ Las condiciones de la colonia muestran un nivel socioeconómico medio y el entorno se nota cuidado, es un lugar limpio. La casa es propia y cuenta con todos los servicios públicos necesarios, aunque algunas veces se quedan sin suministro de agua; sin embargo, tienen una cisterna, lo que les soluciona el problema de la falta de abasto.

El padre es empleado en la Secretaría de Seguridad Pública, la madre es profesora de secundaria, la hija mayor es tutora de una universidad en línea y la hija menor está estudiando en la universidad.

Los dispositivos provistos de una pantalla electrónica cumplen un papel muy importante dentro de esta familia, ya que mediante el recuento que se hizo de todos los aparatos electrónicos con los que contaba cada uno de sus miembros y el uso que le daban, se observó que es una familia que hace un uso constante de dichos objetos. Lo anterior se debe, principalmente, al tipo de actividades que realizan, pues el trabajo o la escuela les demandan su uso. El empleo del teléfono celular se ha convertido para todos los miembros del grupo doméstico en indispensable en su vida cotidiana: a través de ellos se comunican con los otros integrantes de su familia, con sus amigos y compañeros.

Expresan que los aparatos les han ayudado a tener más comunicación y acercamiento entre ellos, al tiempo que les permiten, con gran facilidad, incrementar sus relaciones con las personas que integran su familia amplia. Aseguran que los dispositivos con pantalla electrónica no han sido un obstáculo para interactuar entre ellos, pues han fijado momentos de convivencia, en los que se restringen su uso. Sin embargo, reconocen que durante la comida sí hacen uso frecuente de ellos. Argumentan que no tienen gran dependencia de la tecnología, pues consideran que no deben cambiar de aparatos por el hecho de que el mercado ofrezca un nuevo modelo, lo que además les permite cuidar su economía y aprovechar al máximo los artefactos con los que ya cuentan.

El padre posee un *smartphone*, con el que hace llamadas, envía y recibe mensajes y escucha música. Pocas veces lo usa dentro de su casa, lo apaga por las noches y entonces sólo lo activa si tiene que hacer alguna llamada. Tiene una computadora que emplea

¹⁹ Agradezco a Gabriela Legorreta Hernández, estudiante del 6o. semestre de la licenciatura en Trabajo Social de la UNAM, su colaboración para la aplicación de esta entrevista.

para trabajar en casa, para ver películas o jugar; su *laptop* le da más tiempo, pues la usa cuando está trabajando y también para entretenerse, por lo general la tiene funcionando cuando se encuentra en casa. Incluso cuando sale de viaje con su familia, la lleva para atenderla en sus ratos libres. Por lo general siempre que llega de trabajar se dirige a ver la televisión, puede quedarse viendo programas hasta altas horas de la noche y los fines de semana, casi todo el día la está mirando.

La madre posee un celular que ocupa para hacer llamadas y revisar sus redes sociales; en pocas ocasiones lo emplea cuando está en casa, además aprovecha la cámara para tomar fotografías en las reuniones familiares, pero la función principal que le da es para llamar cuando se encuentra fuera de casa. El trabajo que debe desempeñar en casa lo hace aprovechando su *laptop*, pero ya que considera que su desempeño es muy lento y eso la desespera, sólo guarda documentos y por ello hace más uso de la *tablet*, aunque apenas ha comenzado a saber manejarla, y la destina para el entretenimiento, tomar fotografías, revisar su correo y sus redes sociales. No la lleva fuera de casa, y piensa que el tiempo que le dedica a accionarla no es mucho. La computadora de escritorio le es más útil, tanto para su trabajo como para sus relaciones sociales, pues con ella elabora distintos documentos y lleva el control de sus alumnos; también le permite revisar sus redes sociales y conversar con algunos familiares y amigos, por lo que la emplea casi todos los días. Por otra parte, mira la televisión a la hora de la comida, y por lo demás, no suele pasar mucho tiempo frente a ella, ocasionalmente ve películas o alguna serie.

La hija mayor cuenta con un teléfono celular y todo el tiempo lo utiliza, pues llama, manda y recibe mensajes, revisa sus redes sociales, se entretiene, saca fotos y almacena alguna información que le resulta de interés. Lo ocupa todos los días y durante gran parte de la jornada; siempre lo trae consigo. En tanto que la computadora la emplea tanto para trabajar o como para entretenerse, ya que parte de su trabajo consiste en laborar, los fines de semana, en una escuela que imparte sus cursos en línea (*on-line*); pero también ve series, revisa sus redes sociales y en ocasiones la emplea para escuchar música. A la televisión, de pantalla plana, le dedica muy poco tiempo debido a que la

mayor parte del día se encuentra en su trabajo y cuando llega a casa casi siempre maneja la computadora, no obstante, los fines de semana mira el fútbol, alguna película o serie.

La hija menor cuenta con un teléfono celular para hacer llamadas y conectarse a sus redes sociales, escucha música y siempre lo lleva consigo. En tanto que el iPad, es el aparato que más ocupa, para revisar sus redes sociales, leer, escuchar música, para hacer tareas, ver series o películas. Se vale de su computadora para hacer trabajos y tareas, así como para estar conectada a sus redes sociales, algunas veces mira videos o la usa para leer, sin embargo es más el tiempo que le dedica para las cosas de la escuela. La televisión la ocupa para ver series o películas, dice que casi no la mira, sin embargo, cuando no tiene nada que hacer o dice estar aburrida, se sienta ante ella por un largo tiempo, casi siempre lo hace después de comer o por las tardes, afirma que en la noche casi nunca lo hace.

Conclusiones

Junto con los grandes cambios que se han dado en la sociedad mexicana, ocurridos en el transcurso del siglo XX, en educación y en salud,²⁰ en los últimos veinte años se ha producido una trascendental transformación en el sector de la telemática. Si por aquellas el nivel y la esperanza de vida se incrementaron de manera notable, por ésta se ha desarrollado en su calidad, pues dentro de los grandes y complejos conglomerados que hoy constituyen a las ciudades se hace posible la comunicación inmediata de datos, voz, texto, imagen y video desde cualquier parte del espacio en el que se cuente con un aparato y con una conexión a internet, el que en todos los casos incluye el uso de una pantalla que faculta a todo individuo a ver, estar e interactuar, desde su medio ambiente —que es al mismo tiempo natural y edificado— con esa otra realidad más simbólica, ya sea sólo virtual o además ampliada, que le colma de bienestar social, por la cual puede enriquecer sus relaciones, tanto con la familia como con la comunidad; y da mejores oportunidades de desarrollo, pues aumenta su productividad y nivel de educación y de igual manera goza de un mejor bienestar emocional.

La telemática, siempre basada en el uso de la pantalla electrónica, es, como se ha visto en la descripción

²⁰ José Iñigo Aguilar Medina, *Ser viejo. La cultura de la senectud* (México: INAH, 2013).

de casos, el insumo de una nueva fuente de relaciones en la familia, tanto las que regulan la interacción entre sus miembros como la que establecen con el resto de los individuos de su total social; es una nueva manera en que están y en el que aprehenden el mundo, mientras le imprimen, con la ayuda de dicho conjunto tecnológico, un ritmo distinto a su tiempo y reorganizan su espacio de una manera, hasta hace muy pocos años, inédita.

Por ello se ha querido mostrar cuál es el tipo de pantallas electrónicas a las que tienen acceso los miembros de la familia urbana, así se ha podido descubrir que existen diferencias, un tanto determinadas, por sexo, edad, por la ocupación, y por la posición que guardan en la estructura familiar. Con lo cual es posible señalar que la tecnología está más alejada de las mujeres de edad madura y que desempeñan sólo el papel de ama de casa; sin embargo, las que —no obstante su condición de madres y de amas de casa— laboran fuera de casa parecen mostrar una mayor interacción con la telemática. Los hombres adultos, al parecer, hacen un uso más intenso de la telefonía y del envío de archivos o mensajes de texto por encima de las aplicaciones que se relacionan con el manejo de imágenes; en cambio, tanto hombres como mujeres jóvenes aplican en su vida diaria lo mismo los recursos de la comunicación, que los que les proporciona la telemática en general, pues son activos consumidores de información, constantes transmisores de audio, y persistentes usuarios, recolectores y generadores de

imágenes y de videos, a tal punto que la pantalla es el centro de su vida cotidiana, tanto por el tiempo que le dedican como porque a través de ella es que se están relacionando con el mundo.

Por otra parte, se advierte que la población en general, cada vez con más frecuencia mira el paisaje a través de la mediación de una pantalla, es una realidad virtual que a partir de la masificación del visor electrónico se construye de manera colectiva, entidad en la que participan de manera simultánea millones y millones de personas. Por ende, el reto para los estudiosos que se ocupan en desentrañar las condiciones en que transcurre la vida cotidiana de las familias que habitan en la urbe se encuentran ante el hecho de que la telemática y sus aparatos provistos con un visor han modificado la vida diaria de sus habitantes, en no pocas ocasiones de manera radical, pues dicha tecnología les proporciona, como apenas se ha vislumbrado en este trabajo, una nueva dimensión al tiempo y al espacio de sus usufructuarios. Por tanto, a dichos especialistas se les plantea la urgente necesidad de llevar a cabo la observación, el estudio y el análisis de este nuevo ámbito de lo virtual, en el que hoy se da una buena proporción de la interacción social y que ha generado, sin duda, la construcción de un nuevo tipo de patrones de conducta y de relaciones sociales que tienen que ir respondiendo a la cotidiana bilocación de los cuerpos, que ahora interactúan en espacios distintos pero, a la vez, en tiempos simultáneos.



La Festividad de la Santísima Trinidad y Jueves de Corpus, Pueblo de Culhuacán, en la delegación Iztapalapa, hoy alcaldía de Iztapalapa: memoria gráfica

Narciso Mario García Soto

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / ngarcia.deas@inah.gob.mx

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2020

Fecha de aceptación: 19 de marzo de 2020

La reseña que presenta el maestro Iñigo Aguilar del libro *Culhuacán Luz de la memoria* en la sección correspondiente de este número de *Miradas Antropológicas*, revista electrónica de la DEAS, consideramos indispensable acompañarla con imágenes de la festividad más importante del pueblo de Culhuacán, como es la festividad de la Santísima Trinidad y Jueves de Corpus; por tanto, aquí presentamos una selección de fotografías para tal efecto. La antropología visual nos da herramientas con las que ir construyendo de manera paralela la narrativa de imágenes y la narrativa etnográfica para así obtener un diálogo con el texto de Iñigo aquí expuesto; pensamos que las imágenes fotográficas no sólo son un mero recurso ilustrativo, y lo demostramos ahora, con la reseña y esta galería, así como también es muestra de ello el libro *Culhuacán: Luz de la memoria*, que da cuenta de ese diálogo, pues se logró que la lectura fuera más asequible al público en general consiguiendo uno de los objetivos de divulgación que nos planteamos dentro del proyecto. El trabajo colectivo y multidisciplinario que realizamos en esta investigación reflejan los resultados del proyecto al elaborar los calendarios rituales de los tres pueblos: Iztapalapa, Mexicaltzingo y Culhuacán de la zona de estudios. “Se pensó que esta suma de conocimientos permitiría conocer y entender el entorno histórico social que fundamenta el patrimonio en un antes y un ahora que permite su permanencia”.¹

A continuación presentamos la serie fotográfica de la festividad de La Santísima Trinidad y Jueves de Corpus que acompañan al texto del maestro Iñigo; estas fotografías fueron tomadas entre 2005 y 2014.

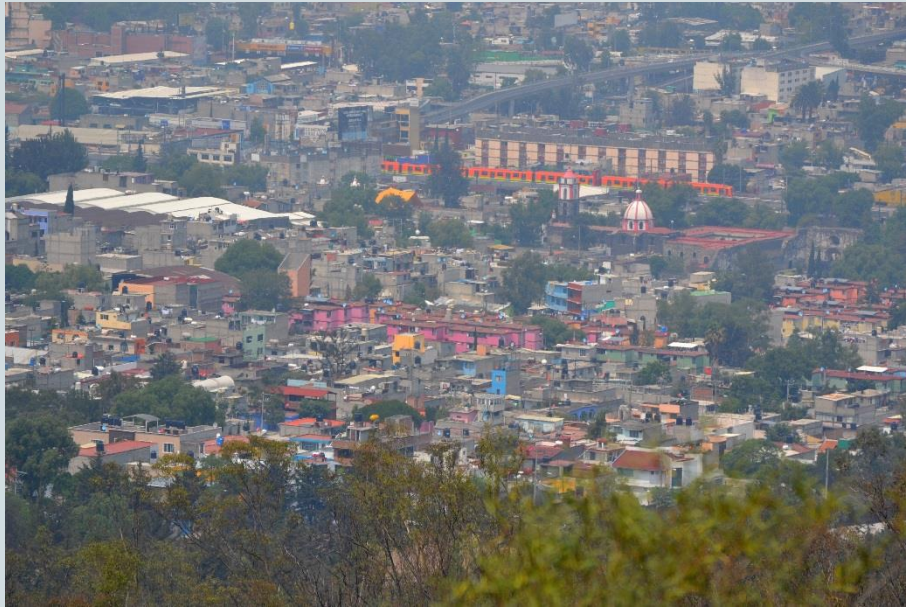
¹ Jesús Sánchez Sánchez y María Elena Morales Anduaga, coords., Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella. Mecanoescrito, Dirección de Estudios Arqueológicos (DEA), Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS), y Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico (SLAA) del INAH, México, 2002, p. 15.



Localización del pueblo de Culhuacán SCOP, 1927. Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra.



Culhuacán, situado a los pies del cerro de la Estrella, 2008. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Pueblo de Culhuacán desde cerro de la Estrella, 2013.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Exconvento de Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, 2008.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Claustro del exconvento de Culhuacán, ca. 1950.
Fotografía: Julián Aguilar Fernández.



Portada del libro *Culhuacán: Luz de la memoria*,
2011. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Plaza Leona Vicario del Pueblo de Culhuacan, 2011. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Estanque del exconvento de Culhuacán, comida festiva, 2014.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



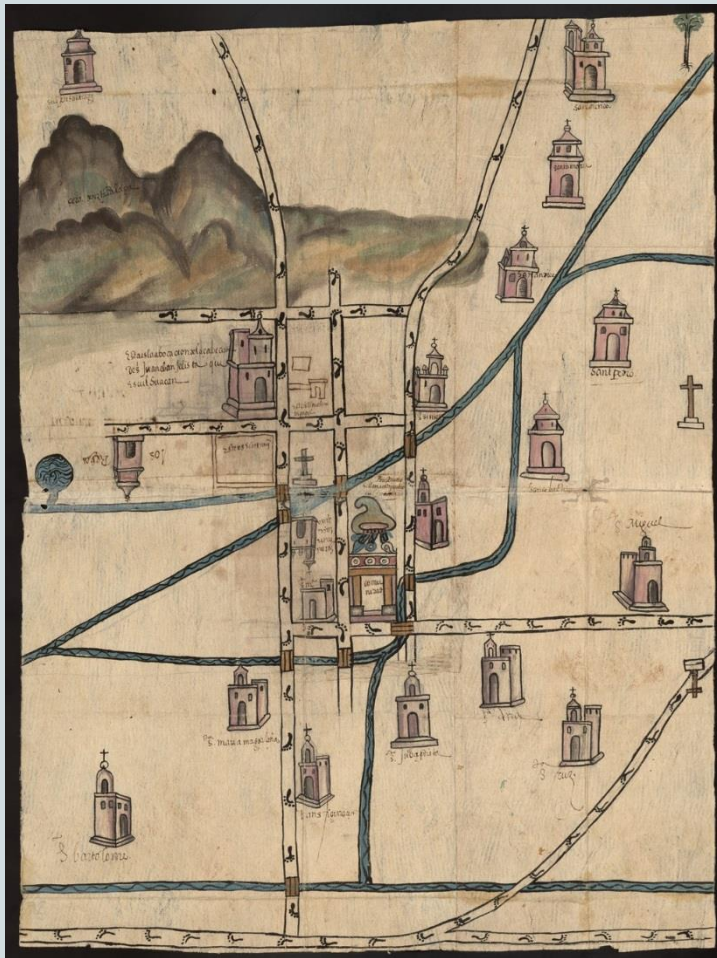
Vida cotidiana en pueblo de Culhuacán, 2005.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Vida cotidiana en pueblo de Culhuacán, 2011. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Vida cotidiana en el pueblo de Culhuacán, 2005.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Pueblo de Culhuacán, *Relaciones geográficas*, 1580.
Fotografía: Mapoteca Manuel Orozco y Berra.



Pueblo de Culhuacán, Plano de Catastro, año 1929.
Fotografía: Archivo Histórico de la Ciudad de México.

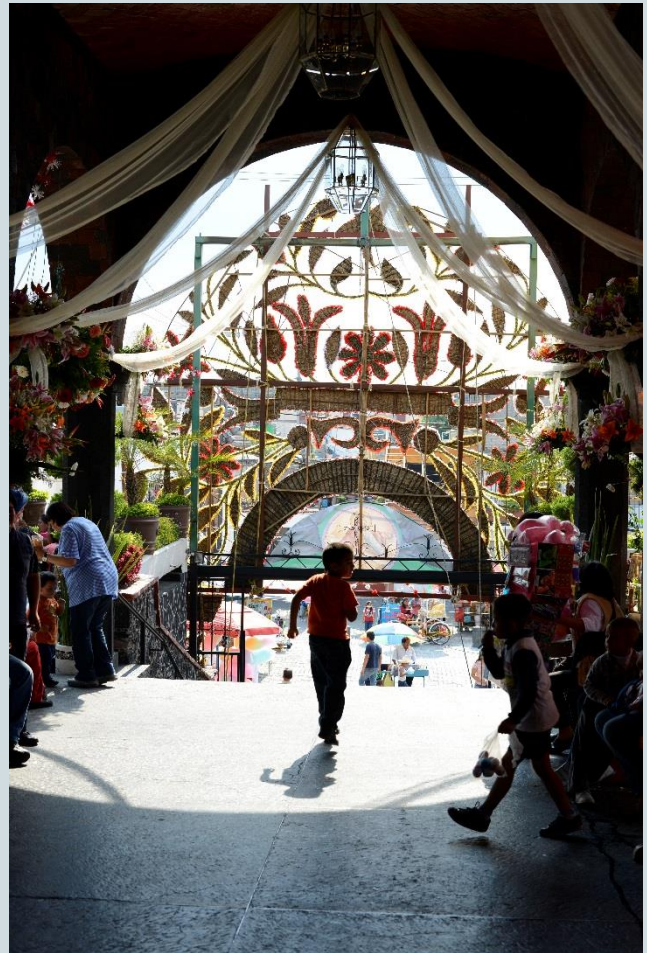


Plaza Leona Vicario, Culhuacán Santísima Trinidad, 2012. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



La misa en Culhuacán, Capilla de El Señor del Calvario 2008. Fotografía: Narciso Mario García Soto.

Capilla de El Señor del Calvario, vista posterior de la portada de flores, 2014. Fotografía: Narciso Mario García Soto.





Capilla de El Señor del Calvario, vista frontal de la portada de flores, 2011.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Jueves de Corpus en Culhuacán, 2013.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Manditas de El Señor del Calvario, Santa María Tomatlán-Santísima Trinidad, 2011. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Capilla de El Señor del Calvario, vista de las flores, 2014. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Atrio de la capilla durante la misa, 2011. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Mayordomía de los Cirios, Santísima Trinidad Culhuacán, 2013.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Mayordomía de la Cera (velas), Santísima Trinidad, Culhuacán, 2013.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Mayordomía de la Música, Santísima Trinidad, Culhuacán 2013. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



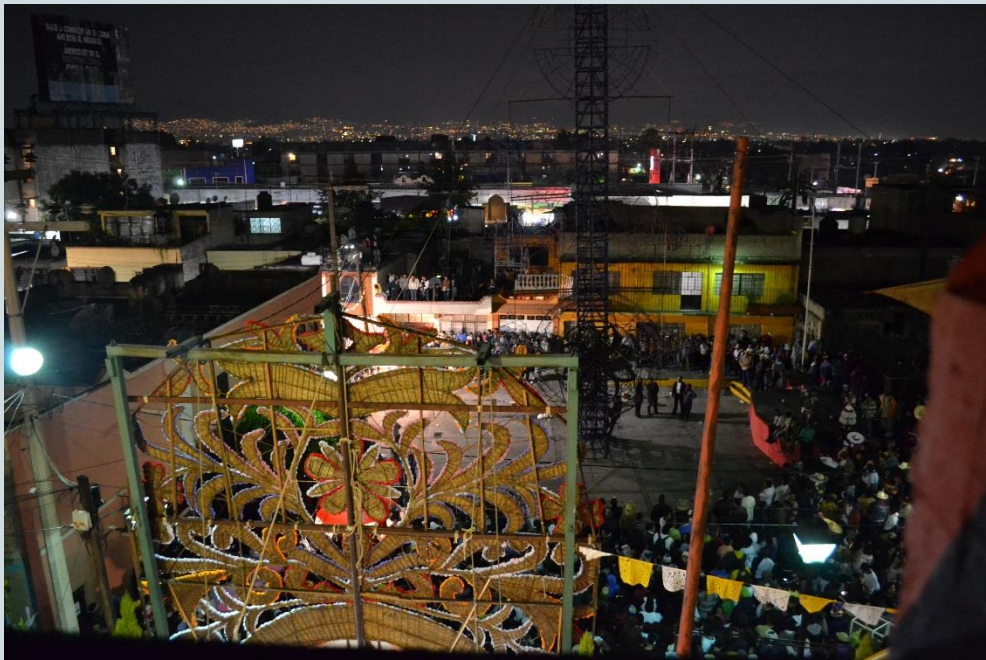
Mayordomía de los Estandartes, Culhuacán Santísima Trinidad, 2012. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Mayordomía de la Salva, Santísima Trinidad, 2009. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Mayordomía del Castillo, Culhuacán, Santísima Trinidad, 2012.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Mayordomía del Castillo, Culhuacán, Santísima Trinidad, 2012.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.



Mayordomía de la Comida, Culhuacán, Santísima Trinidad, 2012.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.

Mayordomía da la Comida,
patio de la Capilla
de El Señor del Calvario, 2014.
Fotografía: Narciso Mario García Soto.





La comida, Santísima Trinidad, 2009. Fotografía: Narciso Mario García Soto.



La Cuarta Transformación en el campo cultural: entre sueños y pesadillas

Maya Lorena Pérez Ruiz

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / mayaluum@gmail.com

Fecha de recepción: 22 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 19 de marzo de 2020

Presentación

Este breve texto fue presentado como ponencia el 28 de febrero de 2018, en el Coloquio 80 Aniversario del INAH. Diálogos y Reflexiones Interdisciplinarias en Antropología, en la Coordinación Nacional de Antropología, Ciudad de México. En él se propone reflexionar sobre los retos de la Cuarta Transformación, impulsada por el actual presidente de la República Mexicana, Andrés Manuel López Obrador, en el campo cultural mexicano. En esta versión para *Narrativas Antropológicas* se han incorporado únicamente los párrafos referentes a las dos iniciativas presentadas por el grupo parlamentario de Morena, las cuales afectan directamente la protección de las culturas, los conocimientos y las expresiones culturales indígenas y de las llamadas culturas populares o tradicionales.

El escenario

Luego del triunfo electoral de Andrés Manuel López Obrador que lo condujo a la Presidencia de la República, se afianzó la posibilidad de que, con el apoyo de amplios sectores de la población, se echara andar la Cuarta Transformación del país, con el fin de recuperar las riendas del Estado para que actúe en beneficio de las mayorías, propiciando la justicia y la equidad. Así que muchos nos congratulamos ante la posibilidad de que se generase un cambio sustantivo en la política cultural del Estado mexicano. Y es frente al reto de proyectar nuevas maneras de gestar y ejecutar las políticas públicas, y de establecer su rumbo, que importa debatir el tipo de país, de Estado y sociedad que el gobierno actual se propone construir, o re-construir, luego de la debacle múltiple a la que nos han llevado casi cuarenta años de neoliberalismo.

El escenario no es sencillo, y en el torbellino de declaraciones y acciones con las que nos despertamos cada mañana, se perciben las tensiones propias de un momento en que múltiples actores, desde diversas perspectivas e intereses, depositan en la Caja Oscura de lo que debe ser la Cuarta Transformación sus mejores sueños, pero también el temor de que se cumplan sus peores pesadillas. Para algunos actores la Cuarta Transformación debe fortalecer un Estado y una sociedad: democrática e incluyente en lo social; justa y redistributiva en lo económico, y plural y diversa en lo cultural. Para otros, lo que debe prevalecer es la continuidad de las políticas previas, que a nombre del flujo libre de capitales (que no de mano de obra) garantice el control y el

usufructo privado de los recursos estratégicos del país, así como de sus bienes culturales y patrimoniales. Mientras que otros lo que pronostican —y tal vez promuevan— es el apuntalamiento de una política asistencialista en todos los ámbitos de la vida social, que disminuya las aristas peligrosas de la desigualdad y de la violencia a que ha conducido el modelo de desarrollo neoliberal, pero sin una transformación sustantiva de éste. Nosotros, como investigadores, debemos identificar esas tendencias, y como ciudadanos, optar por la que consideremos pertinente para deslindarnos así, de las que no compartimos.

De las instituciones fundantes y las presiones sobre su mercantilización

Durante el siglo XIX y los inicios del XX México enfrentó el reto de consolidarse como un Estado nación en un contexto difícil, en donde se forjaba como país independiente y debía crear unidad entre su población, diversa en culturas e identidades, e involucrada en luchas sociales de muchos tipos. En nuestro país, después de la Revolución, la política cultural se fincó en cuatro instituciones sustantivas: la Secretaría de Educación Pública (SEP), fundada en 1921, para llevar la educación pública a todos los mexicanos; el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), creado en 1939, para proteger su memoria histórica y su patrimonio cultural; el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), en 1947, para inscribir a México en la producción cultural mundial, y el Instituto Nacional Indigenista (INI) de 1948, para integrar a los indígenas a la sociedad nacional. Instituciones que hasta hoy se han ido actualizando en respuesta e interacción con los movimientos sociales internos y las presiones del mundo cada vez más interconectado. A tal punto se han transformado, que las pretensiones de integración, homogenización cultural y castellanización forzada dieron paso a las perspectivas vigentes sobre pluralidad tanto cultural como lingüística y sobre interculturalidad. Además, se crearon nuevas instituciones, como las dedicadas a las culturas populares, y se transformaron otras, como sucedió con el INI, que dejó de existir en 2003 para convertirse en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que a su vez desapareció en 2018, para dar lugar al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

En el presente, por tanto, se le asigna un nuevo sentido a los componentes de la identidad nacional y

de las políticas culturales, sobre la base de la diversidad cultural, el plurilingüismo y el respeto a los derechos indígenas, humanos y culturales. Perspectiva que no deja de ser conflictiva, ya que en algunos aspectos, ello va en sentido opuesto al grueso de las políticas nacionales, donde predomina un modelo de sociedad/consumo, impulsado en México desde 1982, cuando, desde el eufemismo del adelgazamiento o la reforma del Estado, se dio un giro hacia la desregulación estatal; permitiendo la entrada de capitales privados en ámbitos estratégicos, antes bajo control del Estado, entre los que quedaron incluidas la educación y el ámbito cultural. Ámbitos de importancia fundamental para la cohesión social y el fortalecimiento de la pertenencia y la lealtad hacia la nación mexicana.

Así, bajo el paradigma dictado desde ámbitos internacionales en apoyo a la gobernanza global, que señala que las culturas y el patrimonio cultural deben ser recursos para el desarrollo económico, se ha debilitado el Estado mexicano para conducir con autonomía las políticas culturales. De allí que sea débil para cumplir con su responsabilidad en la producción y amplia distribución de bienes y servicios culturales, proteger el patrimonio cultural de la voracidad de los capitales privados, así como para garantizar la reproducción de la diversidad cultural, mediante el pleno derecho de autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas, afrodescendientes y equiparables. Ello se evidencia en la compleja, confusa y contradictoria legislación para hacer efectivos los derechos de autonomía y libre determinación de esos pueblos, así como en la actual legislación cultural, que se ampara en su obligación de brindar bienes y servicios culturales en demérito de clarificar, y legislar con precisión, lo que debe ser su tarea para garantizar que los mexicanos podamos ejercer con plenitud nuestros derechos culturales. La merma de las instituciones culturales fundantes de la nación mexicana, como el INAH y el INBA —que por ley son educativas y no lucrativas—, se expresa: en la creciente presión de la iniciativa privada para hacerse cargo de sus tareas sustantivas; en los exiguos salarios para el conjunto de los trabajadores de la cultura; en el alto número de trabajadores por contrato que carecen de seguridad laboral, así como en el deterioro constante de las condiciones de trabajo para todo su personal. Situación que debería ser atendida obligatoria y prioritariamente por el actual Estado mexicano

(en el ámbito Legislativo, Ejecutivo y Judicial) para darle coherencia y un sentido real de justicia social a la Cuarta Transformación.

De las trampas de las legislaciones el reconocimiento de derechos

Sobre la legislación actual, y la que se promueve como parte de la Cuarta Transformación, lo que importa es preguntarse sobre su orientación. Es decir, si las leyes actuales y las nuevas que se proponen apuntalan, o no, un proyecto de nación autónomo y no dependiente ni subordinado a las políticas globales de gobernanza mundial, que hasta hoy se han caracterizado por favorecer el desarrollo del capitalismo en su fase neoliberal; y donde incluso los instrumentos de protección de la diversidad cultural y del patrimonio cultural, material e inmaterial, están subordinados a los instrumentos económicos y a las políticas dictadas desde la Organización Mundial de Comercio, el Fondo Monetario Internacional, y el Banco Mundial, entre otros organismos de alcance global. En nuestro país, por ejemplo, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, aprobada por la UNESCO en 2003, y ratificada por México en 2005, no puede estar por encima, ni revertir los acuerdos, de un tratado de libre comercio, aunque éste atente en contra de la diversidad cultural y disminuya la soberanía del Estado mexicano en materia de producción cultural.

Y qué decir de los instrumentos de protección del llamado patrimonio inmaterial, que desde la UNESCO fortalecen aquéllos de fomento al desarrollo económico y el turismo así como la innovación de la ciencia y tecnología. Allí, por ejemplo, el reconocimiento de la importancia de los conocimientos y las tecnologías de los indígenas y comunidades locales/tradicionales se ponen al servicio de una “humanidad”, en abstracto, sin que se consideren asimetrías ni relaciones de poder entre éstos y las sociedades del conocimiento —éstas últimas dedicadas a fomentar la alianza entre Estados, universidades y empresas privadas para la innovación y el desarrollo—; y sin que dicho reconocimiento se acompañe de legislaciones e instrumentos

que de verdad protejan a los pueblos del saqueo y de la expropiación de sus conocimientos, tecnologías y recursos genéticos, para fines lucrativos de actores privados.

Es cierto que diversas agencias del sistema de Naciones Unidas se han abocado a crear principios, acuerdos y directrices para proteger los derechos de los pueblos indígenas y sus sistemas de conocimiento (llamado por estas instancias como conocimiento tradicional). Dos de estos instrumentos, vinculantes, cabe señalar, para México, son el Convenio sobre la Diversidad Biológica, adoptado el 22 de mayo de 1992, en la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo,¹ y el Protocolo de Nagoya, adoptado el 29 de octubre de 2010, en la Décima Conferencia de las Partes (COP-10);² ambos instrumentos interesados en el conocimiento tradicional asociado a los recursos genéticos y en regular la participación de los pueblos indígenas y comunidades locales/tradicionales, en los beneficios que se deriven de su utilización. Sin embargo, como lo han señalado varios analistas, esos instrumentos tienen varias deficiencias, entre ellas, y la más grave —desde mi perspectiva— es que la protección del conocimiento tradicional se condiciona a ponerle precio al conocimiento para poder venderlo.³ Es decir, su protección debe pasar por transformar un bien común en una mercancía, lo que significa ponerle dueño (individual o colectivo) a algo que, como el agua, el aire, el territorio y el patrimonio cultural de un pueblo, jamás debería tenerlo.

De la necesidad de cumplir con nuestra tarea analítica y propositiva

La reflexión a propósito de la perversidad que significa proteger algo por la vía de ponerle precio —que expresa la prístina lógica del capital— debería estar presente cuando dentro de la Cuarta Transformación se legisla y se establecen políticas culturales y programas de gobierno, supuestamente encaminados a proteger e impulsar la cultura, la diversidad y el patrimonio de nuestro país, en cualquiera de sus manifestaciones, y, al mismo tiempo, se propone usarlos como palanca para el desarrollo; sin romper

¹ Y que entró en vigor el 27 de diciembre de 1993; en la actualidad cuenta con 196 Estados parte.

² Que entró en vigor el 12 de octubre de 2014; en el presente se integra por 100 Estados parte.

³ Vid. Pierina German Castelli, “¿Por qué necesitamos avanzar aún más en la protección *sui generis* de la diversidad biocultural?”, en *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*, coord. por Arturo Argueta, Martha Márquez y Martín Puchet (México: UNAM, 2018), 18-52.

con la lógica del capitalismo neoliberal que, a pesar de los discursos de nuestro presidente, todavía existe con fuerza en nuestro territorio, como marco operativo, como prácticas privadas y públicas, como propósitos de política y como ideología.

A partir de esa reflexión deberían analizarse, por ejemplo, las propuestas que Alejandra Frausto ha divulgado como programa para la Secretaría de Cultura bajo su cargo, que no sólo no rompe con la Ley General de Cultura y Derechos Culturales, aprobada en 2017, durante el gobierno de Enrique Peña Nieto, sino que apuntala su intencionalidad y sus objetivos. Como ejemplo sólo hay que constatar el programa de distribución de vales culturales para garantizar el amplio acceso de la población a “la cultura”, el cual es en realidad una propuesta de los operadores culturales de ese presidente. Además, dicho programa, que pregona “el poder de la cultura”, reproduce el lenguaje confuso de dicha ley, al hablar del “acceso a la cultura” (como si sólo existiera una cultura escrita con mayúsculas); al no diferenciar, en términos conceptuales y de política pública, los derechos culturales con el acceso a los bienes y servicios que presta el Estado; y al deducir que la diversidad cultural se justifica, impulsa, protege y salvaguarda mediante su comercialización, bajo el eufemismo de hacerla producir como una industria cultural,⁴ o creativa, que en los hechos lo mismo significa.

Bajo una reflexión similar, habría que analizar las propuestas legislativas de grupo parlamentario de Morena para proteger los conocimientos, las artesanías, el patrimonio cultural y, en general, cualquier elemento cultural e identitario de los pueblos diversos que integran México, para, de esa manera, alejarse de la lógica de los instrumentos internacionales vigentes, no ajenos —como se dijo antes— a la lógica neoliberal, que encuentran en la regulación de la mercantilización, es decir, en la reglamentación de la compra-

venta, los mecanismos para la protección y salvaguarda de bienes que por origen son y deberían seguir siendo comunes, nunca susceptibles de ser patentados ni privatizados.

La primera iniciativa fue propuesta, e ingresada al Congreso por los senadores Ricardo Monreal y Susana Harp, el 20 de noviembre de 2018, con el título de Ley de Salvaguardia de los Conocimientos, Cultura e Identidad de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas.⁵ Y en ella, si bien se reconocen los derechos de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas y equiparables —para este caso los afromexicanos—, por su contenido es violatoria de tales derechos al centralizar en las instituciones culturales los mecanismos de identificación y de salvaguarda, además que su eje central es establecer los procedimientos y los controles para la debida comercialización de lo que enuncia en su título, como si esa fuera la única y la mejor forma de su protección. Incluyendo, incluso, los montos (ridículos) de las multas que deberán pagar aquellos que utilicen y comercialicen los elementos culturales, de conocimiento e identidad, de los pueblos mencionados, sin la debida autorización de las comunidades que detentan (y comprueben) su propiedad. En suma, anticipan un jugoso negocio para los que, bajo el amparo de esta ley, despojen a tales pueblos de bienes culturales, de autoría colectiva, que durante siglos han sido parte sustantiva de su vida y reproducción.

La segunda de las iniciativas es la enviada por la senadora Susana Harp, el 26 de febrero de 2019,⁶ para derogar y reformar varias disposiciones de la Ley Federal del Derecho de Autor, y así “proteger las obras producto de las culturas populares o de las expresiones de las culturas tradicionales”. Iniciativa que propone que para “toda obra o expresión cultural protegida deberá quedar manifiesta la autorización de uso o explotación por parte de la comunidad o etnia de la

⁴ Vid. Maya Lorena Pérez Ruiz, “Reseña de la Ley General de Cultura y Derechos Culturales, promulgada en México en 2017”, *Revista Cultura y Representaciones Sociales* 12, núm. 27 (2018): 425-431, acceso el 23 de abril de 2020, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102018000100424&lng=es&nrm=iso.

⁵ Ricardo Monreal y Susana Harp, “Iniciativa con proyecto de decreto que expide la Ley de Salvaguardia de los Conocimientos, Cultura e Identidad de los Pueblos y Comunidades Indígenas y

Afromexicanas”, *Gaceta del Senado*, 20 de noviembre de 2018, gaceta: LXIV/1PPO-51/86279, acceso el 23 de abril de 2020, https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/86279

⁶ Susana Harp, “Iniciativa con proyecto de decreto que reforma y deroga diversas disposiciones de la Ley Federal del Derecho de Autor”, *Gaceta del Senado*, m artes 26 de febrero de 2019, gaceta: LXIV/1SPO-90/89827, acceso el 23 de abril de 2020, https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/89827.

que le es propia”. La cual, entre otros aspectos, afortunadamente deroga el artículo 59, que señala: “Es libre la utilización de las obras literarias, artísticas, de arte popular o artesanal; protegidas por el presente capítulo, siempre que no se contravengan las disposiciones del mismo”. La iniciativa, sin embargo, deberá revisarse en su totalidad.

Como contexto para analizar las iniciativas señaladas, así como en general las políticas y acciones en el campo cultural mexicano, cabe recordar lo que algunos abogados progresistas han señalado sobre los límites del derecho, dentro de nuestro sistema económico actual, al señalar cómo el reconocimiento de derechos, generalmente, se encamina más a limitarlos, a establecer lo que no son y a lo que no pueden aspirar, que a satisfacer plenamente las demandas de los pueblos que han luchado por conseguirlos.⁷ Reconocer para limitar y para orientar el sentido con que se ejercerán esos derechos parece ser una vieja práctica en nuestro país. Un ejemplo clásico es, sin duda, el limitado reconocimiento de la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas, hecha en 2001 por los legisladores de los principales partidos políticos de México, y la cual acota y limita el alcance de las demandas del movimiento indígena nacional que apoyaba al EZLN.

Y una reflexión similar en cuanto a lo que significa la mercantilización de las culturas y del patrimonio cultural, nos debe ayudar en el INAH para saber de dónde venimos y a partir de allí proponer hacia dónde queremos ir, con el fin de construir nuestra agenda de trabajo y no reproducir, queriéndolo o no, los fines y las modalidades de las políticas públicas que nos enmarcaron durante los últimos cuarenta años de desarrollo neoliberal y cubrieron el país de prácticas devastadoras, de “proyectos de muerte”, como suelen calificarlos los pueblos en resistencia. En este punto, vale la pena recordar lo que señaló Guillermo Bonfil⁸ cuando con justeza explicó que una política cultural puede privilegiar modelos institucionales de imposición cultural, dependencia y despojo, o puede apuntalar una perspectiva autónoma para el desarrollo de los Estados nacionales, y en esa medida fortalecer también la autonomía y la creatividad de los pueblos diversos que los componen. Y eso, digo yo, sin tener que vender su memoria, su historia, sus conocimientos, su patrimonio y su diversidad cultural. Es en ese marco, por lo tanto, que debemos responder hacia dónde debe dirigirse la Cuarta Transformación; y con ese marco, emprender nuestra labor dentro del INAH.

⁷ Vid. Raymundo Espinoza, “Despropósitos normativos y estrategias jurídicas para la reivindicación colectiva de derechos”, en *Economía política de la devastación ambiental y conflictos socioambientales en México*, coord. por Andrés Barreda Marín, Lilia

Enríquez Valencia y Raymundo Espinoza (México: Itaca, 2018), 209-295.

⁸ Vid. Guillermo Bonfil Batalla, “De culturas populares y políticas culturales” en *Culturas populares y política cultural*, coord. por Guillermo Bonfil (México: MNCP / SEP, 1982).



La perspectiva de género en el marco de la migración: actores en contienda

Pedro Antonio Be Ramírez

Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Autónoma de Baja California /
pedro.be@uabc.edu.mx

Claudia Salinas Boldo

Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Autónoma de Baja California /
claudia.salinas.boldo@uabc.edu.mx

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 23 de enero de 2020

El género desde la migración

La mirada de género permite complejizar otras dimensiones de análisis que dan cuenta de las condiciones que viven de manera particular mujeres y hombres durante la migración y otros muchos aspectos de la vida cotidiana. Uno de los ejes de análisis para comprender y proponer posibles soluciones al estudio de los procesos migratorios es representado por la perspectiva de género, la cual nos ofrece un panorama más amplio acerca del proceso que viven mujeres y hombres al integrarse a la migración, pues está demostrado que las diferencias entre los sexos formulan escenarios, problemáticas, beneficios y costos distintos para cada uno de ellos. Así lo asienta Daniel Cazés,¹ cuyo enfoque de género posibilita los elementos de análisis donde mujeres y hombres, como sujetos sociohistóricos, se relacionan e interactúan.

El género, en tanto construcción y sistema social de relaciones, se constituye a partir de la simbolización cultural de las diferencias sexuales, así como de las relaciones sociales que se construyen entre lo femenino y lo masculino. A los anterior se suma una realidad enmarcada en las relaciones intersubjetivas e intercomunitarias, la cual se reelabora continuamente.

En el caso de la migración, desde la década de 1980 se presentan estudios que versan sobre el cumplimiento de roles “tradicionales” dentro de los hogares, pero también, la doble jornada a la que están sujetas las mujeres ante la irregularidad del envío de remesas de los esposos, la capacidad de agencia adquirida, la discriminación que experimentan, además de la importancia del contexto sociohistórico donde se sitúan los migrantes, entre otros tópicos.²

¹ Daniel Cazés, “Metodología de género en los estudios de hombres”, *La Ventana* 8 (1998): 100-120.

² Patricia Arias y Gail Mummert, “Familia, mercados de trabajo y migración en el Centro Occidente de México”, *Nueva Antropología* 32 (1987): 105-127; Marina Ariza, “Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos”, en *Migración y relaciones de género en México*, ed. por Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM / Gimtrap 2000), 33-62; Macrina Cárdenas, “La función social de las esposas de los migrantes a los Estados Unidos:

En el caso del fenómeno migratorio, fue hasta la década de 1980 cuando la mirada antropológica contempló por primera vez la diferencia sexual, y con ello al género, como categoría de análisis para explicar y dar cuenta del proceso de la migración femenina, sustancialmente distinto, a la migración masculina.³ A partir de esta diversidad de planeamientos sobre el género y la migración, es posible concluir que las mujeres siempre han estado presentes en el proceso migratorio internacional y que hasta hace poco tiempo, los estudiosos del tema se han detenido a analizar la importancia que han cobrado las mujeres en este complejo proceso migratorio, particularmente en la serie de cambios que la migración internacional ha generado en el interior de los hogares con relación a los roles tradicionales observados tanto por hombres como por mujeres. Sobre ello es lo que se trata en el presente artículo.

Método

Este trabajo se inscribe en los estudios de corte cualitativo empleando herramientas propias como la entrevista a profundidad y la observación participante, entre otras herramientas.⁴ Se presentan tres testimonios que nos permiten comprender otras formas de organizar el mundo de vida, en el marco de la perspectiva de género. Se trata de Alicia Hernández,⁵ Sonia Burgos y Dolores Jiménez. Ésos, por supuesto, son seudónimos, con el objetivo de proteger la identidad

el caso de Chavinda, Michoacán”, en *Primer Foro Regional sobre Investigación y Cambio Social* (Zamora, Michoacán, 1983); Bianet Castellanos, *Return to Servitude. Maya Migration and the Tourist Trade in Cancun* (Minneapolis: University of Minnesota, 2010); María Eugenia D’aubeterre Buznego, “Mujeres trabajando por el pueblo: género y ciudadanía en una comunidad de transmigrantes oriundos del estado de Puebla”, *Estudios Sociológicos* 23, núm. 67 (2005): 185-215; María Eugenia D’aubeterre Buznego, “Género, parentesco y redes migratorias femeninas”, *Alteridades*, 12, núm. 24 (2002): 51-60; Julia Fraga, “La migración yucateca hacia la franja turística del Caribe mexicano. Sobrevivencia o superación” *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 7, núm. 183 (julio-septiembre de 1992): pp. 55-59; Jennifer Hirsch, “En el norte la mujer manda: gender, generation, and geography in a Mexican transnational community”, *American Behavioral Scientist* 42, núm. 9 (1999): 1332-1349; Hondagneu-Sotelo, “La incorporación del género...”; Pierrette Hondagneu-Sotelo, *Gender Transitions. Mexican Experiences of Immigration* (Berkeley: University of California Press, 1994); Gail Mummert, “Mujeres de migrantes y mujeres migrantes de Michoacán: nuevos papeles para las que se quedan y para las que se van”, en *Movimientos de población en el Occidente de México*, coord. por Thomas Calvo y Gustavo López (Zamora: El Colegio de Michoacán / CEMCA, 1988),

de las participantes, quienes firmaron un consentimiento informado antes de conceder las entrevistas.

La información que aquí se discute corresponde a diversos estudios, de entre 2010 y 2015, orientados a la migración interna e internacional sobre identidad, trabajo precario y prácticas socioculturales en contextos diferentes al lugar de origen. A través de estas experiencias migratorias, se podrá observar los motivos, tensiones o reinvenções que experimentan las mujeres migrantes a partir del contexto donde se sitúan. Con cada uno de estos itinerarios se busca comprender el papel que ocupa lo que significa ser mujer, así como las expectativas inscritas en sus cuerpos y en sus prácticas cotidianas.

Migrantes en escena bajo la mirada del género Sin el “qué dirán”

Ante su papel como jefa de familia, y a sus casi 50 años, la señora Alicia toma la decisión de salirse de Telchac Pueblo, Yucatán, para irse a Cozumel, Quintana Roo, a finales de la década de los ochenta del siglo XX. El dinero que en aquel entonces su esposo, Juan Lizama, le enviaba desde Estados Unidos y el trabajo que ella desempeñaba en el pueblo como modista y con el urdido de hamacas no redituaban mucho. El señor Juan había emigrado a la Unión Americana hace más de 30 años; de ahí que Manuel, José y Rubén, los hijos mayores, decidieron seguir sus pasos. Los tres

281-290; Andrea Rodríguez, Jennifer Wittlinger y Luis Manzanero, “The interface between internal and international migration”, en *Mayan Journeys. U.S.-Bound Migration from a New Sending Community*, ed. por Cornelius Wayne, David Fitzgerald y Lewin Fischer (San Diego: University of California / Center for Comparative Immigration Studies-UCSD, 2007), 73-88; Szasz, “La perspectiva de género...”; Laura Velasco, *Desde que tengo memoria: narrativas de identidad en indígenas migrantes* (México: El Colegio de la Frontera Norte, Conaculta / Fonca, 2005); Ofelia Woo, *Las mujeres también nos vamos al Norte* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001).

³ Cristina Oehmichen Bazán y Dalia Barrera Bassols, introducción a *Migración y relaciones de género en México*, ed. por Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM / Gimtrap, 2000), 33-62.

⁴ Nelly Patricia Bautista, *Proceso de la investigación cualitativa. Epistemología, metodología y aplicaciones* (Santa Fe de Bogotá: Manual Moderno, 2011); Gregorio Rodríguez Gómez, Javier Gil Flores y Eduardo García Jiménez *Metodología de la investigación cualitativa*, 2a. ed. (Granada: Aljibe, 1996).

⁵ Los nombres de los participantes así como los de ciertos lugares fueron modificados para guardar su confidencialidad.

llegaron a Los Ángeles, California, lugar donde se encontraba su padre, pero después decidieron trasladarse a la ciudad costera de Oxnard, perteneciente al condado de Ventura, California.

En 1989, una economía inestable llevó a la señora Alicia a irse con sus tres hijos menores, María, Raúl y Teresa, a trabajar a Cozumel, donde llegaron a vacacionar en primera instancia por invitación de Sara, su hija mayor, quien ya vivía en la isla. El éxodo de la señora Alicia y sus tres hijos, desde los planteamientos de Julia Fraga,⁶ fue motivado, primero, por mejorar el ingreso familiar, y después, por un anhelo de superación. El desacuerdo de su esposo por abandonar el pueblo y la amenaza de la pérdida de “sus derechos como esposa” no le impidió trasladarse a la isla.

Ahí permaneció un año trabajando, primero en un restaurante por unos cuantos días, después como costurera y finalmente en un hotel como encargada de la lotería, auxiliar a las camaristas si requerían de algún artículo que hiciera falta en las habitaciones (como toallas o jabón), además de checar las entradas y salidas de los huéspedes para dejar en orden los cuartos. Quienes se escandalizaron por la nueva vida laboral de la mamá fueron Sara, su hija, y su esposo, bajo el argumento del “qué dirán” ante la mirada de amigos y conocidos del pueblo que estaban en Cozumel. Para la señora Alicia eso fue lo de menos, la situación económica apremiaba:

[...] en la radio oí que solicitaban una ayudante de cocina en el restaurante Gambrinos y al otro día me fui. Me dice mi hija: —¿a dónde vas? Voy a pasear con tu suegra —le dije; pero nomás fue la mentira que le eché. Fui a la calle, pedí el trabajo y me lo dieron. Al otro día ahí voy. Cuando se lo dije a mi hija puso el grito en el cielo, también su marido. Ellos alegaban que qué van a decir sus amigos cuando sepan que trabajo en un restaurante. Yo dije: —pos que digan misa, ellos no me mantienen. Yo vine aquí y nos animaron a que nos quedemos, ¿qué vamos a buscar allá en el pueblo?— (Alicia, ciudadana americana).

La ruptura de paradigmas en la señora Alicia sobre su papel como esposa, madre y mujer resulta contingente al espacio sociohistórico donde se sitúa. Tal como lo ha demostrado Castellanos,⁷ la movilidad de las nociones sobre las expectativas de género, el papel

“apropiado” de mujeres y hombres, entendido como una construcción social de lo masculino y lo femenino, se vuelve notoria, en este caso, al incursionar en el ámbito laboral. Durante esa época llegó a ganar entre 300 mil y 350 mil pesos quincenales, unos 140 dólares estadounidenses de entonces, que complementaba con las propinas que le daban, pese a que no era camarista. Por ello nunca descuidó sus empleos. A Telchac Pueblo iba una vez al mes para resguardar su vivienda y sus pertenencias.

Después de un año, sus hijos José y Rubén, al enterarse de su estancia en Cozumel, los “mandaron traer” hasta Oxnard para conocer la ciudad, pero principalmente para trabajar y ganar mejor en Estados Unidos. Su cruce fue sin documentos, con ayuda de un pollero y acompañados de Manuel, el mayor de la familia. La red de relaciones, sobre todo familiares, es esencial para cruzar “al otro lado”, pero también para amortiguar la experiencia migrante.⁸ En febrero de 1990, la señora Alicia atravesó la frontera entre Tijuana y San Diego, pagando 50 dólares al pollero por sus cuatro hijos y ella, motivada por la superación y una mejor calidad de vida:

En Tijuana nos pasamos por la montaña. No me dio miedo, no fue muy difícil como lo es ahora. Subimos una barda y nos pusieron una escalara [para cruzar y bajando la montaña] entonces oímos: —¡Ahí viene la migra!—, y ahí retrocedemos y nos escondemos en los matorrales. Pasa una moto y avanzamos otro tanto, [y así lo hicimos. Una vez que bajamos corrimos hacia otra barda] y una reja de alambre, pero había un espacio como de 25 centímetros y en ese pedacito ahí nos metimos. Y no sólo yo, había un montón de gente que pasaron, eran como tres o cuatro los que nos dirigían, hasta que lo logramos. Fueron como 3 o 4 horas. Cuando bajamos la montaña, el coyote nos dijo: —Cuando crucen, salen en este pedazo que esta descubierto y se van caminando. Allá les van a estar esperando sus familias, no corran—, y eso hicimos (Alicia, ciudadana americana).

Desde su llegada como indocumentada al país vecino del norte, tuvo diversos empleos, como repartir el periódico de la localidad, el trabajo en el *field* o plantíos de brócoli y repollo, además en el deshierbe, y también en el empaque de la naranja en Santa Paula y Oxnard. Con su estatus de ciudadana, adquirido

⁶ Julia Fraga, “La migración yucateca...”.

⁷ Castellanos, *Return to Servitude...*

⁸ Rodríguez, Wittlinger y Manzanero Rodríguez, “The interface between internal...”.

desde 2002, la vida de la señora Alicia se entretiene en ambos espacios transnacionales. Sabe que Estados Unidos es un país de oportunidades, basta con tomarlas y hacerles frente. Actualmente, con su pensión es posible invertir ese ingreso entre sus hijos y nietos para darles todo lo que no pudo antes.

Los “cuerpos flexibles” para el turismo

Un caso de precariedad laboral la encontramos en la experiencia de las camaristas que se desempeñan en la zona hotelera de Cancún, Quintana Roo; una ciudad construida y habitada por migrantes, donde los yucatecos representan el grupo de mayor presencia de migrantes interregionales, con un 43% en la entidad, de acuerdo con el dato censal del INEGI en 2000.⁹ El caso del hotel resulta emblemático pues el trabajador, además de mostrarse feliz y sonriente como reflejo de la empresa, las jornadas laborales e incluso la rotación de turnos obligan a los “cuerpos flexibles” a ofrecer más de sí mismos. Una buena imagen como camarista, mesero o botones siempre se pone a prueba y vigilancia mediante una especie de panóptico que opera entre los supervisores para con los trabajadores, quienes continuamente son inspeccionados y corregidos en sus actividades.

La presión se encuentra a lo largo del día laboral, donde el cliente, invariablemente “siempre tiene la razón”. Así que el trabajo también requiere cuidarse, sobre todo cuando la oferta laboral se encuentra a expensas de las necesidades de la empresa y, más que nada, de las temporadas cuando arriban los turistas. Así, encontramos un desequilibrio entre aquellos que afirman el lado amable del trabajo en un hotel, sobre todo en los puestos operativos, pero al mismo tiempo se evidencian las exiguas condiciones óptimas para el trabajador. Para contrastar estas experiencias, aquí se muestra una imagen con Sonia Burgos, una migrante yucateca de 21 años, estudiante de la licenciatura en Turismo, en una universidad de Cancún:

[En una ocasión que visitamos un hotel, hicimos un recorrido] por las áreas que no se ven, es decir, que no están abiertas al público en general y al ver eso no me gustó. Esas áreas están pintadas en colores grises, con tuberías, y luego el calor que se siente. [Quienes están

en] la lavandería [sufren] con el calor y sentí un ambiente pesadísimo. Cuando vi todas las áreas donde se encuentran los turistas marcados con bonitos colores, limpio, pensé en los trabajadores que trabajan en condiciones malas y mejor dije que no a la hotelería. Depende mucho del hotel (Sonia, perteneciente a la segunda generación de migrantes yucatecos radicados en Cancún).

El testimonio de Sonia deja en claro las condiciones laborales que no retribuyen ni reconocen la capacidad del trabajador en un hotel. Aún siendo estudiantes, durante sus prácticas profesionales, algunos estudiantes reportan haber sido presionados por los responsables del área para cumplir con los tiempos y movimientos del departamento, como ocurre con el puesto de ama de llaves. En unos casos, los jóvenes practicantes observaron los malos tratos de los jefes hacia los supervisores y otros empleados, tanto que a veces a ellos mismos les tocaba una reprimenda cuando no llevaban de manera efectiva alguna operación determinada. En otros resulta evidente la explotación, sino esclavitud, que ocurre entre los trabajadores, sobre todo con las mujeres jóvenes, ya sea para asistir en días feriados o cubrir turnos mediante la figura de “comodín”.

En las prácticas que hice en un hotel quería conocer cómo se trabajaba y me iba con los camaristas. Me fui de supervisora de lo que hacen las camaristas, luego en lavandería donde la mayoría son puros hombres, estuve en ropería, y así vi todas las áreas [que cubre el puesto] de ama de llaves. Así vi que una chica que venía de Tabasco, como vivía sola, ella siempre la tenían como “comodín”, para que hiciera de todo hasta cubrir turnos o faltas y nunca decía que no. Entonces se fijan de quién eres, de dónde vives y quién tiene menos responsabilidades para aprovecharse. En una clase se discutía que en Cancún existe mucho suicido de gente que se traslada aquí y al ver que están solos, sin trabajo, pueden cometer suicido. Por eso dicen que es mejor que los ocupen para que se sientan útiles y no dejarlos ahí, pero no es motivo para usarlos de esa manera (Sonia, perteneciente a la segunda generación de migrantes yucatecos radicados en Cancún).

⁹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Perfil sociodemográfico de Quintana Roo. XII Censo General de Población y Vivienda 2000* (México: INEGI, 2000).

La figura de “comodín”, como lo señala Sonia, significa que si algún trabajador se ausenta por determinados motivos, entonces se percatan de aquellos empleados que tienen menos responsabilidades de índole familiar para aprovecharse de su situación. La trabajadora cumple su horario habitual, pero puede, mediante esta figura, cubrir turnos cuando sea necesario para la empresa, independientemente del horario que se desempeñe (matutino, vespertino o nocturno), como se pudo constatar en uno de los hoteles ubicados en Punta Sam, al norte de la ciudad. Esto es claro ejemplo de la flexibilidad laboral y del empleo al que están sujetos los trabajadores, tal como afirman¹⁰ Landa y Marengo (2011). La realidad actual de Cancún consiste en jornadas intensas de trabajo, temporadas altas o bajas de turistas y sueldos que no son correspondientes al trabajo efectuado.

Sentimientos (in)apropiados de Dolores

A la edad de 12 años, Dolores Jiménez emigró a la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California. Su motivación era estudiar el bachillerato ya que una economía precaria le impedía hacerlo en San Idelfonso, su lugar de origen, ubicado en el centro del país. Fue su madre quien le dijo que no podría continuar con sus estudios en el pueblo para que sus hermanos menores estudiaran y así, Dolores ayudara en las actividades del hogar aunque esto no le pareciera. De ahí que decidió irse al norte del país, pero algunas situaciones familiares la obligaron a regresar al pueblo.

Este retorno al lugar de origen le permitió observar las diferencias de costumbres, prácticas cotidianas y comportamientos que se practican en ambos espacios donde ha convivido. Por supuesto, hay ciertas situaciones que son “mal vistas” en el pueblo, pero que en Mexicali resultan muy comunes, como el platicar con hombres jóvenes. Con todo, Dolores se casó en el pueblo y junto con su esposo decide regresar a Mexicali ya que los trabajos en su lugar de origen eran mal pagados y, ya con dos hijos, el sueldo resultaba insuficiente. A lo largo de más de 10 años mantuvieron una familia estable y participando en la vida comunitaria de los paisanos que residen en Mexicali.

Dado que el sueldo no era suficiente para la economía familiar, decidió emprender un negocio de venta por catálogo de cosméticos y otros productos. Este

apoyo familiar no fue bien visto por su padre y hermanos, ya que había una doble observación: en primera, el hombre es quien provee y satisface en todo a la esposa y a los hijos; y en segunda, la mujer debe estar en su casa y atender a los hijos. Aun así, la necesidad de recursos económicos dejó de lado las molestias que generaban en su padre y hermanos, pese a que ella ya estaba casada. Un evento que afectó la vida de Dolores y de su familia fue la pérdida de un bebé, deceso que trastocó la dinámica familiar:

Hace 6 años falleció mi bebé y tomé la decisión de decirle a mi familia que quería trabajar y distraerme porque sentía que iba a morir. No estaba bien y aún no me repongo. Mi padre y uno de mis hermanos me decían que estaba loca y debía quedarme en mi casa porque soy mujer. El único que me hizo caso fue su esposo, me apoyó y me dijo que buscara en qué trabajar (Dolores, migrante radicada en Mexicali).

Para Dolores ha sido una situación difícil, pues percibe que su sentir es lo de menos. Se invalida lo que siente y lo que desea, dejando de lado su propio bienestar. El papel como esposa y como madre resulta de una mayor importancia, pues debe atenderse a su esposo y a su familia. Desde la emotividad, Dolores no existe. No existe lo que piensa, lo que desea y mucho menos lo que sienta. “Esas cosas de mujeres” resultan poco valoradas y sin interés para los requerimientos del hogar.

Aunque yo me dedicaba a la casa, seguía vendiendo [diversos productos de belleza y suplementos alimenticios]. No me considero una persona quieta... tengo que estar haciendo algo, tengo que estar me moviendo [...] ya cuando nos cambiamos de casa empecé a hacer bisutería, empecé a vender mole y dije: —Tengo que ver la forma de hacer algo porque entonces sí me voy a morir. Más que una necesidad fue una obligación de mantener mi mente ocupada y el que, por más que me decían mis hijos, si entras en depresión si te hundes (Dolores, migrante radicada en Mexicali).

Las expectativas de género en las mujeres se convierten en repositorio de las tareas del hogar y el cuidado de los hijos. Por ende, existe una vigilancia en

¹⁰ María Inés Landa y Leonardo Gabriel Marengo, “El cuerpo del trabajo en el capitalismo flexible: lógicas empresariales de gestión

de energías y emociones”, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, núm. 29 (2011): 177-199.

los cuerpos, las expresiones y necesidades de las mujeres que, ante la hegemonía patriarcal, salen sobrando. Dolores lo sabe y debe sortear estas exigencias que ocurren entre el deber ser y el querer ser. A fin de cuentas, es una pugna que implica una ruptura y al mismo tiempo, un regreso a su ser mujer “tradicional”.

A manera de conclusión

A lo largo de este trabajo se ha abordado la importancia de la perspectiva del género para una comprensión más holística de la migración interna o internacional. Esto nos ayuda a conocer las interrelaciones entre las y los migrantes con el nuevo contexto sociocultural, así como la conformación innovadora de sus elementos socioculturales, su historicidad, sus identidades y el impacto en los lugares de origen y destino. Los elementos culturales aprendidos e interiorizados en el terruño son recreados en los lugares de acogida, por lo que los papeles asignados a mujeres y hombres a sus expresiones genéricas, también se reconstruyen. Es ahí donde reside la aportación que ofrece el género en esa resignificación o reinención de sus pertenencias.

Las maneras en que mujeres y hombres se relacionan, el (des)encuentro con el otro, las exigencias o demandas que el nuevo escenario les plantea, la actividad sexual, los espacios laborales, las decisiones tomadas sobre quién debe migrar, entre otros aspectos, pueden ser ampliamente documentados desde los planteamientos del género enmarcado en el diálogo de saberes. De ahí que al estar en el lugar de acogida,

sea de migración interregional o internacional, se propicie una reconstrucción constante a la luz de las relaciones intersubjetivas e intercomunitarias de los individuos en razón de los elementos que se han cruzado tanto en el lugar de origen como los producidos en el lugar de destino.

El estar en una dinámica de interacción comunicativa permite que se matice el nuevo espacio físico, social y cultural con las experiencias y vivencias de los “recién llegados” y, al mismo tiempo, es posible concebir a éstos como actores sociales activos, guiados por la influencia de sus estructuras culturales que intervienen en la creación y conformación de su realidad. La tarea reside en ser sensibles ante esos cambios y reinterpretaciones, para contribuir como un comentarista a través de un análisis en conjunto que sirva para discutir y participar en la comprensión sin pretender dirigir o cambiar algo.

Bajo este panorama, la migración es un fenómeno de reajustes, de cambios e intercambios, de relaciones; y en ese sentido, a partir de una comprensión desde la perspectiva del género se pondrá en evidencia cómo la migración va permeando los espacios socioculturales y cómo influye en las relaciones entre mujeres y hombres. Así, el migrante representa un actor social activo guiado por la influencia de sus estructuras socioculturales, las cuales intervienen en la creación y conformación de su realidad, donde el estudio del género forma parte de sus explicaciones y que trasciende más allá de las fronteras físicas, simbólicas e incluso culturales.

“Ya no más”. La historia de una mujer que desobedeció las fronteras y al patriarcado: Ana Laura López, fundadora de Deportados Unidos en la Lucha

Ana Laura López

Activista y empresaria / deportadosunidosenlalucha@gmail.com

Amarela Varela Huerta

Academia de Comunicación y Cultura, UACM / amarela.varela@uacm.edu.mx

Mitzi Hernández Cruz

tripleh_mitzi@hotmail.com

Fecha de recepción: 2 de abril de 2019

Fecha de aceptación: 21 de noviembre de 2019

Ana Laura López, mujer mexicana de 44 años. Migrante en Estados Unidos, madre, proveedora transnacional de remesas, activista sindical y por los derechos de los migrantes, madre en condición de “sin papeles”, deportada, de nuevo cabeza de una familia transnacional, radicada en la Ciudad de México y hoy, activista del entramado asociativo de deportados en México.

Ésta no es la historia de una joven *dreamer* a la que Estados Unidos deportó con todo y sus sueños, sino sin su hijo estadounidense. Sin su trabajo como organizadora comunitaria, sin sus 16 años de habitar Chicago, ilegalizada por las leyes que extranjerizan a cuerpos racializados, y trajo consigo años de gozo, de dolor, de rabias, de aprendizajes, de distancias con sus otros 4 hijos en México, motor inicial de su migración.

En las páginas que siguen conoceremos, de primera voz, la experiencia de una mujer que atravesó dos duelos migratorios, uno cuando se convirtió en migrante en Estados Unidos, en la década de los 2000, y otra cuando fue deportada a la Ciudad de México en 2016.

Construida con base en la metodología de historia de vida, pero haciendo un ejercicio de relato de vida, entendido como una modalidad de entrevista en profundidad que tiene por objeto conocer un proceso social a través de la experiencia vital del entrevistado. El relato biográfico ofrece una compleja diversidad de elementos para reconstruir procesos sociales.¹

¹ Daniel Bertaux, *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica* (Barcelona: Bellaterra, 2005); Franco Ferrarotti, “Las historias de vida como método”, *Convergencia* 14, núm. 44 (2007): 15-40.

Si bien la deportación de mexicanos desde Estados Unidos no es un tema novedoso, pues la deportabilidad es uno de los elementos constitutivos del sistema migratorio estadounidense desde los tiempos del Programa Bracero,² y hoy representa un desafío para los estudiosos de la migración y el desplazamiento forzado. Por su volumen y características, estamos ante un dispositivo de gobierno de las migraciones cuyo objeto es romper los vínculos más elementales de las comunidades binacionales y transnacionales, a través de señalar, acechar y, finalmente, deportar a los sujetos proveedoras y proveedores de unidades familiares con estatuto legal mixto (legales e ilegalizadas). Esas deportaciones no sólo fragmentan las posibilidades de sobrevivencia básicas, sino que además debilitan los lazos afectivos, separando familias hasta desgarrarlas, a ellas y a sus comunidades.

En 2016, bajo el régimen del presidente electo de Estados Unidos, Barack Obama, Ana Laura López llega a México después de ser deportada de la Unión Americana; su caso es uno de los cerca de cuatro millones de personas entre mujeres y hombres “devueltos” a México y América Central, después de permanecer largos periodos en aquel país. Se estima que la mayor parte de esa población son hombres, en su mayoría padres de familia. De acuerdo con los boletines estadísticos anuales de la Secretaría de Gobernación, de 2012 a 2018 se contabilizaron, aproximadamente, 155 805 mujeres, entre ellas 14 789 menores de edad, que fueron expulsadas de Estados Unidos.³ En 2017, Rubén Aguilar⁴ analizó los datos presentados por la Segob e indicó que los deportados bajo el mando del expresidente Barack Obama formaban parte de la población económicamente activa (PEA), el 83.3% del total de los hombres deportados y el 33.5% del total de mujeres.⁵

Ese panorama coincide con dos fenómenos recientes en el mundo de la migración: el de la feminización de los flujos migratorios desde la neoliberalización de América Latina (en la década de 1990) y la puesta en práctica de andamiajes feministas para leer las migra-

ciones. En este relato de vida veremos las tres dimensiones mencionadas. Es un relato en clave feminista, que explica la vida de las mujeres migrantes que son madres transnacionales, y que conforman a su vez familias transnacionales con los roles de género reconfigurándose constantemente.

En el relato de vida que el lector tiene entre sus manos, pueden leerse los motivos del éxodo de las mujeres migrantes, entre los que figuran: violencia, miseria, vulnerabilidad, maternidad. En la experiencia narrada de Ana Laura encontramos la descripción densa de “su” sueño americano. Una suma de reflexiones en torno a los condicionamientos al amor, a la maternidad transfronteriza. Además, encontramos reflexiones sobre la maternidad que puede ejercerse ilegalizada por las leyes de extranjería en Estados Unidos.

Pero además del rol de madre y pareja, de hija/madre ausente pero proveedora, el relato de vida de Ana Laura nos ilumina sobre la amistad como práctica política que antecede a formas más tradicionales de participación política como el sindicalismo, y cómo éste la sumerge de lleno en las luchas migrantes, o movilizaciones específicas para las comunidades migrantes con las que nuestra protagonista se reinventa como mexicana, como trabajadora, como activista, pero que también transforma su “ser mujer misma” y cuestiona de raíz la auto identificación de Ana Laura con formas de habitar la vida.

Es una reflexión en primera persona acerca de la experiencia de la deportación, la vergüenza de ser expulsada, pero también la dignidad que provoca “salir de las sombras”. Es un ejercicio de autorreconocimiento sobre las formas de gestionar las culpas por decisiones que no se tomaron pero que afectan a su familia, respecto de formas de atravesar el duelo; sobre la soledad de una mujer que se reinventó y volvió a un territorio que permanece “atrapado” en relaciones patriarcales.

Es un relato que parece corte de caja, en el que Ana Laura reflexiona en voz alta a propósito de los saberes

² Nicholas De Genova y Nathalie Peutz, “The deportation regime. Sovereignty, space, and the freedom of movement”, en *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement* (Durham: Duke University Press, 2010), 44-76.

³ Boletín Estadístico Anual [PDF], Secretaría de Gobernación, acceso el 25 de mayo de 2020, http://www.politicamigratoria.gob.mx/es/PoliticaMigratoria/Boletines_Estadisticos.

⁴ Rubén Aguilar, “Los deportados de Obama Y Trump”, *Animal Político*, 24 de enero de 2017, acceso el 25 de mayo de 2020, <https://www.animalpolitico.com/lo-que-quiso-decir/los-deportados-obama-trump/>.

⁵ Cerca de la mitad de éstos “retornados” tienen entre 30 y 45 años. Es decir, Ana Laura es un ejemplo de uno de cada diez deportados y deportadas en México.

para convertirse de deportada a empresaria, estrategia esta última que le sirvió para tomar distancia de la etiqueta de “deportada”, que estigmatiza. Y también un ejercicio en el que Ana Laura imagina su futuro.

**Autoetnografía de una madre transnacional,
biografía de una activista de la movilidad**
Los motivos del éxodo

Yo creo que voy a empezar por el principio para entender que la maternidad también es importante para mí, siempre la dejé en todos lados. Soy Ana Laura López y tengo 43 años, soy originaria de la Ciudad de México y yo me casé muy chica, tenía 16 años.

Mi historia familiar creo que era desgraciadamente muy típica de aquí de México, de la sociedad mexicana: mi papá siempre fue una persona alcohólica y golpeaba mucho a mi mamá. Éramos de una clase media, económicamente de chica no teníamos ningún problema, teníamos una vida tranquila y digna. Mi papá era el clásico macho mexicano que quería un varón. Mi mamá nunca se lo pudo dar; de hecho, mi mamá me crío a mí porque yo soy hija de una relación extramarital de mi papá, mi papá lo que siempre quería era un hombre, entonces se encargó de buscarlo donde fuera, y como típico macho me dijo un día: —Yo no voy a permitir que mis hijos anden por ahí rodando. De alguna manera me separan, hubo ahí una historia que no supe bien de mi madre biológica y yo me crío con mi mamá adoptiva y dos medias hermanas. Eso marcó mucho mi vida e hizo que yo me despegara muchísimo de mi familia, tal vez en algún momento influyó en que yo me casara tan joven.

Por desgracia, con la persona que me casé era 6 años mayor que yo, pero era un patrón similar: una persona alcohólica, golpeadora y muy agresiva. Él y su familia eran originarios de Jalisco, por eso a los 17 años, poco después de que nos casamos, nos mudamos a vivir allí. Vivíamos en un ranchito que se llama Las Margaritas, en los Altos de Jalisco. Con mi marido tuve cuatro hijos, tres niñas y un varoncito. Con los años las cosas se fueron poniendo cada vez peor: él se volvió aún más agresivo, más alcohólico, usaba drogas. Fue en ese tiempo donde empecé a tener contacto con la migración porque ahí en Jalisco, y en específico en ese rancho, la gente se va desde hace muchos años. Yo creo que aquí en Ciudad de México había escuchado el término de migración, pero nunca le había

visto esa forma tan clara, verlo personalmente; recuerdo que de lo que más me llamaba la atención fueron las fiestas patronales, los novenarios. En un novenario se dedica un día a “los hijos ausentes”, como las fiestas de Las Margaritas coinciden con la época de todos santos, yo pensaba que el día de los hijos ausentes eran los hijos muertos; y no, los hijos ausentes son los que se van a Estados Unidos y son ellos los que financian estas fiestas patronales.

Así que empecé a ver la migración de otra forma, veía las casotas que había allí y pensaba: ¿cómo le hacen para tener estas casas? En esas fiestas patronales era muy común escuchar que llegaban “los del norte”, llegaban con unas camionetas, muy alhajados y sacaban su fajote de billetes en dólares, me llamaban mucho la atención. Ya con el tiempo fui entendiendo que muchos de ellos no tenían papeles; algunos regresaban, estaban ahí y se quedaban dos o tres meses; tenían juntado lo de su coyote, llegaban y dejaban cosas para la gente de su pueblo, dejaban las camionetas y ya después se iban de regreso. Fueron ocho años que viví en Jalisco y es cuando me familiaricé con este tema migratorio.

Después me cambié porque me separé de mi exesoso... De hecho, la manera en que me pude separar de él fue convenciéndolo de que se fuera a Estados Unidos. Se fue para California, porque la gente de Las Margaritas se va para allá en su mayoría, pero estando allá siguió en las “andadas” y no me mandaba dinero, con eso aproveché para decirle “ya no más, se acabó nuestra relación”.

Para ese tiempo mi mamá había vendido su departamento de Ciudad de México y se había ido para allá, para Jalisco, porque le gustó, se fue con mi hermana. Mamá como pudo fincó una casita en otro ranchito cercano, como a 15 minutos de Las Margaritas, se llama Gabriel Leyva, mejor conocido como “El Chorrado”, yo ahí me fui a vivir con mi mamá y mis cuatro hijos; seguía sola y empecé a vender dulces, jumbananas, vendía dulces, empecé a trabajar en el campo cortando garbanza, iba a pepear. Cuando pasan las trilladoras se va cayendo maíz, entonces te dejan algunos recogerlo, lo desgranar y lo vendes.

Me tocó hacer cosas que nunca había hecho en la Ciudad, trabajé en una granja de puercos, trabajé en una empacadora, pero sí era bastante difícil, fue una de las etapas en que me sentí más sola. Yo sólo tenía la secundaria, tenía 23 años en ese tiempo, cuatro hijos.

Yo me fui a vivir con mi mamá porque ya no podía pagar la renta del cuartito donde vivía con mi exesposo, creo que eran 500 pesos, y yo no podía pagarlos, pero me sentí bastante mal porque, como era un ranchito metido, los trabajos en el campo eran temporales y para trabajar en la granja tenía que ir caminando porque temprano no pasaba el camión, tenía que caminar hasta Las Margaritas y de ahí tomar un camión hasta Santa Elena, porque ahí te recogía el camión que te llevaba hasta Arandas, como a una hora. Llegó el momento donde ya no pude y mis hijitos estaban chiquitos.

Fueron de las peores épocas de mi vida porque dije: “Jamás en la vida vuelvo a pasar algo así”. A veces yo no tenía para darles de comer, iba yo con El Gringo, el que tenía la carnicería y le decía: “regálame huesitos esos para los perritos”, porque si teníamos un perrito y con eso se hacía un caldo de huesos con verdura, compraba un paquete de galletas marías y se las contaba para que todos alcanzaran. Yo ya no podía vivir con eso.

El tránsito

Surgió una oportunidad, conocí a un hombre que fue quien me llevó para Estados Unidos, este segundo hombre es el papá de mis hijos pequeños y él es ciudadano estadounidense, es 16 años mayor que yo, entonces eso complicó mucho la relación. Los 16 años que estuve en Estados Unidos él no accedió a arreglar mis papeles porque, decía, que el día que me arreglaran mis papeles yo lo iba a dejar. Y sí lo dejé, y no fue por eso sino porque llegó el momento donde dije “ya no más”.

Pero al principio de todo, él me invitó a irme para Chicago, me dijo “Allá te pones a trabajar, yo te echo la mano”. Lo conocí en las fiestas patronales porque él iba para allá para visitar a su familia, era separado.

Acepté. Él, Miguel, me pagó el coyote, habló con mi mamá.

Mis hijos estaban muy chiquitos, Josi tenía como 8 años, Jesús tenía como 6, Ximena tenía como 2 años y medio y Joly como año y medio.

Entonces me voy, trato de pasar por el lado de Laredo, pero me cobran 1 500 dólares, tenía que pasar por el río y Miguel dijo que no, “así no”; me dijo de un coyote en Tijuana, “pasas por la garita, pasas caminando y está bien”. Ese cobraba 3 500 dólares; regresé a Jalisco y me fui para Tijuana en abril de 2001,

contacté al coyote. Ahí las historias que pasa uno son medio pesadas, hay que tener mucho cuidado porque los coyotes se quieren “pasar de listos” con una, yo le contaba a Miguel y él, desde Chicago y por teléfono se encargaba de hablar con ellos.

Intenté cruzar la primera vez, pero no pude, y a 16 años ese intento fallido me perjudicó en mi caso de migración, porque quedó precedente de ese primer intento de pasar por la garita con uno de los pasaportes que me dio el coyote. Me dijo “Busca a alguien que se parezca a ti”. Yo en ese tiempo estaba bien “paisana”, nunca me iba a imaginar que me deportarían, los coyotes te preparan sobre cómo te va a recibir el “migra” y que te tienes que aprender los datos del pasaporte, pero me puse muy nerviosa. Esa primera vez me agarraron y me sacaron, lo intentamos otra vez y me volvieron a agarrar. No logré pasar, más bien me mandaron a un centro de detención, donde estuve como una semana. Una semana en Estados Unidos. Me deportaron a Tijuana, Baja California.

Pensé “¿Qué hago?”, hablé con mi mamá, le dije que no había podido pasar y hablé con Miguel que me propuso:

—Inténtalo otra vez.

—Ya no quiero, en el centro de detención sí pasan cosas bien feas y estuve una semana, nunca había estado en una cárcel, porque eso es una cárcel. Ahí te sacan esposada de las manos y los pies hasta que te entregan a la migra mexicana.

Son cosas que nunca en la vida pensé que me iban a pasar, pero ya después pensé, recordé a mis hijos y dije: “Yo no voy a regresar como fracasada, tengo que entrar a Estados Unidos”. En el centro de detención conocí a una chica llamada Lorena y cuando salimos, nos sacaron bien en la noche y ella no tenía dinero y yo sí traía poquito, me dice:

—No traigo dinero y no sé dónde me voy a quedar y hasta mañana mi esposo me puede mandar.

—Yo traigo un poquito, ¿y sí nos quedamos en un hotelito?

Habló con su esposo y al otro día la acompañé a recoger su dinero, su esposo le dijo de otro coyote, pasaron a buscarla.

—Y, ¿tú?

—A mí ya me agarraron dos veces, voy a ver cómo le intento.

—Es que no has tratado con un profesional, inténtalo conmigo (dijo el coyote).

—Deja le digo a Miguel.

Miguel se puso de acuerdo con el coyote y dijo que sí. Es cómo me pasan, pero ya me pasan en la cajuela, porque yo no quise volver a intentar pasar por la garita con papeles de otra, me dio miedo. Me pasaron en una cajuela, de esas cosas que una hace, hace 20 años estaba más flaquita, éramos cuatro y yo era la única mujer porque la otra muchacha la mandaron en un viaje diferente porque iba para otro lado, por ser mujer me mandaron hasta la mera donde cierra para que pasara más aire, lo único que le quitan un empaquito y eso se lo quitan para que pase más aire, y me dijeron:

—No respiren, no se muevan y se aguantan la to-sida.

Fueron casi dos horas metidos en la cajuela, me cobraron 3 500 dólares, sólo si pasabas te cobran, ahora no sé porque ya cambiaron las cosas con los coyotes, pero antes, cuando ya te pasaban, tu familiar que va a pagar les manda a ellos el dinero. Entonces pasé, por fin pasé, ya estaba del Otro Lado, y ya pasando en un centro comercial, nos separaron, de ahí tenían a otras gentes trabajando y me llevaron a otra casa. Ahí fue otro drama, porque estábamos en San Isidro, desde ahí a San Diego, luego había que pasar a San Clemente, de ahí a Los Ángeles y de Los Ángeles casi nunca mandaban porque hay más migra y es donde está más caliente el asunto. Me llevaron a San José, California, y me mandaron a Chicago y es así como yo llegué en un mes de abril y pasé un Jueves Santo.

Miguel me empezó a echar la mano, él estaba en casa de un tío, donde me recibieron también. Después empezamos a ser pareja y rentamos un departamento y fue así como, a los pocos meses de llegar pude vivir en un departamento aparte, empecé a trabajar, conseguí los papeles “chuecos”, con seguro social falso con una *green card*, que no era una *green card*, era la rosa, era de las que daban antes.

Yo llegué en abril y todavía estaba nevando, nunca se me va a olvidar porque cuando yo vi Chicago es como si estuviera en una película, las casas y las calles todo limpio, yo llegué como a las 10 de noche y estaba nevando poquito porque en abril ya casi no nieva tanto, ya son las últimas nevaditas que caen; entonces no me la creí. Empezó una nueva vida para mí, yo si llegué muy contenta y, cuando vi Chicago, me enamoré y sigo enamorada de Chicago porque viví los mejores años de mi vida.

Empecé a trabajar en una tienda de segunda, que fue mi trabajo por casi 10 años, trabajé en la Unique. Una vecina me consiguió ese trabajo, me dijo: “¿Quieres trabajar?” nos hicimos amigas porque era del distrito. Me trajo una aplicación, una solicitud de trabajo, hay mucha ayuda allá entre nosotros. Los días siguientes me habló una puertorriqueña que fue mi primera jefa porque entras por recomendaciones, porque los mexicanos tenemos la fama de ser trabajadores, entonces los mismos jefes dicen, “tráeme gente como tú, que sepa trabajar”.

Trabajé por muchísimos años, todo el tiempo era trabajar, aunque en un principio mi idea era trabajar de uno a dos años y volver. En ese tiempo era complicado tener comunicación con tu familia en México y aparte no teníamos teléfono, yo llamaba a una caseta y les avisaba que, por favor dile a Lulú (porque así le decíamos a mi mamá, así la conocían en el rancho), que le voy hablar los miércoles a tal hora. Entonces ya hablaba con ellos y para el dinero, no se manejaba mucho Western Union, creo que no existía, había una compañía que se llama México Express y mandabas en *money order* te daban chance de mandar una cartita, todo eso era por cartas, les mandaba dinero, cartas, fotos, tengo muchas cartas de mis hijos que me mandaban, me decían que me querían mucho, que me extrañaban, Yosi y Jesús eran los que escribían porque las niñas estaban bien chiquitas, Yosi me ponía: “Ahora que hables regaña a Jesús porque no le hace caso a mi abuelita”.

Con los años, las niñas chiquitas comenzaron a escribir, por muchos años la comunicación era por carta, cada 15 días le mandaba su *money order* a mi mamá, y cada semana siempre hablaba, se vive muy diferente la migración en los ranchos que, en la ciudad, ahora ya es diferente con tanta tecnología, pero en esos años era muy diferente. Mi vida, de alguna manera fue muy normal, aunque ya con el tiempo me embaracé de Ángel y vine porque mi mamá se enfermó y fue la última vez que la vi porque después falleció mi mamá.

Le dije a Miguel: “Tengo que ir a ver a mi mamá, tengo que ir”, y me vine a Jalisco embarazada de Ángel, tenía ya casi los 9 meses, por eso Ángel nació en Jalisco. Estuve unos meses con mi mamá, que me decía: “Tú vete, trabaja y mándales a tus hijos y si me muero tampoco vengas, tú haz lo que tengas que hacer para sacar adelante a tus hijos”.

De regreso me llevé a Ángel recién nacido, lo pasó el coyote, curiosamente me pasó un coyote de Las Margaritas, que era conocido nuestro y su hijo nació casi por las mismas fechas que Ángel, lo pasaron con los papeles de su niño, pero yo ya pasé más fácil, me animé a pasar caminando.

Ya en ese tiempo había los Nextel, ya había un poco más de modernidad. Tenía que pasar, tenía que pasar, de hecho, vine a la basílica de Guadalupe, le dije a la virgen: “Por favor déjame llegar allá y que todo salga bien”; y pasé, porque me aprendí los datos del pasaporte que me dieron y hablaba un poco el inglés. Estaba viendo la fila porque hay torniquetes para pasar, dije: “¡Hay! Ojalá me toque ese muchacho”, porque se veía que estaban pasando bien rápido y estaba otra muchacha que estaba haciendo muchas preguntas y adelante de mí estaba una señora con su niña, que eran las que iban conmigo; ella me iba a subir a su carro y me iba a llevar a otro lado. Pero si dicen [algo los revisores]: “Tú no me conoces, si te agarran tú no me conoces, me conoces ya hasta que pasemos”, son muy rígidos en ese aspecto, no puedes decir que vienes con ella.

El muchacho se entretuvo un montón con una persona y dije: “¡Ya valió!” Pasé con la migra mujer, le di mis papeles y:

—¿A dónde vas?

—A San Isidro, de compras.

—Pásate.

Mis hijos no querían que me fuera, pero me pedían que les mandara cosas y es ahí donde empiezas a ver el cambio de la familia, sólo eres el proveedor y no el padre o la madre sino el proveedor, y bueno, suben los precios que hay que pagar por irse por una mejor vida.

La instalación, los primeros años de la aventura migratoria

Fue así como regresé a Chicago. Ángel lo tenía un coyote, le daban fórmula, la esposa del coyote lo cuidó, me dieron a Ángel y me lo llevé. Pasando lo de las Torres Gemelas empezó a haber más seguridad y ya no te animabas a ir.

Ya después me divorcié. Ha sido mi único matrimonio.

Tuve que pagar los dos abogados para que fuera más fácil, era como si yo estuviera aquí, él me puso la demanda de divorcio contra mí, por eso pagué los dos abogados. Fueron mil dólares, pero valieron la pena,

quedé libre de él. Mi vida se manejó entre los dos lugares, yo al final ya no quería regresar, entonces iba a mandar por mis hijos, pero yo quería estar allá. Traté de llevarme a mis hijos, mi hermana la grande sacó su visa, fue a visitarme, ya platicando con ella, ella iba a tratar de tramitar las visas para mis hijos, ella iba hacer como que la tutora, primero hablé con el papá y le mandé el dinero para los pasaportes y un dinero extra como compensación para que hiciera eso y, al final, me dijo:

—Estando allá no me los vas a regresar y yo no quiero que mis hijos crezcan en Estados Unidos porque allá es horrible. Aquí mis hijos van a estar bien.

Nunca me los dejó llevar. Se hizo cargo de ellos cuando falleció mi mamá en el 2011, cuando yo tenía treinta y tantos, y mis hijos ya estaban grandes, ya estaban en la secundaria y en la primaria; cuando falleció mi mamá ellos ya se vienen para la Ciudad de México. Los grandes resintieron mucho, las niñas, como estaban chiquitas, no fue tanto, pero los grandes sí sufrieron.

Él se los trajo con su mamá, siempre ha estado con su mamá, y hasta la fecha ahí sigue. Mis hijos pasaron de una abuela a otra abuela. Les seguía mandando dinero, pero después a mi hija grande.

Seguí trabajando en la Unique, fue mi trabajo por mucho tiempo. Tenía el horario de la mañana, pero variaba porque en el verano va cambiando mucho porque hay que esperar las trocas y, como está nevando, las trocas llegan en la tarde, entonces para no pagarnos esas horas nos iban ajustando esos horarios.

Ya después nació Dani, también, que son los más chiquitos que tengo allá, ellos todo el tiempo estuvieron en las guarderías, todo el tiempo. Mi vida era normal. Daniel es gringo, nació allá. Mi vida era de lo más normal del mundo, nos llevábamos bien Miguel y yo, el único problema que había era su inseguridad de él por la diferencia de edad, él pensaba por un momento que yo lo iba a dejar por esa diferencia de edad, es buena persona, ha cometido errores por la inseguridad terrible que tiene, pero es buena persona, es buen papá, se hace cargo.

En el trabajo todas éramos mujeres, migrantes y la mayoría indocumentadas. Creamos un núcleo muy fuerte, seguimos siendo muy amigas. Éramos Las Únicas, así se llamaba nuestro grupo: Las Únicas, somos

como familia realmente, porque muchos años pasamos juntas, todo iba muy bien, compré un carro, toda la vida que no pude tener aquí, allá la empecé a tener.

Para mí, la vida perfecta era el estilo de allá que siempre he soñado, ni rica ni pobre, viviendo dignamente, o sea, tener tiempo para mis hijos, así como las películas gringas que muestran lo que es el sueño americano, así era mi vida, yo estaba muy feliz

El problema empezó cuando nos avisan que iban a vender las tiendas. Yo hacía de todo. Y cuando vendieron las tiendas todo empezó a cambiar, las compró una compañía más grande de tiendas de segunda que se llama Seiver, pero son bien explotadores. Cuando llega Seivers empiezan a despedir a mucha gente y a dejar a ciertos empleados que sabíamos más, que teníamos más años, y lo que querían era que entrenáramos a los nuevos, entonces ya se empezaba a notar que e iba a implementar el Libery Five, que tenían derecho de comprar una tienda y hacer una revisión de papeles inclusive a los empleados que teníamos tiempo trabajando ahí, es la verificación electrónica que es muy común. Ya tiene años que en muchos trabajos se utiliza, porque es una base de datos que comparte Migración con la oficina del seguro social; es entonces cuando checan el número que viene en tu *green card* y tu número de seguro social.

Para ese momento, yo estaba estudiando. Cuando crecieron más mis hijitos, empecé a estudiar para sacar el GD, que es el equivalente de sacar la prepa abierta, y empecé a estudiar inglés; fue un año en que me la pasaba parándome a las 4 am porque yo entraba a las 6, le pedía a mi jefa que me dejara un horario fijo, salía a las 4:30 y de ahí me iba. En menos de media hora llegaba a la escuela y de ahí hasta las 10 de la noche estudiando.

Fue un año complicado y logré sacar el GD. Ya para finales de ese tiempo fue cuando pasó esto, entonces mis amigas me empezaron a decir “Oye Anita, qué vamos a hacer, tú eres la que estas estudiando, investiga qué hacemos”.

Era la que más hablaba inglés, era la que más sabía usar computadora, entonces me puse a investigar y

en Google me apareció una organización que se llama Arise Chicago;⁶ me comuniqué con ellos y me avisaron de un taller. Arise Chicago es una organización que tiene un proyecto, un *worker center* del que yo formaba parte; fui y tomé un taller de derechos laborales. Dije: “¡Wow! Tenemos derechos laborales a pesar de estar indocumentadas”.

Aprendiendo a ser organizadora sindical

Iba con mis amigas, éramos 15, mexicanas y ecuatorianas y una salvadoreña. Organizamos una reunión y les dieron el taller de derechos laborales a todas y ahí empieza a planificarse todo eso: cómo nos podemos proteger, qué podemos hacer, y es donde surgió la idea de sindicalizarnos. Tuvimos citas con sindicatos para decidir a cuál nos podíamos afiliar e inició esta campaña. Y entonces la empresa, mi jefa, se molestó conmigo, incluso la sacaron a ella y pusieron a una americana.

Como ya nos habían dado la cátedra de los derechos laborales, sabíamos que si nos íbamos nos lo iban a tomar como que dejamos el trabajo, lo que hicimos fue comprar cartulinas en una tienda, empezamos a escribir y empezamos a dar vueltas por la banqueta. Se armó un merequetengue porque vinieron los de Arise Chicago, *Desing Manager*, empezamos hablar con ellos y llegamos a un acuerdo, es ahí donde surge la campaña de sindicalización, pero la empresa, a su vez, armó una contracampaña.

Nos secuestraban porque nos metían dos horas en un cuarto, viendo películas de lo malo que eran los sindicatos, cómo iban a dañar y cómo te iban a quitar tu dinero. Eso hizo que muchos, sobre todos los afroamericanos, no confiaran, cuando llegó la votación la perdimos por una pequeña diferencia, una semana más y nos despidieron.

Levantamos una demanda ante Junta Nacional de Relaciones Laborales y la ganamos, pero era lo mismo, porque lo que habíamos ganado era que nos regresaran el trabajo, pero para regresar el trabajo ellos tenían todo el derecho de pedirnos los papeles y hacer revisión de papeles, entonces fue un triunfo

⁶ *Worker center*, o centro de trabajadores, un modelo de organización alternativo a los sindicatos, que surge para empoderar a trabajadores migrantes sin papeles y, por lo tanto, poco adeptos al sindicalismo tradicional. Los Workers Centers han construido un modelo llamado “sindicalismo social” que implica organizar a los trabajadores dentro y fuera de sus centros de trabajo, tejiendo

redes de solidaridad comunitaria. Un ejercicio de organización que capacita a los propios migrantes con y sin “papeles” para la autodefensa migrante. Información sobre este Worker Center en particular puede consultarse en la página de Arise, acceso el 24 de abril de 2020 <https://www.arisechicago.org/history>.

simbólico porque ya nadie pudimos regresar al trabajo.

Ya cada quien empezamos agarrar nuestro camino, fue muy bonito porque todas llegamos hasta el final, aunque fue una derrota pero todas ganamos mucho porque todas ganamos ese valor de pararte de frente y decir: “Ya no más, ya no me vas a estar humillando ni me vas a estar insultando, ya no vas a estar abusando de mí”.

Ahí me di cuenta de que dos de mis compañeras, Aurorita y Tachita, no sabían leer y escribir y ellas ya llevaban 25 años trabajando para Unique, son las que llevaban más tiempo. Empezamos hacer revisión de cheques, a ver por dónde atacar y ya con ellas nos dimos cuenta de que había mucho robo en el salario, como no sabían leer ni escribir les daban el cheque y no sabían lo que les estaban pagando. Yo les empecé a dar clases de alfabetización, por lo menos les ayudé con el a, e, i, o, u, a escribir su nombre y cositas así. De ahí cuando salimos empecé a dar clases de alfabetización en el Centro Monseñor Romero,⁷ porque si es grande ese problema y son de las cosas que más me sorprendió que hay mucha gente analfabeta en Estados Unidos, mucha, y eso era trabajo voluntario, aunque tratamos de sacar un fondo monetario, pero no se podía, porque por ejemplo el consulado mexicano decía: “Nosotros no podemos porque no todos son mexicanos”, porque yo tenía alumnos salvadoreños, guatemaltecos y de otras nacionalidades.

Después de que me corrieron, me fui a buscar trabajo. Entonces entré a una agencia temporal de colocaciones, éstos son los peores explotadores laborales que pueden existir, puedes conocer gente que tiene 15 años trabajando en un mismo lugar en calidad de temporal, lo que significa que no tienes derechos de nada. Lo que pasa es que cuando hay lesiones no tienes derecho a nada, te corren simplemente, como es temporal ya no hay trabajo y no se hacen cargo. Ya

para ese tiempo yo ya sabía de todo esto de los derechos laborales y fue así como yo dije: “Ya no quiero trabajar en nada de eso y quiero algo diferente para mi vida”.

Tomé una decisión radical en mi vida, dejé de trabajar año y medio y viví de mis ahorros, que ahora me hacen falta, pero de alguna manera lo que aprendí en ese año y medio ha sido mi herramienta para sobrevivir aquí; en la Ciudad de México, el dinero se me hubiera acabado en menos de eso.

Empecé a estudiar computación y empecé a ir a otros cursos, me involucré con Mujeres Latinas en Acción,⁸ tomé un curso de liderazgo de mujer latina, tomé el de “Empresarias a Futuro”, gracias a eso nació Deportados Brand,⁹ porque ellos te enseñan, te dan educación financiera y de la nada puedes crear un negocio.

Estaba más con mis niños, ya estaban grandecitos, ya tenían como 12 y algo. Ese año me la pasé aprendiendo de Mujeres Latinas en Acción, que es una organización muy reconocida en Estados Unidos y trabaja con sobrevivientes de la violencia doméstica y empecé a involucrarme mucho porque a la par yo tenía muchos problemas, pues mientras más años pasaban yo quería ir a México, quería un mejor trabajo y eso creó conflictos entre mi pareja y yo porque él no quería.

En ese aspecto en Estados Unidos estás muy protegida como mujer, pero a la vez estas desprotegida porque, aunque yo viví con él por 16 años, eso no me da derecho a nada. Si me hubiera casado él me hubiera podido aplicar otro tipo de visa, pero nunca quiso.

Por eso me fui al grupo de Mujeres Latinas en Acción, por los grupos de apoyo, y aprendí más de la violencia doméstica, que no es nada más física y que es muy común; aprendí que había muchas mujeres como yo, cuyas parejas eran ciudadanos y a través de esto ejercían un control sobre nosotras. Yo me sentí

⁷ El Centro Romero, afincado en Chicago desde la década de 1980, cuando llegaron los primeros salvadoreños exiliados de la guerra contrainsurgente en su país, fue fundado con el propósito de generar, a través de diferentes programas de formación política, jurídica y de alfabetización, la autosuficiencia de las comunidades refugiadas y migrantes en Estados Unidos. Lleva el nombre del hoy canonizado monseñor Arnulfo Romero, defensor de los derechos humanos en El Salvador, asesinado en 1980, mientras celebraba una misa. Página del Centro Romero, acceso el 24 de abril de 2020: <http://centroromero.org>.

⁸ Organización sin fines de lucro, cuya misión es el empoderamiento de las mujeres latinas en Estados Unidos, afincada en

Chicago. Página de Mujeres Latinas en Acción, acceso el 24 de abril de 2020, <https://mujereslatinasenaccion.org/>.

⁹ Deportados Brand es una microempresa que crearon algunos de los activistas de Deportados Unidos en la Lucha; es un esfuerzo de autoempleo basado en los saberes de diseño gráfico, serigrafía e impresión, además de las habilidades en mercadeo que los miembros de este colectivo traían en las mochilas vitales antes de ser deportados y que, como diversas experiencias, pusieron en una apuesta colectiva para autosustentarse. Perfil de Facebook de Deportados Brand, acceso el 24 de abril de 2020, <https://www.facebook.com/DBSerigrafia/>.

cómoda con mis amigas y creamos un grupo muy bonito, tengo mucho contacto con ellas hasta la fecha, porque creamos unos lazos muy padres con ellas; además empecé a ser voluntaria en Arise Chicago, fui a Latino Union of Chicago,¹⁰ también ahí colaboré.

Latino Union trabaja más con jornaleros, personas que trabajan por día y que se ponían en las gasolineras y los Home Depot, ahí va gente y los contrata, pero mucha gente sufría de abusos y los empezó a organizar sobre cómo pueden trabajar de manera organizada, cómo pueden estar protegidos, cómo pueden hacer valer sus derechos laborales.

A Miguel, el padre de mis hijos, le valía porque de alguna manera él tenía el control, yo no me podía ir a rentar porque siempre me dio una buena vida, vivimos en una zona muy bonita de Chicago, al norte de la ciudad, porque el sur sí es complicado, hay más violencia, desgraciadamente. Siempre vivimos en el norte, en una zona de anglosajones, o sea él sabía que yo no iba a cambiar esa vida por mis hijos y si yo lo hubiera dejado, me tenía que ir al sur y poner en riesgo a mis hijos. Él, de alguna manera, sabía que tenía el control; seguro pensaba: “Que se divierta, que haga lo que quiera, que se entretenga” y muchas cosas no sabía que yo hacía, pensaba que era más *socialite*, como que me iba con mis amigas a tomar el té, él realmente no puso mucha atención a lo que yo hacía.

Miguel maneja un camión y tiene un tráiler, siempre ha ganado decorosamente, me empezó a ayudar, me daba un poquito de dinero, no es malo, su único problema fue el machismo, su inseguridad y el miedo a la soledad.

Anduve de arriba para abajo, ya me enseñé a manejar, yo estaba muy contenta y a Arise Chicago le llamó la atención el interés que yo tenía, entonces me empezaron a invitar a más cursos, me empezaron a pagar capacitaciones en la Universidad de Illinois sobre liderazgo y organización comunitaria.

Luego empecé a tomar cursos de computación para manejar lo básico de Office, que me ha servido bastante, y luego por parte de Osha —que es la Agencia de Seguridad y Salud Ocupacional— me ofrecieron

una beca y me quedé como coordinadora de educación de Arise Chicago.

Los intensos años como Community Organizer

Me quedé como encargada de los cursos de derechos laborales, en esa organización me pagaban a 21.75 dólares la hora, en Unique me pagaban 8.50 la hora, el salario mínimo pues, en la organización me pagaban incluso “las millas”, la gasolina desde que sales de tu casa. Yo daba talleres de derecho laboral, derecho de salud y seguridad social porque son leyes aparte. Estaba feliz de la vida.

Luego desgraciadamente tuve un problema fuerte con Miguel, peleamos bastante fuerte y llegó la policía, se lo llevaron detenido a él y ahí como que cambió mucho porque yo tenía una orden de restricción, aunque podíamos convivir en la misma casa, pero no se podía meter en mi vida.

En ese tiempo, como aquí, me invitaban a las reuniones del consulado, y es ahí donde Miguel me empieza a cuestionar por qué y dije: “Ya no más, quiero ser independiente, quiero irme con mis hijos”, y le propuse que se fuera pero que me ayudara con la renta del departamento, que sí era bastante; él no quería irse, por eso saque la orden de restricción.

Ya cada uno estaba en su cuarto, ya llevábamos tiempo así. Todo esto lo supieron en Arise Chicago, yo me empecé a involucrar con una organización de una líder que salió de Mujeres Latinas en Acción, que había creado su organización que se llama Un Nuevo Despertar;¹¹ yo empecé a colaborar, luego su fundadora me daba otro poquito de dinero por estar apoyándola en el grupo, estaba muy contenta y hablé con la gente de Arise Chicago y estábamos viendo la posibilidad de proyecto, y que ellos me “patrocinaran” para obtener mis papeles, pensaba que no tenía récord criminal. El proceso para regularizarme era riesgoso porque tenía que salir de Estados Unidos, estamos hablando que yo ya llevaba en Chicago 15 años, era el 2016, todo ese año fue prácticamente ir pensando en eso y no nos aseramos bien y no nos imaginamos lo que iba a pasar. Tomé la decisión y dije: “Me la voy a jugar”.

¹⁰ Organización de mujeres migrantes que surgió en el año 2000, buscando mejorar las condiciones de contratación en agencias temporales y que hoy se dedica a la educación en derechos sindicales y derechos humanos de migrantes con y sin papeles. Véase la página de la Latino Union of Chicago, acceso el 24 de abril de 2020, <https://www.latinounion.org/>.

¹¹ Organización sin fines de lucro dedicada al acompañamiento de procesos contra la violencia doméstica en la comunidad latina. Acompañan desde jurídicamente hasta en aspectos emocionales y empoderamiento económico. Véase la página de Un Nuevo Despertar, acceso el 24 de abril de 2020, <http://www.unnuevodespertar.org/>.

Ángel, mi primer hijo con Miguel, es mexicano y los abogados me dijeron que tenía que salir y hacer un trámite para legalizarse, por eso nunca se hizo porque nos daba miedo, ahora que ya estoy acá en Ciudad de México me doy cuenta que Ángel califica como ciudadanía derivada por ser hijo de un ciudadano norteamericano, apenas hace unos meses encontré a la persona que lo llevará a cabo, gracias a un centro comunitario en Chicago.

Así fue como tomé la decisión de venir a México en junio de 2016, sabía que era riesgoso venir, pero dije, “No tengo récord criminal, no creo que haya ningún problema sólo es pagar el trámite del perdón y lo que se tenga que pagar”. Compré el boleto para viajar el 30 de septiembre. Quería darles una sorpresa a mis hijos, los primeros días, había planeado, iría a un hotel y después les daría la sorpresa a mis hijos de que yo andaba por acá, serían sólo unos meses.

La deportación

Nosotros, mis abogados de Arise Chicago y yo, calculamos que era un trámite de unos 7 u 8 meses, máximo un año. Lo que cambió todo fue cuando llegué y documenté mi maleta, todo iba bien, yo entré casi al último porque me estaba despidiendo de mis hijos, pasé Seguridad Nacional y ya para llegar al avión, estaba una línea muy corta, ya para abordar, y fue cuando vi a dos agentes de ICE en la puerta del avión. Los vi y luego, luego y dije: “Todo está bien, te vas a tu país”.

Cuando me ven y se acercan y me dicen: “Déjame ver tus papeles”, entonces se los entregué, mi pasaporte mexicano y el pase de abordar.

—Ana Laura López, nos tienes que acompañar.

—¿Por qué? ¿Hay algún problema?

—Nos tienes que acompañar.

Son de esas cosas que cuando lo he platicado no sabes cómo reaccionar, la gente se quedó viendo. Los “acompañé”, me llevaron a sus oficinas que tienen dentro del aeropuerto, me preguntaron si había estado deportada en anteriores veces y les dije que yo no tenía por qué hablar, “¿Por qué me estás preguntando?, entonces ya no me dijeron nada y me revisaron las huellas, y la computadora dejó ver las dos “agarradas” que tuve cuando yo ingresé a Estados Unidos. Dije: “¿Puedo hacer una llamada?”, no me contestaron.

Fueron como 20 minutos, ya estaba espantada, lo que estaba pasando por mi mente era el centro de detención y pensaba “me van a hacer pasar otra vez por ese infierno”. Fui torpe, porque son cosas que yo había hablado y que incluso había recomendado en mis talleres, pero cuando me dijeron “Firma aquí”, firmé, estaba petrificada pensando que me iban a mandar a un centro de detención. Para mi sorpresa, me guiaron hasta el avión, y todavía me dicen: “Que tengas buen viaje”.

Yo me quedé con una inmensa vergüenza. Y, ahora, ¿qué?

—Oiga, ¿y mi pasaporte?

—Lo tiene ella (la sobrecargo de la aerolínea Volaris).

Nunca he vuelto a usar esa aerolínea, actuaron como agentes de migración. Tomé mi asiento y las miradas de las gentes, ¡qué pena!, pasaron por mi mente muchas cosas, ya no hubo tiempo de hacer llamadas, ya no hubo nada que hacer. Ya volando, empecé a revisar los papeles y veo que era una deportación y que me habían dado una penalización de 20 años para no regresar. Fueron cuatro horas y media de pesadilla, yo quería bajarme. Fue una impotencia terrible. Ya cuando llegamos a México, traté de bajarme rápido para hablar por teléfono, entonces la sobrecargo me dice:

—No se puede bajar porque aquí tiene que esperar.

—Deme mi pasaporte.

Pero me retuvieron como media hora ahí hasta que llega otro trabajador del aeropuerto.

—Él la va a dirigir a la puerta.

Me tenían detenida y la aerolínea actuaba como agentes de migración. Me llevaron a Migración mexicana y Migración confirmó que sí soy mexicana, me dejaron salir. Traía como 200 dólares en la bolsa y mi tarjeta del banco, mi maleta estaba intacta.

Nada más me instalé en un hotel le llamé a Miguel; sólo dijo: “Te dije que no te fueras”.

Después llamé a los de la organización que me pidieron que escaneara los papeles y se los enviara para que los revisaran. Al día siguiente busqué a mis hijos, dentro de lo malo eso fue lo bueno, el reencuentro con ellos, 16 años de no verlos, mis hijos ya cambiados completamente. Nos llevamos bien, pero, no es como me llevo con mis otros hijos, con los chicos que hay mucha confianza hasta para regañarlos. A ellos los he

querido regañar por cosas y me han dicho: “Tú qué te metes, si no estuviste con nosotros”.

La primera Navidad me la pasé sola porque ellos estuvieron aparte, se reúnen con la familia de su papá, ellos tienen un enojo grande. A ellos los quiero y saben que ahí estaré cuando ellos necesiten para escucharlos y económicamente también, los apoyo en lo que puedo; pero ellos han preferido mantenerse así, menos Jesús, que es el que vive conmigo y trata de tener un acercamiento conmigo porque las niñas no, son los precios que hay que pagar. Yo hice lo que pude, les mandé lo que pude. A veces reclaman, pero Yoselin y Jesús son los que más recuerdan de cosas difíciles que pasamos cuando me fui y no las volvieron a pasar.

Sí ha sido difícil porque de repente existe una culpa en mí por muchos años de estar allá, no me arrepiento de haberme ido, me arrepiento de haber tomado esa decisión, mejor me hubiera quedado allá como indocumentada.

Cuando me deportaron mis amigos de allá me dijeron que me regresara. Les dije “Quiero ver la forma de arreglar mis papeles”. La única forma sigue siendo Miguel. Desde entonces y hasta ahora me ayuda, me manda dinero, pero con ese tema no, quien sabe qué pase por su mente. Yo creo que ahorita ya no me casaría con él, todo esto me ha servido para ser independiente en muchos aspectos. Sí quiero regresar y quiero estar con mis hijos, pero regresar es perder lo que he logrado aquí, el darme cuenta que sí puedo sola, que puedo pagar la renta yo sola, que estoy sacando mi negocio con mis compañeros de Deportados Brand. Eso sí ha sido un triunfo, sobre todo, porque al principio se me empezaron a terminar mis ahorros, mi dinero.

Hablé con los de la organización (Arise Chicago) y me dijeron que no se puede hacer nada porque hay una deportación de por medio, cuando vieron los papeles dijeron que ya no se podía hacer nada, ya era difícil, muy complicado. A los abogados con quien he preguntado me ofrecen una sola vía: casarme con Miguel y que él pague el “perdón”, luego hacer una petición de reagrupación familiar o esperarme a que mis hijos cumplan 21 y hagan un proceso similar de unificación familiar, para eso segundo faltan 5 años.

Ahora mismo, son mis únicas dos opciones, pero para hacer reunificación familiar mis hijos tienen que tener un número de seguridad social que, a lo mejor su papá se las da, quién sabe. Por eso me he enfocado

en Deportados Brand, porque quiero reunir elementos, soy una empresaria y así quiero manejarlo. Yo quiero reunir elementos para facilitar ese regreso, algún día, que sí se va a dar, pero es triste que en estos años, que ya nadie me los va a devolver, esos momentos con mis hijos. El que ha venido a visitarme es Dani, Ángel no viene porque está en ese proceso de regularizar sus papeles. Dani dice que aquí no le gusta.

Me pregunta cómo se saca una visa y más o menos le he explicado. De alguna manera ellos saben que son la vía para que yo pueda regresar a Estados Unidos.

Mi deseo es tener una libre movilidad, mi deseo es poder ir y venir porque aquí quiero a mucha gente, sobre todo a mis hijos, aunque no estén apegados a mí, pero yo los quiero mucho, de alguna manera una vez al mes puedo verlos, además está toda la gente que he conocido, como Deportados Brand. Allá sigue mi casa, el espacio donde viví tantos años, están mis plantas, mis hijos, mis amigas. Me gustaría regresar a Chicago, siento más mi casa en Chicago que aquí. Quiero luchar por eso.

Nuevamente, el proceso de instalación a la nueva realidad

Aquí realmente no tengo muchos amigos, ni familia, los que me ayudaron cuando llegué fueron algunos amigos de años atrás, con quienes seguíamos en contacto por Facebook. Un amigo me prestó su departamento en Coyoacán. Gracias a eso es como surge el modelo de atención y apoyo de Deportados Unidos en la Lucha (DUL); fueron mis amigos quienes me fueron guiando, realmente yo había estado fuera de esta ciudad como 24 años, porque fueron 16 años en Chicago y 8 en Jalisco.

Mis amigos eran de la secundaria, fueron mi apoyo, Ernesto y Antonio, me acompañaban a Arcos de Belén para conseguir una copia de mi acta de nacimiento, me fueron guiando en cómo obtener mis documentos de aquí. Con base en ese apoyo surge esta atención que dábamos en Deportados Unidos en la Lucha.

Quería estar sola. Empecé a buscar donde rentar, el único lugar que conocía es Valle de Aragón y de hecho mis hijos viven allá.

Está bien bonito el departamento, pero cualquier cosa que se descompone yo la he pagado. No tengo vecinos, soy la única que vive ahí. Primero mi hijo me

pidió vivir conmigo, como está estudiando Enfermería y empezó hacer su servicio social en una clínica que está muy cerca.

Ya va para un año que está conmigo. Pero, el primer año me la pasé sola, eso me hizo muy bien. Empecé a buscar trabajo y encontré en una escuela cerca de ahí, daba clases de inglés a niños de kínder.

Con mis amigos de Chicago comencé a trabajar en investigar qué se podía hacer por mi caso, me hablaron de Sederec (Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades), de la Secretaría del Trabajo, y en esta secretaría aplica un seguro de desempleo. En diciembre me avisaron que iba a haber una entrega del seguro de desempleo en el museo Franz Mayer, fui sola. Entré y estaba un político de Chicago, Chuy García, lo conocía por varios eventos de Arise Chicago.

Me invitó a pasar el presidio y estaba la entonces secretaria del Trabajo de la Ciudad de México, Amalia García, yo la conocí en Chicago por cuestiones laborales cuando hicimos la campaña de las trabajadoras domésticas, y fue alguna vez a compartir experiencias. Cuando le tocó hablar hizo una pequeña mención sobre mí, por lo que estaba pasando en Estados Unidos, que soy una persona que se dedicaba a los derechos de los trabajadores y que estuviera pasando por esto era injusto, me dio la bienvenida.

Cuando terminó el evento uno de los muchachos me preguntó:

—¿Tú viviste en Chicago?

—Sí, ¿tú también?

Resultó que todo el evento era para apoyar a retornados y deportados, yo no había puesto suficiente atención, decidí quedarme para tomar un café con los demás, éramos alrededor de 200. Empezamos a platicar cosas parecidas: que era difícil adaptarse aquí, lo difícil de encontrar trabajo, en dónde vivir, que tu familia no te quería a veces, y el estar separado de tu familia de allá, y les dije:

—¿Por qué no formamos un grupo?, yo tengo esta experiencia para visibilizar lo que está pasando.

Aceptaron, me puse a tomar teléfonos ese día y les estuve llamando, algunos no me hicieron eco, otros sí. Fijamos una cita y nos reunimos diez días después afuera del Museo Franz Mayer, donde nos reunimos muchos meses.

Yo ya estaba trabajando. Me pagaban 6 000 pesos al mes, era muy poquito, además aquí te pagan por

quincena, te cuentan 5 días hábiles, no es como allá que un viernes cobras y otro no, aquí son 15 días, pero sí, literal son 3 semanas. Así que estaba cobrando 1 000 pesos por semana, ¡no es nada por 40 horas a la semana! y luego tenía que estar en fines de semana también, porque en épocas de Navidad tenías que enseñarles las canciones de Navidad y aparte estar en el festival. Yo pagaba 4 000 mil de renta, pero todavía me quedaba dinero, pagué con lo último, tenía para el depósito, traía dinero de mis ahorros. En eso se fue, compré un refrigerador, una estufa.

Nosotros cuando nos reuníamos era para ayuda emocional, para platicar, Chava fue de los primeros que estuvo conmigo realmente y las primeras reuniones fueron de mucho alivio para nosotros, el contar-nos nuestras historias, podíamos hablar de lo mismo y por fin alguien me entendía, alguien se siente como yo, y así empezamos a reunirnos cada semana, y luego las siguientes semanas se fueron sumando uno, y después otros dos y así fue como creció el grupo; y empezamos a ir al aeropuerto, porque ellos me dijeron que nadie los recibía, sin nadie que les prestara un teléfono y no se podían comunicar, que los de ICE les rompían sus identificaciones, todo eso y fue así como fuimos a ayudar.

Empecé a investigar cuando llegaban los vuelos, pero con el INM (Instituto Nacional de Migración) nunca conseguí información. Los martes alrededor de las 11 de la mañana empezamos a ir a la terminal 2 del aeropuerto y no había nadie ni tampoco otras organizaciones y la Secretaria del Trabajo, sólo daban folletos y nada más, no se acercaban para ver qué ocupas, qué necesitas, nada. Eso fue lo que nosotros empezamos a hacer, les prestábamos nuestros teléfonos, los acompañábamos a llegar al metro, alguna dirección y había algunos que ya habían estado aquí. Era interesante porque había unos que llevaban más tiempo aquí, decían cómo llego aquí y ya les explicábamos. Luego se hizo una red solidaria muy agradable cuando empezó el grupo.

Deportados Unidos en la Lucha, organizarse en el destierro

Antes de la deportación estuve trabajando en el consulado mexicano en Chicago, ya tenía un círculo de gente que me conocía. Y cuando pasó lo de la deportación, sentía vergüenza, hasta que un día dije:

“Tengo que decirlo, ni modo, si no, ¿cómo voy a encontrar ayuda, cómo voy a encontrar quién me pueda ayudar?”.

Total, que cuando formamos DUL mi preocupación central era cómo regresar a Estados Unidos, quería hacer una campaña y no iba a poder si no decía que había sido deportada. La única manera era decirlo.

Soy la única mujer en DUL, de los aviones que llegan son muy pocas las mujeres que llegan. La mayoría de los que deportan son hombres, las pocas que conocí fue porque estaban cruzando por primera vez y las otras pocas que he conocido es en procesos similares que el mío, es decir, arreglando sus papeles fueron deportadas, no en los vuelos que fletan sino en vuelos diferentes.

Un día decidí dedicarme completamente a Deportados Unidos en la Lucha. Dejé ese trabajo y desde esa fecha, que fue como en enero del 2017, DUL se ha convertido en mi vida.

Lo que hice primero fue darnos una identidad, mandé a hacer playeras para que nos identificaran y la gente de Chicago me decía “va a haber esto, presentante aquí, presentante allá”. Ellos sabían más que yo aquí. Me avisaron de una protesta el 20 de enero de 2017, que fue la toma de posesión de Donald Trump en el Ángel de la Independencia.

No teníamos dinero, ni trabajo, vendimos dulces, que fue lo que aprendí en Mujeres Latinas, hicimos unos *stickers* y las playeras venían con logotipo de la campaña, dos manos agarradas con esposas, de hecho, me fusilé el diseño y después hablé con Adelina, la diseñadora, y me dijo: “No te preocupes, que es para la comunidad”, y empezamos a salir a vender los dulces.

Andábamos por Bellas Artes, nos íbamos al Zócalo y al Monumento a la Revolución, allá andábamos y la gente empezó a querer comprar las playeras. Hablábamos con la gente: “Mire no somos criminales, somos padres separados de nuestros hijos”.

Había gente que se sensibilizaba y había otra que decía que para que nos fuimos, siempre encontrábamos esos aspectos. Después creé la página de Facebook, si no nos podían comprar un dulce, que nos dieran un *like* en la página. Gracias a eso de salir a la calle a platicar con la gente fue como ganó seguidores la página. Se le quedó Deportados Brand 100 % Mexicanos.

Después fue creciendo esto con el proyecto de la Secretaría del Trabajo y el Fomento al Autoempleo (FAT). Y eso fue porque una vez mis amigos en Chicago me dijeron que iba a estar Mancera en el Museo de Memoria y Tolerancia y fuimos 3, compramos cartulinas y escribimos: “Somos deportados”. Busqué ponerme hasta en frente y cuando acabó su discurso, que no recuerdo de qué era, me paró y le platiqué lo que nosotros hacíamos.

Nos dieron una cita en la Secretaría de Economía y juntaron a varias secretarías para ver qué pueden hacer con nosotros y en qué apoyarnos. En ese momento fue con la Secretaría del Trabajo como ingresamos al FAT.

Teníamos el compromiso con la Secretaría del Trabajo por un año. Y esa población siempre se ha concentrado mucho en el colectivo, en personas arriba de 40 años, personas que no traen el inglés como herramienta laboral, personas que no traen un alto nivel educativo y regresan con el mismo nivel con el que se fueron, como la primaria y la secundaria, y que lo principal que hicieron en Estados Unidos fue: jardinería, construcción, lavar carros o restaurante o trabajador en general.

Eso ha dificultado la reinserción y encima de todo, para el gobierno es como si sólo existiera el perfil de los *Dreamers*, piensan que son la mayoría, que tienen capacidades excelentes, muchos los traemos, pero aquí el gobierno tiene ese perfil de los jóvenes y ha dejado de lado a esta población, la labor del colectivo ha sido visibilizar esta población, que también existe y necesita una atención diferente.

Ha sido difícil porque cuando yo conocí a la mayoría de mis compañeros estaban en una situación muy vulnerable y aquí de alguna manera es cuando se unían. Después de unos meses esa situación de vulnerabilidad va cambiando, van agarrando más confianza y cuando ya tienen cierta confianza con ellos mismos no es fácil que acepten que una mujer esté al frente de ellos, ni de una organización, ni de un grupo, y eso ha generado conflictos en que he tenido que decirles que así es. Esto se inició así y de alguna manera yo tengo un poco más de experiencia.

Me ha tocado decir, Deportados Unidos nació conmigo, tiene una visión y una misión. Llegué a ser cuestionada de por qué yo tomo las decisiones, nadie de los deportados había tomado parte del activismo en

Estados Unidos, eso ha sido una de las cosas más difíciles que he pasado, ser una mujer desarrollando un liderazgo y no es bien visto. Al principio cuando ellos llegan a esa situación vulnerable lo aceptan, pero con los meses te cuestionan por qué tú. De alguna manera el colectivo ha cumplido su objetivo de empoderamiento, desarrollo de liderazgo, porque del mismo grupo se hizo otros colectivos.

Deportados Brand como proyecto de Secretaría del Trabajo, cumplió su ciclo y al cumplirse el año ya somos dueños del equipo. Por eso estoy en ese proceso, porque no sé a dónde voy a dirigir mi vida. Definitivamente quiero dedicarme a Deportados Brand, que es mi emprendimiento, quiero hacer que crezca bastante. Los diseños los saca Gustavo quien está estudiando Diseño, y muchas son colaboraciones con diseñadores que quieren aportar a la causa, juntos trabajamos en los diseños.

Dentro de mis planes siempre está regresar a Estados Unidos, no es algo que me quite el sueño ni me

deprima, ni algo que me angustie. Lo que es seguro es que no quiero estar en Ciudad de México, quiero irme a vivir a otro lado. Lo que ahorita me gustaría es meterle todo mi tiempo a Deportados Brand para que se consolide como una microindustria, que abra puertas en otros lugares para llevar los mensajes en las playeras, me gustaría establecerme en un lugar más tranquilo y que mis hijos se sientan cómodos al venir, que no les de miedo y estar más tranquila.

Quiero iniciar una vida normal, en estos dos años me he enfermado aquí, en Chicago era una persona muy sana porque practicaba yoga y meditación, la vida aquí me cambió mucho. El primer año tuve un preinfarto, tengo ansiedad. Estos dos años ha sido de lidiar con mi salud.

Estoy en el proceso de cambiar mi lenguaje, para sanar, ya no soy deportada sino una persona que pasó esa experiencia de deportación y aprende a verlo por fuera, ya no quiero ser la víctima.



Migración y vejez: el caso de una monolingüe mixteca en la Ciudad de México¹

Jourdain Israel Hernández Cruz
Clínica de Geriatria, Secretaría de Salud CDMX /
jurdain@comunidad.unam.mx

Fecha de recepción: 26 de marzo de 2019
Fecha de aceptación: 23 de enero de 2020

El valle de México, junto con Guadalajara y Monterrey, representan las zonas metropolitanas con mayor movilidad migratoria, tanto de emigración como de inmigración. Particularmente, durante los años 2010-2015, la Ciudad de México tuvo el segundo mayor número de emigración, únicamente después del estado de Guerrero, con una tasa neta de migración de -5.0.² Según Romo y colaboradores,³ la migración rural-urbana ha disminuido y la urbana-urbana se ha incrementado, al menos durante los últimos quince años. Además, el número de personas migrantes de habla indígena también ha disminuido.

Lo señalado en el párrafo anterior muestra el comportamiento de la migración interna en los últimos veinte años, aunque los primeros reportes de la migración indígena los podemos ubicar en la segunda mitad del siglo XX;⁴ sin embargo, más que los datos, lo que me interesa resaltar es la narrativa de los sujetos que viven el proceso migratorio. La fenomenología es una ruta analítica para el estudio de esas narrativas.

Cercana a ese interés, Leal⁵ hace un recuento de la migración indígena a las principales ciudades de México y presenta la sistematización de una serie de artículos que

¹ Este trabajo forma parte de los hallazgos encontrados durante el trabajo de campo realizado en el Ajusco para la redacción de la tesis de maestría: “Ancianos indígenas migrantes. La construcción de su experiencia y su identidad”. Recorro de manera indistinta y respetuosa a los términos de ancianos y viejos, para referirme a personas de 60 o más años de edad. Es interesante saber que los ancianos indígenas entrevistados, incluso, cuando hubo mediación de traducción, no utilizaron las palabras de adulto mayor o persona adulta mayor, principales términos empleados en los programas asistenciales dirigidos a este grupo poblacional. Algunas de las palabras para referirse a dicho grupo fueron: anciano, viejo, gente grande, personas mayores de edad, incluso, “papá” y “mamá”.

² Conapo, “Notas interesantes de la migración interna en México (infografías)”, Consejo Nacional de Población (página web), 2016, acceso el 27 de abril de 2020, <https://www.gob.mx/conapo/documentos/notas-interesantes-de-la-migracion-interna-en-mexico-infografias>.

³ Raúl Romo Viramontes, Leticia Ruiz Guzmán y Mónica Velázquez Isidro, “El papel de la migración en el crecimiento de la población: análisis de los componentes de la dinámica demográfica a nivel entidad federativa, 2000-2010”, en *La situación demográfica en México* (PDF) (México: Conapo, 2011), acceso el 27 de abril de 2020, http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/La_Situacion_Demografica_de_Mexico_2011.

⁴ Laura Velasco Ortiz, “Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana”, *Papeles de Población* 13 núm. 52 (2007): 183-209.

⁵ Olivia Leal Sorcia, “Experimentación y nuevos temas en la etnografía de grupos indígenas en ciudades mexicanas”, *Andamios. Revista de Investigación Social* 9, núm. 19 (2012): 103-126.

analizan la migración indígena desde diferentes perspectivas. A partir de dicha revisión, la autora hace hincapié a propósito de la manera en que se presentan los resultados de estudios etnográficos. Dice que las descripciones locales y la centralidad de los sujetos en los últimos años han tomado relevancia sobre las descripciones más generales, reportadas en décadas pasadas.

Con una mayor profundidad y desde una perspectiva etnográfica, Montes de Oca⁶ ha reportado algunas narrativas de ancianos que durante su juventud migraron a las grandes ciudades del interior del país o del extranjero y que, en el contexto de su envejecimiento, decidieron retornar a sus comunidades de origen. En ese sentido, Negrete⁷ sugiere que la distribución geográfica de la población anciana es un elemento que puede, o no, aumentar la posibilidad de retorno a sus comunidades de origen. De la lectura de ambos documentos se intuye que, las personas que migraron en su juventud, durante la vejez piensan en la posibilidad de regresar a sus comunidades de origen.

A partir de lo antes dicho, el presente trabajo intenta responder la siguiente pregunta: ¿por qué emprender un proyecto migratorio hacia la capital del país cuando se es anciano?

Narrativa y fenomenología

Dado que me interesa explorar la vivencia de la migración en este caso particular, me acerqué a la perspectiva fenomenológica para profundizar en la estructura de un mundo intersubjetivo y significativo de una mujer indígena. Ese mundo se configura en un tiempo y espacio específico, es decir, está situado, por lo que una ruta para acercarnos al entramado de la experiencia es la narrativa.

La narración es la expresión de un mundo subjetivo particular, construido en la vida cotidiana y que, a su vez, es parte de una realidad social. Al respecto, Berger y Luckmann⁸ refieren que la conformación de

la realidad social es el sentido de nuestras experiencias y no la estructura de una realidad independiente de los sujetos; esta conformación se da siempre en la interacción con los demás en un tiempo y lugar específicos, a través del lenguaje hablado.

En el caso particular que aquí trataré, la interacción se da entre hablantes mixtecos. Dicha comunicación provee un prototipo para reconocer la producción de un conocimiento particular y para construir intersubjetividades que, después, se presentan en acciones objetivables. En otras palabras, existe un mundo intersubjetivo construido previamente entre los hablantes mixtecos que, en distintos contextos, ayudan a dar sentido y comprender sus acciones. Por lo tanto, la acción de migrar, puede concebirse como un producto objetivado en acción y, en ese sentido, factible de ser estudiada.⁹

Desde la antropología, particularmente con la etnografía, busqué ir más allá de la apariencia, intentando profundizar en los significados relacionados con la experiencia de migrar. Para Geertz,¹⁰ el análisis de la cultura debe partir de una ciencia interpretativa para comprender significados y no de una ciencia experimental en busca de explicaciones.

Envejecer en el Ajusco

Durante el año 2013 recorrí los pueblos del Ajusco, considerados originarios: Santo Tomás, San Miguel, San Miguel Xicalco, Magdalena Petlascalco, San Juan y Las Lomas. El Ajusco es una zona semiurbana perteneciente a la alcaldía de Tlalpan, al sur de la Ciudad de México, se encuentra en una de las áreas más elevadas del área metropolitana, a 3 000 metros de altura sobre el nivel del mar.¹¹

Con el transcurrir del tiempo, identifiqué a cinco mujeres indígenas migrantes y a una pareja, mujer y hombre, quienes, durante su envejecimiento, migraron de sus comunidades de origen a la Ciudad de México. En este artículo presentaré el caso de una anciana monolingüe mixteca que abandonó su

⁶ Verónica Montes de Oca, "Historias detenidas en el tiempo", en *El fenómeno migratorio desde la mirada de la vejez en Guanajuato* (México: UNAM / Gobierno del Estado de Guanajuato, 2005).

⁷ María Eugenia Negrete Salas, "Distribución geográfica de la población mayor", *Demos*, núm. 14 (2001): 18-20.

⁸ *Vid.* Peter Berger y Luckmann Thomas, "Introducción", "Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana" y "La sociedad como realidad objetiva", en *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 11-118.

⁹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1992).

¹⁰ Geertz, *La interpretación de las culturas*.

¹¹ Alfonso Reyes H., *Ajusco, mirador de México* (México: Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal, 1981).

comunidad para llegar a la Ciudad de México cuando tenía 71 años.

Antes de exponer el caso, menciono algunas de las ventajas generales que tienen los oriundos sobre los migrantes. Tal como ha sido mencionado en otros reportes relacionados con el tema, en el Ajusco también es clara la distinción entre nativos y “fuereños”, es decir, entre aquellos que han nacido y crecido en el Ajusco, y los que han llegado desde otras partes.

La distinción se puede dar de manera evidente. Por ejemplo, los apoyos que ofrece la Secretaría de Salud de la Ciudad de México a la población, a través de sus centros y casas de salud, en ocasiones circulan solamente entre las personas originarias de la localidad o tienen conocimiento de dichos apoyos con mayor anticipación, lo que les da ventaja para recibirlos. Algunas personas que son originarias de alguno de los pueblos del Ajusco han laborado en dichos centros de atención médica, lo que ha favorecido una relación más estrecha y una mejor atención a los originarios por parte del personal médico y administrativo. Así, la migración figura como un factor determinante de la salud.

También instituciones locales, como la Subdelegación de Bienes Comunales y Ejidales, ayudan a que la población originaria del Ajusco tenga mayor oportunidad para la obtención de algunos beneficios. Como muestra, la obtención de útiles escolares al iniciar el ciclo escolar o la repartición de cobijas a la población en temporada de frío. Dichos beneficios son entregados por funcionarios en turno a cambio de una copia de la credencial para votar.

En el caso de los migrantes ancianos indígenas, la ayuda ha sido nula y no han recibido alguno de estos beneficios durante su permanencia en el Ajusco. Por el contrario, como usualmente ocurre, sus casas se ubican en la periferia de los pueblos, donde el transporte público no tiene acceso. Para abordar algún transporte o para regresar a casa se debe caminar alrededor de veinte o treinta minutos, según el paso y condición de salud de cada persona. Las calles no están pavimentadas y muchas de ellas son pendientes, lo que entorpece la marcha o el uso del bastón y representan mayor esfuerzo para avanzar. En algunos casos, la iluminación pública es nula y, en las noches, las luces de los faros de los coches son las que ayudan a visibilizar el camino, situación difícil si consideramos que durante la vejez nuestra vista pierde agudeza.

Existe otra manera de distinción entre nativos y “fuereños”, menos evidente, en la interacción. El trato entre ancianos fuereños y nativos, aparentemente, es mejor en comparación con los más jóvenes, importando menos si son nativos o fuereños, aunque esto se limita a la relación de pares y únicamente en algunos casos, ya que existe una mayor empatía por quienes nacieron en el mismo pueblo. Por ejemplo, las ancianas nativas se acompañan para ir a realizar algún trámite para la obtención de algún beneficio o para salir de compras a las tiendas de autoservicio. Además, en los puestos locales y en los “tianguis” de los martes y domingos, en Santo Tomás, los ancianos oriundos del Ajusco son socorridos más fácilmente por las demás personas. Entre otras cosas, les ayudan a cargar sus bolsas cuando se les encuentra por las calles, en ocasiones, les ofrecen alguna moneda, los vendedores en los tianguis les fían o les regalan alimentos, o simplemente a ellos *sí los saludan*. Los indígenas migrantes no tienen el mismo trato; con el paso del tiempo, se van creando sentimientos de exclusión y su vida en la ciudad se torna más solitaria.

A continuación presento el caso de Matilde, monolingüe mixteca. La traducción, en todo momento, es realizada por Dolores, la hija menor de su segundo matrimonio.

El caso de Matilde. De la brujería a la migración

Cuando conocí a Matilde en casa de su hija Dolores en San Miguel Ajusco, llevaba puesto un vestido largo floreado y un rebozo que la cubría del frío; su pelo blanco lo recogía con una trenza. No le gusta usar pantalones, las faldas y los vestidos con colores vistosos son sus preferidos. Procreó once hijos, seis con el primer matrimonio, que contrajo a los 16 años, y cinco más con el segundo matrimonio que, a decir de su hija Dolores, no fue *bueno*.

Matilde es originaria de San Juan Monte Flor, Nochixtlán, en la Mixteca Alta Oaxaqueña. No fue a la escuela porque para su padre no era importante que lo hiciera, pues, a diferencia del hombre, ella no ocuparía cargos públicos en la comunidad.

Matilde molía y hacía la comida en su casa de Monte Flor, producía sus ollas y platos, así como sus propias cobijas, actividad que desarrollaba la mayoría de las mujeres en su comunidad. Habla mixteco de las

montañas, sólo entiende pocas palabras del castellano, “el mixteco es mi palabra, lo que entiendo”, dice la anciana.

Matilde decidió salir de su comunidad durante el contexto de su vejez, proceso migratorio que quizás inició con la enfermedad de su esposo Federico. La pareja, ayudada por los hijos, viajó a la ciudad para atender el problema de salud. Sin embargo, Federico murió a los pocos días de haber sido dado de alta de un hospital público en la Ciudad de México. Dichos acontecimientos fueron desencadenados, según la anciana, por la brujería echada sobre su familia, en Monte Flor, Oaxaca. Así lo explica:

Su principal casa grande le echaron huevo, entonces, él [Federico] nos dijo que ese huevo no fue un accidente, porque toda la pared había huevo. Este, cosas malas pues, él dijo así porque el vio eso.

Antes de morir, tenía como unos seis o cuatro meses que pasó eso. Entonces ellos hablan que esa enfermedad [...] es brujería, vamos [le cuesta mencionar la palabra].

Este testimonio nos permite establecer un vínculo entre la brujería y el cuerpo, mismo que se da mediante dos intermediarios: los huevos y la casa, es decir, la relación de dos elementos del medio externo se convirtió en la vía para llegar a la subjetividad de la familia. La experiencia intersubjetiva, que a veces *solamente los de pueblo pueden entender*, se vuelve fundamental para la explicación de lo que sucede al cuerpo.

Evans-Pritchard¹² mostró a la brujería como parte de la vida cultural de un pueblo del centro norte de África, así como la relación tan estrecha que existe entre el cuerpo, como componente biológico y, la brujería, como creencia cultural. Incluso, en ocasiones era imprescindible practicar una autopsia al cuerpo en busca de aquello que caracterizaba a las personas como brujas o brujos.

Tras la muerte de su esposo en la Ciudad de México en 2005, Matilde empezó con un dolor profundo localizado en el hemitórax derecho, el dolor recorría su costado hasta llegar a la raíz de su brazo del mismo lado; ha acudido al médico en varias ocasiones, pero

el malestar no ha cedido, por el contrario, en ocasiones aumenta la sensación. Matilde cree que la brujería que mató a su esposo es la misma que causa su dolor.

Una cosa es enfermedad y otra cosa es [...] porque ella dice [que el dolor] agarra le sube, le sube, pero ella siente como se va el dolor [...] todo su cuerpo, pues, siente empieza a desistirse igual y como siente ella que va subiendo el dolor, va subiendo y hasta siente cuando se sale el dolor; ella siente que, que se mueve, que se sale, dice, entonces ella dice, pero pues como yo le digo, es que es muy difícil entender, le digo, porque [...] como ella dice, por lo menos una medicina me debe de curar, pero ella no, nada, nada, nada.

Las palabras de Matilde [M] evidencian al cuerpo como un lugar de encuentro para el proceso salud-brujería-enfermedad-muerte. Ella se preocupa constantemente, y en consecuencia no puede estar tranquila, algunas noches no puede dormir y, otras, sus sueños le auguran su muerte.

M: ella dice que ya se va a morir, porque [...] su ojo que no lo deja ver, su cuerpo que le duele, y de repente de eso que su cuerpo así está, y de repente brinca dice.

M: Le punza.

E: ¿Por qué dice que va a morir?

M: Porque esa enfermedad no lo deja vivir tranquila, ya no, de repente hay noches que no duerme.

E: ¿Tiene miedo?

M: No, no tiene miedo, pero // dice que soñó que tenía víboras en la cabeza y es donde no lo deja[n] ver sus ojos. Se ha sentido muy mal.

E: ¿Qué significa soñar con víboras en la cabeza?

M: Tachi,¹³ ella piensa que, pus, ya sea aire o cosas malas.

La brujería, entendida por Matilde como un *aire malo*, es la responsable de su padecer y de que la enfermedad adquiera vida y recorra su cuerpo. “Siente que está viva su enfermedad, porque le pellizca por acá, le pellizca y le sube todo el cuerpo, su cuerpo [...] le duele y de repente brinca, piensa que es brujería”.

Para la anciana mixteca, su corporalidad, sus pensamientos y sus creencias conforman una disposición simbólica propia de su autobiografía, los elementos

tachi es usado para hacer bromas y otras para referirse a “cosas malas”, como la brujería. Lo que da el sentido y significado de la palabra es el contexto.

¹² E. E. Evans-Pritchard, “Parte I. Brujería”, en *Brujería, magia y oráculos entre los Azande* (Barcelona: Anagrama, 1976), 45-152.

¹³ El significado literal de *tachi* es viento. Sin embargo, entre los hablantes del mixteco, adquiere distintos significados; unas veces

son indisociables unos de otros, en esta configuración, la brujería hace que la enfermedad se viva de distinta manera; ambas, tanto la enfermedad como la brujería son creadas desde la subjetividad de la anciana. La brujería no es materia objetiva, ya que no puede verse.¹⁴ La enfermedad tampoco es objetable, es decir, no la vemos ni tocamos, confiamos en que existe a partir de un tipo de conocimiento hegemonizado durante su construcción; ¿quién ha visto, por ejemplo, el aumento de la glucosa en sangre? Por tanto, la brujería nos ayuda a evidenciar y a acercarnos a otra manera de construcción de conocimiento.

Dice mi mamá que allí les dijeron que pasó todo eso porque hubo una persona que le hizo la brujería y, entonces, pus todo tenía que pasar así [la muerte de su esposo y su enfermedad], así lo trabajaron, entonces, mi mamá trae esa idea que también ella, porque le digo que así nos dijeron que, a todos, los cinco nosotros, nos tienen trabajado.

Trabajado es el término que utiliza Matilde para referirse a la brujería echada sobre toda su familia en San Juan Monte Flor, Oaxaca, y fue, posiblemente, el motivo primero de su proceso migratorio. En la representación intersubjetiva de la brujería construida al interior de la familia, los hijos deciden traer a la anciana mixteca a la ciudad para alejarla de los efectos de la brujería. Según Evans-Pritchard,¹⁵ la brujería está limitada espacialmente, es decir, tiene efecto en un espacio concreto, de tal manera que si se aleja de ese espacio el maleficio pierde fuerza y sus efectos no tienen largo alcance. Si partimos de esa premisa, la anciana mixteca estaría a salvo de los efectos de la brujería de la que fue objeto en su pueblo. Sin embargo, en la ciudad, la brujería no ha cedido, continúa surtiendo efecto, aunque estos son experimentados de distinta manera. La brujería se ha incorporado al cuerpo de Matilde, no obstante, sus consecuencias son menos drásticas que las sufridas por su esposo.

Matilde platica que su hermano también sufría de la brujería, su corazón padecía un mal mortal y los medicamentos no lo ayudaban, los médicos de la ciudad le daban poco tiempo de vida. El hermano de Matilde, igual que ella, explicaba su enfermedad por aquella brujería echada a toda la familia, aunque, él

tomo la iniciativa de regresar a Monte Flor, Oaxaca, para tratarse con los *curanderos* de allá. Después de varios años, el pronóstico de los médicos no se ha cumplido y “ahí anda”, dice Matilde.

Le dieron medicina y no, no quiso, al contrario, se nos puso peor, se les puso peor, peor, peor y *jue* al pueblo y se curó y ‘orita ahí anda, ya puede comer, ya puede dormir, no podía comer, no podía dormir, nada. Fue al pueblo, se curó con / lo mismo que le dijo de la brujería pues, y [...] ahí anda el señor y es lo que ella dice que si tiene ella eso pues no le va hacer nada la medicina.

La comprensión que Matilde da a su enfermedad se aleja de una explicación científica para acercarse más a lo metafísico, una cuestión no entendida del todo y fuera del control puramente humano. Según Elías,¹⁶ es una forma de distanciamiento del paradigma científico de explicación de los acontecimientos, acercándose más bien al desarrollo de un tipo de saber concreto.

La familia de Matilde

La familia de Matilde es costurera y trabaja haciendo uniformes sobre pedido para algunas empresas. Son tres varones y dos mujeres. Ellas viven en el Ajusco, una en Santo Tomás y, otra, en San Miguel. Matilde se encuentra con Dolores en el pueblo de San Miguel, es la hija menor de los cinco hijos que Matilde tuvo en el segundo matrimonio; Dolores nos ayudó a traducir del mixteco al español. El mixteco es la única lengua que la anciana Oaxaqueña habla desde que es pequeña. La familia de Dolores vive en una casa que tiene dos niveles contruidos con tabiques, los muebles en el interior son escasos y los que existen ya son viejos. El sitio asignado para que Matilde descanse se encuentra debajo de las escaleras que llevan al segundo nivel; sólo se encuentra una cama y una cortina roja que la separa del resto del espacio.

Las hijas de la anciana migraron en su juventud y por varias décadas; al estar en la ciudad trabajaron largas jornadas durante el día, incluso, durante la noche, para *hacerse* del terreno y, posteriormente, construir su vivienda.

Dolores dice que, en Oaxaca, no existe una distinción entre las personas por edades, todos son parte de

¹⁴ Evans-Pritchard, “Parte I. Brujería”.

¹⁵ Evans-Pritchard, “Parte I. Brujería”.

¹⁶ Norbert Elías, *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento* (Barcelona: Península, 1990).

una *familia grande*, aún sin tener parentesco. Por ejemplo, a los ancianos se les llama *tata* y a las ancianas *didí*, la relación está basada en el respeto. Además, según Matilde, el llamar a alguien por su nombre puede representar una falta de respeto, es un sentimiento extraño que *ella misma no logra explicar*.¹⁷

Regresan a Monte Flor, Oaxaca, con poca regularidad, la última ocasión que lo hicieron fue hace ocho años.

Conclusiones

Se ha hablado de la migración indígena como un recurso que utilizan para mejorar sus condiciones de vida.¹⁸ La migración a la ciudad también ha sido pensada como un desplazamiento en busca de oportunidades de educación.¹⁹ Un Estudio más reciente menciona a la migración como un componente de la diversidad cultural y “como parte del proceso de la urbanización e industrialización mexicana”.²⁰ Los indígenas migran por las condiciones sociales en las que viven, pero con un fin creado desde la partida.

En el caso presentado, los motivos y los fines de la migración no son claros, sin embargo, es posible afirmar que la brujería, como producto de las intersubjetividades culturales dentro de la familia, puede ser considerada como un factor asociado al proceso migratorio. Estas intersubjetividades generadas en el

pasado y compartidas por la familia son el fundamento para que la anciana mixteca aceptara salir de su comunidad y permanecer en la ciudad. “Si fuera por ella, ya no estaría aquí, estaría en su pueblo”.

La familia se vuelve un medio imprescindible para la anciana migrante, no sólo porque es la que decide dejar a Matilde en la ciudad, sino porque, además, figura como el puente que sirve de modulador entre un mundo simbólico en el Ajusco y el dejado en su comunidad de origen. La familia también tiene un rol importante en la inclusión o exclusión de Matilde, facilitando o no la interacción con las demás personas de la comunidad.

Varios son los factores que pudieron estar involucrados para que Matilde dejara su *pueblo* y decidiera establecerse en el Ajusco, pero la familia es el primer eslabón para que se dé la migración y en ella es depositado el futuro que puede aguardarle la vida en la ciudad. Matilde piensa que la gente que migra “es muy valiente porque deja su pueblo, su gente, quiere estar allá porque le gusta caminar entre los cerros y platicar con las personas en mixteco”, aunque “ya se olvidó tantito de su casa [...] extraña su tierra, pero no puede hacer nada”.

¹⁷ *Tata* en Mixteco se refiere a una persona a la que se le tiene respeto, la mayoría de las veces son gente mayor. *Didí* hace referencia a tía y *dito*, a tío.

¹⁸ Martha A. Olivares Díaz, “Migración y presencia indígena en la Ciudad de México”, en *Mujer y migración: los costos emocionales*, coord. por Lore Aresti de la Torre (San Nicolás de los Garza / México / Morelia: UANL / UAM / UMSNH, 2010), 293-314, acceso el

27 de abril de 2020, <https://studylib.es/doc/7452044/migraci%C3%B3n-y-presencia-ind%C3%ADgena-en-la-ciudad-de-m%C3%A9xico>.

¹⁹ Douglas S. Butterworth, “A study of the urbanization process among Mixtec migrants from Tilantongo, in Mexico City”, *América Indígena*, núm. 22 (1962): 257-274

²⁰ Velasco, “Migraciones indígenas...”, 183.



Quema de Judas, ritual carnavalesco, popular y satírico. El caso de la Quema de Judas en la calle República de Colombia, Centro Histórico de la Ciudad de México

Abraham Domínguez Madrigal
Investigador independiente / abrdommad@gmail.com

Fecha de recepción: 29 de enero de 2019
Fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2019

En este artículo se muestran los elementos de crítica y sátira política en las Quemadas de Judas celebradas en la calle República de Colombia en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Este trabajo es elaborado retomando mi investigación para la tesis de maestría, sobre la crítica y sátira política presente en las Quemadas de Judas en México, e incorpora reflexiones y observaciones posteriores.

El trabajo etnográfico llevado a cabo consistió en observación participante y entrevistas con los organizadores y realizadores de la Quema de Judas en la calle República de Colombia durante 2016 y 2017.

Como marco teórico se retoma los conceptos de Victor Turner de ritual y “el poder de los débiles”,¹ y a Mijaíl Bajtín y sus definiciones de cultura popular y carnavalización.²

El trabajo pretende mostrar de manera resumida el ambiente festivo y carnavalesco con el que los participantes viven la Quema de Judas en la calle República de Colombia, y la manera en que introducen elementos simbólicos de sátira política.

La Quema de Judas

La Quemada de Judas en México es un ritual que consiste en elaborar un monigote de cartonería llamado “Judas”, y destruirlo con cohetes durante el sábado o el domingo de la Semana Santa.³

¹ Victor Turner, *El proceso ritual* (Madrid: Taurus, 1988); Victor Turner, “Hidalgo: History as social drama”, en *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action* (Ithaca: Cornell University Press, 1974); Victor Turner, *La selva de los símbolos* (México: Siglo XXI, 1999).

² Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (Madrid: Alianza, 2003).

³ Los rituales de Judas tienen su origen en la Edad Media europea y llegan a América con la conquista española. Existen muy pocos registros históricos de su llegada y apropiación en este continente; en el caso de México, es hasta el siglo XIX cuando aparecen las primeras narraciones y descripciones de esta actividad. Para consultar la historia de las Quemadas de Judas en ese periodo se puede consultar el libro de William Beezley, *Judas en el Jockey Club y otros episodios del México porfiriano* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / CIESAS, 2010).

El monigote originalmente representaba al personaje bíblico Judas Iscariote, quien traicionó a Jesucristo; al explotar con cohetes se destruye simbólicamente la maldad y traición. En México los “Judas” suelen tener la forma de diablos caricaturescos; que son una parodia de la idea social del mal, ya que este ritual de tipo festivo invita más a la risa que al temor. En la Quema de Judas el mal social se vuelve risible.

La Quema de Judas es un ritual popular, de tipo carnavalesco y festivo, que se lleva a cabo dentro del calendario religioso católico, pero está separada de la institución y las formas oficiales de esta religión, pues es organizado por las comunidades y no por la Iglesia como institución.

El carácter popular y carnavalesco de la Quema de Judas ha permitido que aparezcan frecuentemente elementos de crítica y sátira política, pues en ocasiones el Judas tiene la forma de algún gobernante o autoridad que los participantes consideren malvado o negativo para su comunidad. Se ha vuelto común ver cada año judas con la imagen de políticos como presidentes, o gobernadores.

El objetivo de este trabajo es problematizar como muchas Quemadas de Judas actuales poseen elementos de crítica y sátira política.

El trabajo de Mijaíl Bajtín *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*⁴ es central para en este artículo. Bajtín explica cómo el carácter popular y festivo de muchas fiestas y rituales, principalmente los carnavales, provoca una inversión simbólica de los roles sociales, las reglas morales de comportamiento se relajan o incluso desaparecen y son momentos donde pueden aparecer críticas y burlas a las instituciones, autoridades y gobernantes. Aunque el análisis de Bajtín es sobre otro periodo histórico y geográfico, sus aportaciones teóricas sobre lo carnavalesco siguen siendo de gran utilidad para entender un fenómeno como son las actuales Quemadas de Judas de tipo satíricas.

Otro autor importante para el trabajo es Victor Turner, y sus estudios sobre ritual. Retomo de Turner su clasificación de los rituales cíclicos y el “poder de los débiles” para el caso de las Quemadas de Judas. Por ritual cíclico Turner plantea aquellos tipos de rituales que se realizan de manera periódica en una misma fecha o plazo marcado por el calendario.⁵ En el caso de

las Quemadas de Judas, su realización es anual, cada sábado o domingo de la Semana Santa del calendario de la religión católica.

Quema de Judas en la calle República de Colombia

A continuación expondré parte del registro etnográfico de las Quemadas de Judas celebradas en la calle República de Colombia del Centro Histórico de la Ciudad de México en los años 2016 y 2017. Aparecen fragmentos de las entrevistas realizadas en 2016 a dos de los participantes y organizadores del evento: Francisco Reza y Gabriela Rivera.

En el Centro Histórico existen datos de las Quemadas de Judas en varias calles y comercios durante el siglo XIX e inicios del siglo XX.⁶ La Quema de Judas en la calle República de Colombia es el lugar donde han mantenido hasta nuestros días el ritual dentro del Centro Histórico. Gabriela me comentó: “Esta tradición ha de tener más de 100 años [...] mi papá llegó de Chihuahua aquí a los 6 años, murió hace 5 años, a los 82 años, y él ya me decía que ya tenía (existía) la tradición. Desde que tengo uso de razón ya lo recuerdo, mis hermanas ya de cuarenta años ya lo recuerdan”.

A) Fase prerritual, preparativos y recolección de recursos

Cualquier ritual tiene una fase preliminar en la que se hacen los preparativos para el evento. Una gran diferencia de los otros lugares en que realicé observación es que aquí no elaboran al monigote Judas, sino que lo compran ya hecho a artistas de Tultepec que tienen un taller en La Viga.⁷

La fase preliminar consiste en organizar una cooperación para juntar el dinero con el que comprar al monigote ya fabricado. Se recaban los recursos para todo el evento por dos medios: primero los aportes de ellos mismos, y segundo pidiendo dinero para financiar el evento a la gente que transita a diario por la calle, mediante el llamado “boteo”.

El “boteo” o “botear” consiste en pedir cooperación para los gastos del evento; se pide una contribución a la gente que transita por esa calle, sean peatones, transportes públicos y automovilistas, y el dinero

⁴ Bajtín, *La cultura popular...*

⁵ Turner, *El proceso ritual...*, 172.

⁶ Beezley, *Judas en el Jockey Club...*

⁷ Rocío González Alvarado, “Donald Trump, el Judas quemado este año en calles del Centro Histórico”, *La Jornada*, México, 27 de marzo de 2016.

es depositado en un bote de plástico que tiene pegado fotografías de las Quemadas de otros años. Esta recolección de recursos se consigue gracias a la colaboración de vecinos de la zona, se suele delegar a un organizador principal para esta tarea; actualmente Julio Gutiérrez tiene esa responsabilidad, aunque siempre cuenta con la ayuda de otros vecinos como Francisco y Gabriela.

Francisco: Pedimos cooperación entre la gente, con un bote que tiene las fotos de los eventos de otros años. Se empieza organizar con los vecinos a través de cooperación voluntaria, dan 20 pesos 30 pesos, 100, 200, hasta que se junte lo del judas, los toritos y la comida. Es una tradición que hacemos año con año los vecinos para divertirnos en el Sábado de Gloria.

Parte del momento previo al ritual es ponerse de acuerdo a propósito de qué personaje se va a quemar; generalmente son políticos como símbolo del mal, también en el ambiente festivo llegan a quemar un segundo judas que representa algún vecino, es decir, también se queman imágenes de ellos mismos.

Cuando queman a un vecino no quiere decir que lo odien o que lo consideren malvado, sino que son judas que son hechos a modo de broma hacía el vecino representado, generando un ambiente de risa entre ellos.

Francisco: Ya nada más para que dos o tres días antes le digas al artesano que figura es el que vas a quemar, para que lo detalle. Hemos quemado a Josefina Vázquez Mota, al gobernador Abarca,⁸ se han quemado varios vecinos por ejemplo el Chilacas, al Piñas, al Chazán, al Julio, y se han quemado varios políticos, se ha quemado a Vicente Fox. Este año como opción puede ser Peña Nieto.

En 2016 quemaron al entonces candidato a la presidencia de Estados Unidos, Donald Trump,⁹ y no sólo en la calle República de Colombia, sino en varios lugares del país. En 2017 el judas representaba al presidente Enrique Peña Nieto.

⁸ En la entrevista Julio se refiere a José Luis Abarca, aunque confundió su puesto al decir que era gobernador cuando en realidad era el presidente municipal de Iguala, Guerrero. Abarca es acusado de ser uno de los responsables de las muertes y desapariciones en el caso Ayotzinapa.

El monigote es una pieza de alrededor de cuatro metros, y suele representar a algún personaje reconocible de la política que consideren dañino. Lo traen el viernes y lo guardan en el patio de la vecindad.

B) Fase ritual. La Quema de Judas el sábado de Semana Santa

El sábado de la Semana Santa es un día que se suspende la cotidianidad, y se siente un ambiente festivo. En un día normal la calle República de Colombia es bulliciosa y congestionada, el ambiente es ruidoso, transitan por la calle una enorme cantidad de peatones, los autos circulan lentamente entre tanta gente que, al no tener suficiente espacio para circular en la banqueta, se ven obligados a caminar por el arroyo vehicular, y transitan gran cantidad de bicicletas y motonetas.

Pero cada sábado de Semana Santa la calle República de Colombia se transforma en un lugar de fiesta y de convivencia. Desde su esquina con República de Brasil hasta la esquina con la calle del Carmen, en República de Colombia se suspende el día a día; más allá de estos límites continúa la vida diaria, el comercio, el bullicio y la congestión, pero el espacio asignado al ritual se mantiene aislado de la cotidianidad.

El Sábado Santo ese tramo de la calle tiene distintos usos: campo de juego para los niños y jóvenes que se mojan con cubetas de agua, espacio para el espectáculo de la Quema de Judas y toritos, campo de fútbol y salón de baile improvisado, todo en un mismo día. La Quema de Judas cada sábado de la Semana Santa no se limita únicamente al judas, el ritual tiene varios momentos: mojarse, la Quema del Judas, los toritos, el fútbol, la comida y el baile. Es todo un día de fiesta.

Antes de iniciar con la Quema de Judas existen una serie de actividades y sucesos que se dan de manera previa. Actividades que ocurren manera cruzada, no se realizan como secuencia sino que conviven al mismo tiempo: boteo, mojarse, encohetado y exhibición, además de la aparición de la prensa. A continuación describo cada una de ellas.

Boteo: Pedir cooperación monetaria a los peatones y asistentes que observan la Quema de Judas.

⁹ Donald Trump se hizo odiar de manera generalizada en México ese año por realizar declaraciones racistas y despectivas hacia el país y hacia los mexicanos que viven en Estados Unidos.

Encohetado: Los coheteros son traídos antes de que inicie la quema, ese mismo día. Cuatro coheteros colocan los cohetes al Judas en aproximadamente una hora. El encohetado puede ser en la calle o dentro de la vecindad.

Mojarse: El Sábado de la Semana Santa era muy común que la gente se mojara en las calles con agua festejando el “Sábado de Gloria”, esta práctica ha ido desapareciendo,¹⁰ aunque en algunos lugares lo siguen realizando, por ejemplo, en la calle República de Colombia.

Gabriela: Antes estaba permitido mojarse; ahora te lleva la policía, es lo único que ha cambiado. Antes se mojaban todos.

Francisco: Mojabas a la gente, ahora nos mojamos sólo entre nosotros.

Gabriela: Se subían y aventaban globos, hasta a los carros.”

Francisco: Se mojaban hasta con orines, con orines, o con lodo, había quien traía sus cubetas con lodo.

Gabriela: Antes estaba permitido todo eso, es lo único que ha cambiado la tradición.

La gente más joven y los niños aún se divierten mojándose con pistolas de agua, cubetas o lanzando globos rellenos de agua desde las azoteas. También colocan pequeñas albercas de plástico dentro de las vecindades para los niños más pequeños.

Exhibición del Judas y los toritos. Se coloca al Judas y los dos toritos en la entrada de la vecindad, de manera que se vuelven visibles para los transeúntes, asistentes y prensa.

Aparición de la prensa. Conforme se acercan las 12:00 pm van llegando periodistas para documentar el ritual. Se junta un grupo de aproximadamente 20 periodistas de distintos medios.

Francisco: Hay periódicos de nota blanca y de nota amarilla. Por decir, unos dicen: “Gran Quema de Judas”, y los amarillistas no dicen nada del Judas y sólo sacan las fotos de la gente mojándose, y dicen: “Esta gente mojándose y las autoridades sólo mirando como pude ser posible”.

Todos esos aspectos no se dan como secuencia, sino que se entrelazan, es decir, mientras una persona botea, otros se mojan, al mismo tiempo van llegando los periodistas. En suma, en este cuadro se sistematiza una serie de fenómenos que suceden simultáneamente.

Existe una tensión recurrente cada año con la policía para realizar la Quema de Judas, suelen rondar patrullas que se mantienen al pendiente de todo el ritual, para pedirles que no tiren agua o que no se puede encohetar al Judas en la calle. En ocasiones incluso se genera tensión por los personajes que queman; en 2017, con el Judas de Peña Nieto, los policías fueron a tomar fotos del Judas y de los letreros que les colocaba la gente.

Los sentimientos de pertenencia a la calle de República de Colombia se muestran muy claramente en el ritual. En las entrevistas es muy común escuchar “nosotros” para referirse a la gente de la calle; otro ejemplo es una de las cartulinas que le pegaron al Judas de 2016 que decía “VIVA BARRIO DE COLOMBIA” que es un ejemplo de identidad y orgullo hacía el lugar que se habita.

La Quema de Judas es el clímax del ritual, es el momento que van a cubrir los periodistas, que atrae visitantes, y es el momento de *communitas*.¹¹ En la calle de República de Colombia esta fase principal del ritual tiene una serie de momentos: colocar un hueso en el Judas, colgar al Judas, escribirle letreros, la toma de fotografías, la explosión o quema del Judas y la quema de los toritos. A continuación describiré en qué consiste y cómo se desarrollan estos momentos:

Colocan un hueso al Judas: El primer momento de la Quema de Judas inicia cuando empiezan a manipular al monigote, es decir, el Judas se vuelve el objeto central del ritual.

En algunos años le colocan un hueso al Judas. El hueso tiene un significado social, en la cultura política en México, el “hueso” es una manera de nombrar la toma de un puesto público o dinero de manera corrupta o gracias a compadrazgos en la política institucional; “agarró hueso”, “le dieron su hueso” son expresiones comunes para referirse a estas situaciones. Además, se animaliza socialmente a quienes se valen

¹⁰ Por un lado, porque la misma Iglesia acordó en 1965 el fin oficial del “Sábado de Gloria” y quedó sólo como “Sábado Santo”. Por

otro lado, la escasez de agua en muchas ciudades ha provocado que se prohíba esta práctica.

¹¹ Turner, *El proceso ritual...*, 103.

de estos actos al compararlos con un perro que muerde un hueso.



Figura 1. Momento en que colocan el hueso en la boca del monigote de Donald Trump, 2016.

Fotografía: Abraham Domínguez Madrigal.

Francisco, el entrevistado, refiere: “Cuando es un Judas muy corrupto, muy corrupto, le conseguimos un pinche huesote de res, pero grandote, en la boca [...] sí, un hueso de carne a los más corruptos, para que se chinguen su huesote, en protesta de todo lo que se roban, toda la corrupción que hay en su entorno de ellos”.

Poder humillar a un personaje público de la política, sea nacional o internacional, durante el ritual es, en términos de Turner, un momento del *poder de los débiles*.

Con cinta adhesiva pegan el hueso de vaca en la boca del Judas, lo alzan y se da una primera sesión de fotos con él; la gente se coloca junto al monigote y posa para la foto, pues saben que saldrán en diarios y medios masivos. Por ejemplo, un joven en situación

de calle apodado Perrita posa para los fotógrafos con el Judas, mientras Julio grita: “¡Aquí Donald Trump y su hijo!”.



Figura 2. “El hijo de Donald Trump”.

Fotografía: Abraham Domínguez Madrigal, 26 de marzo de 2016.

Cuelgan al judas. Amarran una cuerda al cuello del monigote y, desde lo alto de la azotea de la vecindad atan el extremo de la cuerda, y para sostener el otro lado, un joven sube ágilmente, en cuestión de segundos, a la azotea de un edificio de dos pisos que está enfrente, a lo que sus amigos bromean: “Miren, es Spiderman” y “¡Aguas!, es un ratero”.¹² El judas es colgado y colocado en la posición en que va ser explotado, justo en el centro de la calle.

Colocan letreros al Judas. Colocan cartulinas encima del cuerpo del monigote con letreros alusivos al personaje. En 2016 al Judas de Donald Trump, los vecinos se acercaban a escribirle mensajes al monigote. Primero un cartel con la frase “CHINGAS A TU MADRE!!! TRUMP”. Siguió un letrero con “VIVA LA FRONTERA NORTE!!!”, luego un “VIVA!!! MÉXICO”. Un joven que acudió como espectador escribió una cartulina que decía “ABAJO EL CAPITALISMO”. Finalmente en el último cartel escribieron “VIVA BARRIO DE COLOMBIA”.

En 2017 al judas de Peña Nieto le colocaron una cartulina que decía: “Señor Peña hací va terminar su reinado. Chingue a su madre d’parte del barrio ‘Colombia’”.

Ofender verbalmente al personaje, como en las ya mencionadas frases “Chingas a tu madre!!! Trump”,

¹² En los comentarios de algunos participantes en el ritual se encontraron alusiones a que padecen estigmas sociales relacionados con el robo. Por ejemplo, un asistente de alrededor de 50 años me

comentó: “Aquí todos respetan, luego hay gente que dice que aquí avientan agua o que pueden asaltar pero no es cierto, y cuando se mojan es entre los mismos de la calle, no a otras personas”.

es parte del lenguaje carnavalesco, “tipos de vocabulario familiar y grosero”,¹³ que suele presentarse en los rituales y fiestas carnavalescas, pues es un espacio donde es permitido. Por un lado, el ambiente relajado de la fiesta permite que toda la socialización ocurra en un lenguaje común; por otro lado, el uso del lenguaje

grosero hacia el personaje es parte de la humillación simbólica que permite este ritual.

El hueso de vaca y las cartulinas son símbolos instrumentales en el ritual que cumplen el papel de humillar y exhibir al personaje representado.



Figura 3. Los vecinos posan debajo del Judas. Fotografía: Abraham Domínguez Madrigal, 26 de marzo de 2016.

Fotos con el Judas. Después de colocar el hueso de vaca y los letreros al judas, el monigote está listo para ser explotado; pero antes la gente se coloca para que los periodistas les tomen las últimas fotografías junto al Judas. Varios vecinos, sobre todo los más jóvenes y los niños, se acercan para salir en las fotografías que aparecen cada año en varios periódicos del país. *La Quema de Judas.* Al terminar de tomarse fotografías con el Judas, la gente corre y se coloca por lo menos a 10 metros de la figura. Se queda el judas en el centro sólo con la persona que se atreva a prender la mecha y enseguida sale corriendo y comienzan las explosiones. Es el momento clímax del ritual, las explosiones de los cohetes son estruendosas, se escuchan gritos de los espectadores, los periodistas y asistentes toman

fotos y filman el momento. En menos de un minuto termina de explotar, siguen aplausos y gritos de alegría y festejo.

Francisco: Es un estallido muy fuerte, es algo impresionante, los camarógrafos no saben si taparse los oídos o tomar fotos con la cámara. Hasta aquí han caído pedazos de yeso [señala un punto de la calle; por yeso se refiere a los cohetes, pues éstos tienen yeso en su fabricación].

Si es una reacción sorpresiva, emocionante, y termina de explotar el Judas y toda la gente empiezan a aplaudir, es una explosión, parece [...] yo creo que ha de traer huevo de codorniz¹⁴ explota cañón”.

¹³ Bajtín, *La cultura popular...*

¹⁴ “Huevo de codorniz” es el nombre con que se conoce un tipo de cohete con mucha potencia.



Figura 4. Judas al momento de explotar. Fotografía: Abraham Domínguez Madrigal, 15 de abril de 2017.

Es importante saber cuál es el significado que socialmente se le da al Judas desde la voz de los propios actores:

Francisco: ¡Ah! Es quemar un personaje no agradable, algo que resistes, te vuelvo a repetir, se ha quemado a [...] en nuestro caso son personajes a los que resistes, se ha quemado a Josefina Vázquez Mota, se ha quemado a Elba Esther Gordillo, se ha quemado a Vicente Fox, se ha quemado a Calderón, se ha quemado a [...] Abarca el gobernador de Guerrero, el que mando matar a los de Ayotzinapa; se quemó a él con su huesote, y con sus cadenas, su cadena de oro, por lo general es a la gente que... resistes, a la gente que no... políticos.

Gabriela: Corruptos.

Francisco: “Corruptos, ésa es la palabra correcta, políticos corruptos. Posiblemente Miguel Ángel Mancera va salir colgado ahí.

Quema de dos toritos. En la calle República de Colombia, además de la quema de judas, también se queman dos toritos como parte de la fiesta popular. Alguno de los jóvenes se ofrecía a correr cargando sobre la espalda un torito encendido. Al prenderse el torito, el joven sale corriendo por toda la calle, persigue a los que encuentra en su camino, en medio de las risas, los gritos y los sustos de la gente que huye del torito.

Gabriela: Los hombres se montan en los toritos y corretean a la gente.

Francisco: [Primero] con los toros apagados. Luego ya encendidos los toros, se le avisa a la gente; es peligroso.

Gabriela: Se avisa, a la tercer llamada se tienen que hacer hasta la esquina, y el que esté a media calle, lo corretean y empiezan a salir los chifladores y todo eso.

Son jóvenes varones los que se encargan de esta parte del ritual; salen corriendo de una esquina a otra y cuando se cansan de correr le ceden el torito a otro joven. Persiguen a quienes se crucen en su camino, mucha gente cuando los ve acercarse corre al interior de las vecindades para protegerse. Los periodistas se escondían en un local comercial.

Los toritos son el momento final de la parte clímax del ritual. Al terminar, muchos de los asistentes se retiran, los periodistas se van, la parte mediática se acaba, los jóvenes dejan de mojarse.

Los vecinos suelen definir al ritual como “tradicción”, pues permite ligar el tiempo pasado con el presente y con el futuro, ya que los vecinos reviven una práctica que aprendieron de niños y la transmiten a las siguientes generaciones.

Francisco: “Creo que [...] a mí del tiempo que conozco esta tradición, hasta ahorita me he divertido mucho, y veo a mis hijos divirtiéndose entonces yo veo que esto va seguir por muchos años más, porque mis hijos van a llevar a sus hijos, y estos a sus nietos y así sucesivamente. La verdad es que no creo que esto tenga una caducidad, algo que muera prematuramente, sino algo que va durar mucho tiempo.



Figura 5. Los toritos. Fotografía: Abraham Domínguez Madrigal, 26 de marzo de 2016.

Otro aspecto importante dentro del ritual es la diferencia de los roles que tienen durante el acto de acuerdo con formas de clasificación por género y por edad.

Entrevistador: ¿Se podría decir que se dividen el trabajo hombres y mujeres?

Francisco: Sí, en lo que nosotros jugamos fútbol ellas están haciendo de comer, jaaa.

Entrevistador: ¿Y los niños?

Gabriela: Se están mojando, se pone una alberca en una vecindad, una alberca de plástico y ahí están los niños.

Francisco: Niños debajo de 5 o 6 años. Y los que están de más de 7 están en chinga mojándose entre ellos.

Estos roles asignados durante el ritual se pierden durante los momentos de *communitas*,¹⁵ por ejemplo, al posar para la foto, o en la Quema de Judas, espacio donde se diluyen las diferencias y todos permanecen por menos de un minuto observando las explosiones y gritando al mismo tiempo.

¹⁵ Turner, *El proceso ritual...*, 103.

¹⁶ En México se usa la palabra “reta” para referirse a partidos de fútbol no oficiales en los que existen tres o más equipos. El fútbol

Al concluir la parte central del ritual, que es la Quema de Judas, se realizan otras actividades de convivencia vecinal. Gabriela resume estas actividades: “Primero se queman dos toritos, luego el judas, luego ya empezamos con la comida, se hacen las retas de fútbol, vienen de otras calles a jugar fútbol”.

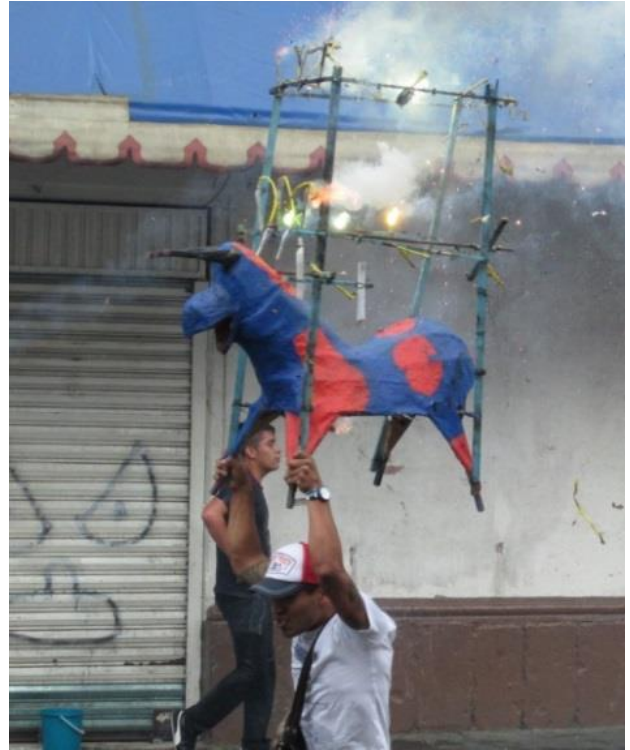


Figura 6. Los toritos. Fotografía: Abraham Domínguez Madrigal, 26 de marzo de 2016.

Al finalizar la Quema de Judas y de toritos, termina la parte central del ritual, se retiran los visitantes y periodistas, pero la convivencia vecinal continúa. Se realizan tres actividades vecinales más: 1) “retas”¹⁶ de fútbol; 2) una comida, y 3) un pequeño baile en la calle.

Estos tres elementos son parte de una socialización vecinal posterior al centro del ritual que es el Judas y los toritos.

Conclusiones

La Quema de Judas en la calle República de Colombia permite observar la existencia de sentimientos de crí-

sólo permite que jueguen dos equipos, por lo que los equipos restantes esperan a que haya un ganador, al cual se enfrentan, lo “retan”, mientras que el equipo perdedor vuelve a esperar su turno para “retar”.

tica política y la creatividad que tienen para expresarse los habitantes de las vecindades populares de esta calle.

La indignación ante las injusticias sociales no es fácil de observarse a simple vista; sin embargo, este ritual permite la expresión emotiva en el espacio público de estos sentimientos mediante el uso de símbolos como el Judas, los huesos y las cartulinas, y un ajusticiamiento y catarsis de estos sentimientos al destruirlos simbólicamente cuando explota el Judas.

Además, la quema en la calle República de Colombia desafía dos realidades contemporáneas sobre los rituales populares y satíricos: 1) la desaparición de este

tipo de prácticas ante el avasallamiento de la modernidad, y 2) la “domesticación” de estas prácticas carnavalescas al ser institucionalizadas y controladas por parte de museos o dependencias gubernamentales.

Los carnavales que describe Bajtín han sufrido un proceso de control por parte de instituciones gubernamentales o privadas que los han convertido en espectáculos; sin embargo en la calle República de Colombia se encuentra un ejemplo de rituales festivos que mantienen sus rasgos carnavalescos de inversión de roles, de creatividad y participación popular, y de sátira política.



**Por órdenes del señor amo, traigan ese torito:
la danza de los *nendro* de San Marcos Tlazalpan,
municipio de San Bartolo Morelos, Estado de México,
vista desde la etnografía para la paz
y la interculturalidad**

Andrés Sandoval Forero
Centro de Investigación en Estudios de la Población, UAEMEX /
forerosandoval@gmail.com

Saúl Alejandro García
Universidad Pedagógica Nacional / otopame@yahoo.com.mx

José Germán Pérez Cárdenas
Danzante y promotor cultural / german.p3r3z@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de marzo de 2019
Fecha de aceptación: 19 de marzo de 2020

San Bartolo Morelos es un municipio que se localiza al norte del Estado de México y alberga comunidades indígenas de origen otomí, entre las cuales se ubica la comunidad de San Marcos Tlazalpan, que de acuerdo con el INEGI (2010) cuenta con 2 441 habitantes; de ellos, 1 329, equivalentes a 54.4% del total, se consideran hablantes de la lengua indígena.

San Marcos Tlazalpan se encuentra al oeste de la cabecera municipal, donde pasa la carretera que une localidades de Jilotepec, Atlacomulco y Jocotiltán. La carretera propició facilidades de movilidad a las ciudades, incentivando la migración y junto con ello cambios socioculturales en la comunidad.

La comunidad de San Marcos Tlazalpan se compone de tres barrios: Centro, 2^a La Cañada, y Beltrán, además de dos colonias: Nueva y la Miguel Hidalgo, para un total de cinco.

Existen tres celebraciones importantes en la comunidad: la del 25 de abril, cuando se honra a San Marcos Evangelista; el 25 de julio, a Santiago Apóstol, cuya fiesta se lleva a cabo en la capilla del cerro de la Paloma, y la fiesta de los Xhita, danza realizada el lunes y el martes previo al Miércoles de Ceniza, por lo que esta celebración es movable.

A finales de la década de 1980 un grupo de estudiantes de la Facultad de Antropología y el profesor Eduardo Sandoval Forero visitaron varias comunidades otomíes para hacer un ejercicio etnográfico relacionado con la festividad de Día de Muertos.¹

¹ Eduardo Andrés Sandoval Forero, *Cuando los muertos regresan* (Toluca: UAEMEX, 1997).

En ese trabajo se recupera la cosmovisión de los pueblos indígenas a propósito de la festividad y cosmovisión de los Días de Muertos en el Estado de México, siendo San Marcos Tlazalpan una de las comunidades donde se emprendió el trabajo de campo.



Figura 1. Ubicación de San Marcos Tlazalpan al noreste de la cabecera municipal. Fuente: <https://www.google.com.mx/maps/place/San+Marcos+Tlazalpan,+Méx.>

Veinticinco años después, el autor del libro y Saúl Alejandro García, uno de sus exestudiantes, retornaron a la comunidad de una manera inusitada; por invitación del ingeniero José Germán Pérez Cárdenas, vecino de la comunidad y promotor de la danza de los *nendro*; la visita fue para conocerla, pues, de acuerdo con el ingeniero José, dicha danza se recupera después de 45 años perdida.

Retornar a la comunidad después de tantos años fue enriquecedor, porque se pudo observar cómo la comunidad ha crecido en infraestructura: caminos pavimentados y casas de tabique en sustitución de las de adobe con techos de dos aguas, de las que se asentó registro hace 25 años. Pero sobre todo, ver vivas algunas festividades como la danza de las pastoras, apaches y ahora la de los *nendro*, con la que la comunidad ha hecho de su pasado otomí la manera de reposicionar una identidad colectiva, que parecía ser parcialmente transformada por el fenómeno de la migración.

En otras comunidades de migrantes (nacionales o internacionales), con alta frecuencia de movilidad, se ha documentado que la estructura social se transforma y experimenta cambios sustanciosos en los roles de las familias y en la dinámica social y cotidiana; cambios en el sistema cultural, principalmente la

transformación de algunos elementos culturales y otros como la pérdida de la lengua indígena.

En otros casos, la dinámica económica y social hace que las comunidades recuperen algunos valores culturales comunitarios debido a las inquietudes de las nuevas generaciones. En este sentido, San Marcos Tlazalpan pudiera haber sido una comunidad condenada a la violencia estructural y a la extinción de la lengua y algunas tradiciones; sin embargo —y para sorpresa nuestra— la comunidad ha encontrado en sus raíces identitarias la manera de enfrentar las violencias estructurales y culturales originadas por el modelo capitalista neoliberal. El rescate de las lenguas indígenas o la danza constituye la base de los valores para las reivindicaciones de los pueblos otomíes ante las adversidades cotidianas y violentas que genera el sistema económico-político local.

Lo que el lector encontrará en este escrito es una reflexión y una descripción de los hechos culturales de la danza desde la mirada de un investigador y un exestudiante que documentaron datos de la comunidad hace 25 años. En esta descripción etnográfica-testimonial, el principal actor es el ingeniero José Germán Pérez, vecino y promotor de la danza y del uso de la lengua otomí. De esta manera, la voz del ingeniero resulta importante porque *desde la etnografía para la paz*, se plantea:

Las reflexiones (que) se realizan mediante el análisis crítico del observador y los sujetos sociales, lo observado y el contexto; tiene definido como propósito elaborar etnografías para la paz teniendo en cuenta los grupos sociales, étnicos, religiosos, culturales, políticos y de género, donde la dimensión temporal se encuentra determinada por lo cotidiano y lo espacial, por dimensiones macros o micros.²

El ingeniero José Germán Pérez es descendiente otomí de San Marcos Tlazalpan y ha sido un impulsor de su cultura al rescatar la danza de los *nendro* desde la coreografía hasta los diálogos de la danza. También se ha dado a la tarea de recuperar la lengua otomí a través de una mujer hablante de la localidad, quien funge como maestra de la lengua, y recientemente, en abril del 2019, el ingeniero ha puesto su interés en recuperar y reproducir una flor de orquídea que, de

² Eduardo Andrés Sandoval Forero, “Etnografía para la paz, la interculturalidad y los conflictos”, *Revista de Ciencias Sociales (Cr)* III, núm. 141 (2013): 17.

acuerdo con lo que cuenta, está asociada a un ritual de la milpa.

Él fue quien coordinó todo el trabajo de la recuperación de la danza de los *wendro*, siendo a la vez el danzante del torito. Por otro lado, Eduardo Sandoval y Saúl Alejandro, quienes habíamos visitado la comunidad en 1991, y por invitación del Ingeniero, decidimos conocer la danza y la manera en como habían encontrado los mecanismos para revivirla. Así, nos convertimos en “cómplices” más que investigadores, ya que hemos sido testigos y acompañantes del proceso de renacer de la danza de los *wendro* en la fiesta del santo patrono celebrada en el mes de abril.

Y en noviembre del 2016, finalmente, en el Coloquio Internacional de Otopames, reunido en Toluca, quienes escribimos el presente artículo presentamos los avances de este trabajo.

La danza de los *wendro* desde la etnografía para la paz y la interculturalidad: una aproximación metodológica

Desde hace más de 80 años la etnografía mexicana se caracterizó por la descripción y estudios de los pueblos indígenas y campesinos fundamentados en la necesidad de conocer las tradiciones y costumbres que mantenían con su pasado histórico.

La llamada etnografía mexicana describió todas las manifestaciones culturales en las que vivían los pueblos indígenas y sus contextos locales. Obras clásicas como la de Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente, entre otros,³ permitieron conocer al México profundo que para muchos resultaba desconocido. Esta etnografía de los pueblos indígenas estaba auspiciada por el Instituto Nacional Indigenista (INI) que a través de sus programas editoriales recopilaron aspectos cotidianos y culturales de los pueblos originarios.

Esta etnografía mexicana se desarrolló hasta la década de los setentas, cuando con base en el marxismo los jóvenes antropólogos propusieron una manera distinta de abordar y describir la realidad mexicana; mirar, describir y ser copartícipes de los movimientos de reivindicación cultural de los pueblos originarios indígenas, de los campesinos que viven en un estado de marginación, y los estudiantes protestaban por las

acciones del gobierno y, en términos generales, por lo que vivían las clases populares de las ciudades y colonias marginadas.

En este sentido, la etnografía se transforma, al igual que el pensamiento antropológico contemporáneo, y no se limita a ser utilizada como un mero método para la recopilación de datos. Las nuevas realidades sociales y culturales derivadas de las violencias estructurales y simbólicas de la década de los ochenta y noventa del siglo pasado han obligado a que los actores sociales deban ser reflexionados y comprendidos desde su propia realidad, ya no como objetos o sujetos antropológicos de estudio, sino como actores sociales que buscan, desde sus contextos sociales y culturales, describir sus procesos. Y también desde las organizaciones civiles para afianzar y respaldar sus acciones.

En esta tesitura, los estudios de la etnografía de la paz y la interculturalidad, plantea que son los propios actores y el investigador quienes a través de un diálogo entre iguales construyan o reconstruyan procesos históricos y reivindicativos que direccionen o recuperen procesos identitarios de su propia realidad. De esta manera, el presente trabajo muestra diferentes visiones en torno a un mismo interés: la danza de los *wendro* abordada desde diferentes perspectivas, pero que al final termina siendo un diálogo reconstructivo y reivindicativo.

Encuentros y reencuentros con la comunidad de San Marcos Tlazalpan

Fueron 25 años atrás los que el regreso a la comunidad de San Marcos Tlazalpan trajo a nuestra memoria para recordar la primera vez que conocíamos la comunidad. Una población con menos de 2 000 habitantes que se dedicaban en su mayoría a actividades agrícolas. La mayor parte de las casas eran aún de adobe con techos de dos aguas y con ventanas pequeñas de madera, por las que sus habitantes se asomaban cuando escuchaban a personas pasar por el camino. La iglesia del pueblo con su patio y pocas tiendas que había en el centro de la comunidad.

La visita a San Marcos Tlazalpan se llevó a cabo en el marco de la festividad del Día de Muertos de 1991.

³ Eduardo Andrés Sandoval Forero, *Educación para la paz integral, memoria, interculturalidad y decolonidad* (Santa Fe de Bogotá: ARFO editores, 2016).

Entonces, para acceder a la comunidad había que hacerlo por el único camino que tenía, de terracería. Los camiones locales que recorrían la vía de San Bartolo Morelos a Jiquipilco eran el único transporte, aunque también hay caminos locales que conducen de la cabecera municipal a la comunidad.

La visita que realizó un grupo de estudiantes de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México en compañía del doctor Sandoval Forero sirvió para describir la festividad de muertos⁴ y con ello otras costumbres que, para nuestro asombro, siguen vivas en la actualidad.

Así, en la comunidad de San Marcos Tlazalpan, municipio de San Bartolo Morelos, existen otras costumbres que en su momento fueron registradas, al menos en los diarios de campo, y que a la fecha siguen vivas, como un legado de la comunidad que se niega a morir. Además de la lengua otomí, que aún la hablan los viejos de la comunidad, hay otras manifestaciones que vale la pena mencionarlas.

Durante la festividad local (25 de abril, san Marcos Evangelista) se pudo observar cómo las imágenes del pueblo y de otras zonas vecinas son adornadas con collares de palomitas de maíz. Llama la atención que los jóvenes de las nuevas generaciones van a visitar la iglesia y como recuerdo de esa visita se ponen un collar de palomitas de maíz.

Estos collares son usuales en las comunidades mazahuas de San Felipe del Progreso y algunas de San José del Rincón. Pero de las comunidades otomíes no existe registro alguno de esta expresión cultural. Esto puede ser interpretado como parte de un intercambio cultural mazahua-otomí en la región.

Para los jóvenes y adultos que visitan la comunidad es importante ponerse un collar de palomitas de maíz como símbolo de identidad en este día en especial. Las personas jóvenes, además de vestir a la moda, tener celulares y escuchar la música grupera, son partícipes de estas tradiciones, lo cual constituye una forma de resistir los embates de la modernidad.⁵

⁴ Sandoval, *Cuando los muertos regresan*.

⁵ Este concepto de “modernidad” lo enunciamos, como investigadores, para indicar que a pesar de que existe un sistema económico que privilegia el mercado y que las relaciones sociales se fragmentan para favorecer la individualidad a través de las redes sociales, el trabajo excesivo, el desinterés por los problemas locales y la felicidad basada en el consumo —como señalan en sus estudios tanto Bahuman como Tourain—, la juventud de origen



Figura 2. Fuente: archivo personal, Saúl Alejandro García, 2016.



Figura 3. Fuente: archivo personal, Saúl Alejandro García, 2016.

Como parte de la festividad, no podían faltar las danzas tradicionales que visten la fiesta del pueblo. Las danzas que se bailan son la de los apaches y la danza de las pastoras. La danza de los apaches, conocida como *tapachi*, es de la comunidad (esta danza se ha ido perdiendo y también era característica del pueblo; actualmente se está retomando la danza de concheros original, ya que han llegado danzantes de los llamados “la mexicanidad”) pero la de pastoras sí lo es.

Desde hace dos años, se incorporó una danza que, en palabras de sus danzantes, es “una danza que se bailaba hace 45 años, y hoy es rescatada”. La danza de los *nendro* es una historia sobre un torito que anda suelto por las montañas del pueblo. Ese torito despierta el interés del hacendado e intenta capturarlo,

otomí y de otros pueblos originarios, encuentran en sus costumbres y tradiciones, mecanismos de solidaridad y convivencia porque son espacios de interacción social, donde manifiestan cara a cara su pensar en torno a la vida cotidiana de su comunidad y de sus sentires, cuando salen a trabajar en las ciudades u otros estados de la república. Vid. Zygmunt Bauman, *La modernidad líquida* (México: FCE, 2004); Alain Tourain, *Crítica a la modernidad* (México: FCE, 2006).

por lo que manda a su caporal y éste a su vez envía a los peones. La danza va describiendo a través de diálogos y música las peripecias del torito al que, por más intentos que se emprendan para domarlo, no logran hacerlo.

La danza culmina cuando el torito es capturado después de muchos intentos, aunque antes de ello el torito embiste a varios peones, incluyendo al señor Palacio, que resulta muerto bajo los cuernos del torito. Al final el torito es capturado, muerto y destazado y repartidas sus piezas a los presentes en un diálogo chusco e irreverente.

El torito desde el ruedo...

La danza de los *wendro* es todo un proceso reivindicatorio y un movimiento cultural que nace dentro de la propia comunidad. Más allá de la danza encontramos toda una organización social de varias familias que buscan revalorar las costumbres, porque además de la danza, hay varias actividades que han desaparecido y que hoy intentan recuperarlas.



Figura 4. Fuente: archivo personal, Saúl Alejandro García, 2016.

Como parte de ese proceso, el ingeniero José Germán narra en este trabajo compartido, la manera en como recuperaron la danza, así como sus expectativas y percepción.

Preguntamos al ingeniero:

—¿Cómo fue que surgió la idea de retomar la danza? ¿Qué hicieron para tal fin? ¿Cuáles han sido los problemas a los que se han enfrentado? ¿Qué piensan las personas de la comunidad y qué reacción han tenido los vecinos de la comunidad? ¿Qué ha significado para ustedes el haber recuperado esta danza además de otras actividades como la lengua otomí, etcétera?



Figura 5. Fuente: archivo personal, Saúl Alejandro García, 2016.



Figura 6. Fuente: archivo personal, Saúl Alejandro García, 2016.

El ingeniero comenta:

—La idea de rescatar la danza surgió de dos paisanos que en su niñez vieron las últimas presentaciones. Las que son ahora capitanas comenzaron a preguntar por la música y a entrevistar a algunos abuelos que habían participado y se inició a recuperar sus recuerdos. Cuando me invitaron tenían algunos videos de las entrevistas y la música. Y yo comencé a buscar referencias, como el reporte de Jacques Soustelle “México tierra india” y su semejanza con otras danzas, como la danza de vaqueros de Coatetelco y la danza de tecuanes; y se comenzó a armar el rompecabezas. Se reunieron los abuelos y sus recuerdos fueron creciendo, unos recordaban algo y otros complementaban. Nos enseñaron los tonos de los rezos y algunos parlamentos, también los pasos de la danza y lo que se hacía con el Torito. Los principales problemas son la falta de apoyo de los paisanos. Hay mucha desconfianza por experiencias anteriores, que usan estas actividades para fines personales.



Figura 7. Fuente: archivo personal Eduardo Sandoval Forero, abril de 2016.



Figura 8. Fuente: archivo personal Eduardo Sandoval Forero, abril de 2016.

”Tras dos años desde que la danza fuera retomada, los paisanos tienen más confianza y se habla en buenos términos de ella. Se espera mayor participación. Recuperar la danza de los abuelos nos da identidad y se recupera el orgullo de pertenecer a un pueblo indígena. Cada actividad enfocada a recuperar costumbres y lengua busca inculcar en niños y jóvenes ese sentido de pertenencia a una raza indígena muy antigua. Así, los niños y jóvenes pueden salir a prepararse sin tener ningún sentimiento de inferioridad o vergüenza de ser del pueblo, pueden darse cuenta de sus necesidades y regresar a buscar mejorar las condiciones del mismo.

Nosotros comentamos:

—Muy interesante, inge, y a partir de esto, ¿hay otras actividades que han intentado rescatar, como lo es la lengua otomí? ¿Han pensado en pedir apoyo a las instituciones de gobierno o universidad? ¿Qué otro tipo de actividades han pensado rescatar que atañe con su pasado cultural? Por lo que se pudo observar, la comunidad también gusta de la danza, en este sentido, los abuelos que la habían visto ¿qué dicen?, y las mujeres pastoras u otros grupos, ¿qué opinan?

El ingeniero comenta:

—Son pocas nuestras danzas. Las más típicas son la de los *tapachis*, la de pastoras y ésta. En el *nzeké* o carnaval los *xita* danzan con los mismos pasos, pero más lentos. He visto que este zapateado es el mismo para todos los que hacen alguna danza, pero en diferente velocidad. Los mayordomos de la fiesta de julio también danzan cuando reciben y entregan cargo. El mismo zapateado.

”El *nzeké* se estaba desvirtuando a una fiesta de disfraces de monstruos y como grupo hemos investigado y se han donado máscaras típicas de abuelo que eran las que se usaban. Hubo necesidad de convencer al abuelo que tocaba la música de flauta de carrizo para que me enseñara los sonos ya que hubo 2 años en los que ya no participó y la fiesta sin ésta música no es la misma. Hoy ya hay dos flautistas más y otro aprendiendo.

”En enero de este año iniciamos el curso para revitalizar la lengua otomí y los abuelos están contentos y se acercan para seguir informando sobre sus recuerdos y la danza se va completando más. Las pastoras también están contentas porque eran los dos grupos los que siempre salían juntos. El uso del *tihita* (Temascal) fue uno de los primeros trabajos de rescate. Con

inversión propia. Los trabajos actuales se apoyan por paisanos que creen en nosotros y envían dinero para cubrir los gastos, muchos piensan que nos llega mucho dinero y generan rumores que a su vez generan incertidumbre. El gasto fuerte actual es el del curso.



Figura 9. Fuente: archivo personal Eduardo Sandoval Forero, abril de 2016.

Nosotros preguntamos:

—¿Cuándo fue que el maestro de la universidad de Querétaro se incorporó con ustedes para apoyarlos en el otomí y en las plantas medicinales? ¿Y qué dice su familia de todo esto? sus hijos, su familia. ¿Y qué dicen los vecinos de otras comunidades? Los han invitado a otras fiestas de otros pueblos? Al cerrito de Santa Cruz Tepexpan, ¿los han invitado?

El ingeniero comenta:

—A los profesores de Querétaro, Ewald Hekking y Aurelio Nuñez, los conocí cuando presentaron su diccionario otomí-español y allí vi que ese material nos podría ser muy útil y poco a poco se fue dando la ocasión de conocerlos más hasta que nos aventuramos a iniciar el curso y actualmente nos siguen apoyando. Intercambiamos información. Aún no nos han invitado a otras fiestas como la del cerrito, que cuentan los abuelos que era obligatorio ir con la danza; los abuelos y abuelas reportan que se iban en peregrinación hasta el santuario y se quedaban varios días. Allí era donde se encontraban con otras cuadrillas de otros pueblos y los toritos peleaban, ganaba siempre el torito de San Marcos y se ganó el mote del “Ganador”.

”Tengo dos hijas. Una está por terminar Arqueología y la otra está buscando que estudiar. A ellas les platico y me acompañan cuando quieren al pueblo, mi esposa no es del pueblo así que no lo toma tan en serio, pero me apoya.

Nosotros comentamos:

—Arqueología, ¡qué bien! ¿Y ella qué le dice de todo esto? Suponemos que ella está entusiasmada por esto. Sus amigos y amigas, ¿qué piensan de lo que hacen? ¿Otros jóvenes también se interesan?

El ingeniero comenta:

—Mis hijas han estado conmigo aprendiendo. La grande a veces me lleva información o referencias de consulta y vamos aprendiendo. Algunos de sus compañeros han ido al pueblo y les ha tocado ver costumbres. El objetivo es trabajar con los niños y jóvenes para que sean ellos quienes continúen. Hay en la clase de Otomí una niña de 12 años muy interesada en aprender.

Cabe decir que don Germán —y su familia— es un gran promotor cultural de su propia comunidad. Él mismo escribió un texto⁶ muy interesante sobre la danza de los Xhita que vale la pena recuperar:



Figura 10. Fuente: archivo personal Eduardo Sandoval Forero, abril de 2016.

La fiesta de los xhita se ha mezclado con la religión católica y se baila en los tiempos de lo que es el carnaval. Inicia días antes del Miércoles de Ceniza y su origen se remonta al mito sobre el origen de los otomíes que dice: “Que todos los nacidos provienen de un viejo padre y de una vieja madre que vivían en una cueva que se llamaba ‘Chiapa’, el viejo Padre y la vieja Madre tuvieron hijos y uno de ellos dio origen a la raza otomí”. Xhita es abuelo viejo muy viejo. Los hombres y niños se disfrazaban originalmente de abuelos y de abuelas e inician visitas a las casas del pueblo encabezados por

⁶ Recuperado de la página Nuestro México, acceso el 28 de abril de 2020 <http://www.nuestro-mexico.com/Mexico/Morelos/San-Marcos-Tlazalpan/>.

un gran abuelo “Ndetha” xhita y una gran abuela “ndetha chuchu”, llevando su alegría y música, aún se conserva música indígena de flauta y tambor que acompaña una danza de petición de permiso a los 4 vientos. Los participantes son recibidos con alimentos y bebidas. El día lunes antes del Miércoles de Ceniza la mayoría del pueblo sale en busca de leña junto a los xhita. En una gran procesión con jinetes, música, xhita y pueblo, la leña es apilada en grandes hogueras en un campo deportivo con los santos en los extremos y al anochecer las hogueras son encendidas dando inicio a una espectacular carrera de caballos en donde compite un equipo blanco y un equipo rojo; esto no es más que una manifestación indígena de la lucha eterna del día y la noche, ya que al día siguiente, al filo del mediodía, la fiesta culmina con otra competencia de carreras de caballo. En otros pueblos otomíes la gente lleva los tizones encendidos de las hogueras a sus casas, garantizando así que no faltará el calor en sus hogares ya que finalmente el gran creador Kha se manifiesta a través del sol, el rayo y el fuego.



Figura 11. Fuente: archivo personal, Saúl Alejandro García, 2016.

Conclusiones

Desde los estudios para la paz y la interculturalidad, este trabajo de manera colectiva representa la forma de ver un proceso de reconstrucción social, de reivindicación cultural y sobre todo de contribuir en el entramado de relaciones sociales que se han gestado por los propios pobladores de San Marcos Tlazalpan. Más allá de ser sólo un trabajo etnográfico, es una oportunidad de ser parte de un movimiento social que nace

de la propia comunidad, desde abajo, y que a través de este escrito, pretende ser un registro y legado para las futuras generaciones de jóvenes otomíes.

Este rescate de la danza de los *nendro* de San Marcos Tlazalpan, además de su propia organización, el ritual escenográfico, los movimientos corporales de los danzantes, la música, los estandartes, cuerdas, vestuarios, morrales, la mente, el corazón y el espíritu en comunión con lo sagrado, los coros, los versos y la alegoría de espectadores en el espacio público y religioso del atrio de la iglesia, trasciende a la vida simple y compleja de una comunidad que se dispone a entretejer su cohesión social en un tiempo histórico, social y económico en el siglo XXI. Es una danza del torito pinto, del “Ganador”, que además de la representación artística, remite a un pasado que compartieron los ancestros, los abuelos, es decir, a una memoria de la comunidad como parte de la construcción de identidad colectiva otomí en San Marcos Tlazalpan.



Figura 12. Fuente: archivo personal Eduardo Sandoval Forero, abril de 2016.



Disyuntivas y conflictos por el espacio público durante la visita del papa Francisco a San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Enriqueta Lerma Rodríguez
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur, UNAM / elermaro@unam.mx

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2019
Fecha de aceptación: 20 de febrero de 2020

Desde que el obispo Samuel Ruiz declarara la opción preferencial por los pobres en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (DSCLC), Chiapas, se fortalecieron transformaciones en la organización de su territorio eclesial. Entre otros cambios, a partir de la Asamblea Diocesana de 1975 los párrocos fueron sustituidos por equipos de pastoral (integrados por sacerdotes, monjas, diáconos laicos, hombres y mujeres catequistas), encargados de la atención provincial en las iglesias católicas. Convencidos de la necesidad de liberar a los pobres de la opresión, los equipos incentivaron el servicio pastoral con base en herramientas de la pedagogía popular. Desde una mirada crítica, muy próxima a la teología de la liberación, analizaron el contexto económico y social, promovieron el análisis de las Escrituras a la “luz de los signos de los tiempos”, capacitaron en la formación de cooperativas productivas y generaron movilizaciones campesinas en demanda de reparto agrario. Otros procesos serían el incremento del diaconado indígena laico exonerado y el desarrollo de una de las vertientes más significativas del catolicismo diocesano en Chiapas: la teología india, interesada en recuperar la matriz de la ancestralidad maya. Por otra parte, el impacto de las reformas posconciliares en Chiapas sería sumamente controversial después de 1994, cuando se debatió sobre la incidencia diocesana en la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); dado que numerosos milicianos eran catequistas pertenecientes a los grupos etnolingüísticos atendidos por la diócesis, se les adjudicó el estallido guerrillero. Las acusaciones provenían principalmente de rancheros, herederos del sistema finquero, acaparadores e intermediarios de productos agrícolas, quienes vieron afectada su economía y sus propiedades con la rebelión armada. La diócesis se convirtió en la principal amenaza del *statu quo* regional, un estigma que aún conserva y aflora en contextos muy específicos. Aunque actualmente las tensiones entre adeptos del proyecto diocesano y el resto de la población mantienen en la cotidianidad una aparente calma, tal como se observará en las siguientes páginas, las querellas se hacen evidentes en coyunturas muy específicas, cuando los símbolos religiosos cobran importancia y son parte de la disputa en el campo social y religioso. Uno de los momentos de mayor tensión se suscitó durante la visita del papa Francisco a San Cristóbal de Las Casas, en febrero de 2016.

Para mostrar cómo se presentaron esas controversias he sistematizado el presente ensayo en tres ejes, no necesariamente sucesivos: el primero, las disputas en torno a la línea pastoral que debe seguir la diócesis y los resquemores que produce la *iglesia liberadora* en la alta jerarquía eclesial diocesana así como en los habitantes oriundos —*mestizos*, autodefinidos como “coletos”—, quienes se reclaman como los pobladores legítimos de la ciudad; el segundo, las manifestaciones de distintas organizaciones políticas regionales previo a la visita del pontífice y rechazadas por “los coletos” al “ver invadido su espacio público”; el tercero, las reflexiones, no necesariamente esperadas, en torno a un evento convocado para discutir la encíclica papal *Laudato si'*, a la que asistieron numerosos representantes de comunidades indígenas de México y de otras partes de América Latina.

El estilo del texto pretende ser una descripción narrativa de los acontecimientos con el fin de ofrecer una mirada cercana a los actores sociales y al mosaico de acciones llevadas a cabo durante la coyuntura. Los datos son resultado de entrevistas semiestructuradas, realizadas a voceros de organizaciones sociales, y también producto del registro etnográfico. El ensayo intenta mostrar las posibilidades que abre a la observación las disputas por el campo religioso y político en el espacio social de San Cristóbal de Las Casas.

Un análisis de coyuntura fuera del campo religioso

Este ensayo no puede considerarse propiamente como un estudio sobre religión, pero sí dentro de los estudios del fenómeno religioso. La distinción responde a que considero que lo primero explica prioritariamente las subjetividades: creencias, hermenéuticas, doctrinas, representaciones, imaginarios o cosmovisiones que nutren la subjetividad del creyente, sus acciones y formas de organización; es decir, que refiere al estudio del sistema interno del campo religioso. En cambio, los estudios del fenómeno religioso involucran aspectos que vinculan el anterior campo a otras instancias sociales y políticas, fuera de la esfera religiosa. En este segundo orden es común encontrar estudios que abordan la dimensión política

de la religión sin propiamente analizar la visión religiosa de los creyentes sobre el mundo. Desde esta perspectiva, casi siempre se concibe a las organizaciones religiosas como generadoras de nuevas formas de estructuración social o de fricciones entre distintos credos y con otros campos sociales, por lo mismo el énfasis se coloca en el papel que cumplen los creyentes en las interacciones exógenas y en las disputas políticas. Desde esta mirada se abordan poco las lógicas internas de las creencias. Para la descripción que aquí interesa, me posiciono en la segunda propuesta, la del fenómeno religioso, porque mi objetivo no es analizar la visita papal a partir de los significados doctrinales o devocionales que potencializó, más bien trato de mostrar los alcances que tuvo su visita en un campo social más amplio, sobre todo entre actores que en ese momento externaron sus opiniones como ciudadanos, como grupos excluidos o como actores políticos, pero no como creyentes, al menos no la mayoría.

El mejor modo que encontré para dar cuenta de la dinámica social provocada por este evento fue pensarlo como si se tratara de un análisis de coyuntura. Lo que fue sencillo decidir; primero, porque todos los grupos entrevistados afirmaron que sus acciones respondían a ella, y después porque, en efecto, no se equivocaron: era un momento de oportunidad para la acción. Con esta idea apelo a la interpretación que Juan Carlos Portantiero (1979) hace de A. Gramsci sobre el análisis de coyuntura: “el examen de un haz de relaciones contradictorias (relaciones de fuerza)” generadas durante su desarrollo, y resultado de la concatenación de historias y de las distintas vías que ha seguido la construcción de un *acontecimiento*.¹ Bajo esta tesis, se trata de la distinción entre estructura y episodio: del análisis concreto de una situación concreta e irrepetible. También llamada “reflexión sobre la situación actual de las contradicciones sociales”, misma que permite predecir políticamente las posibilidades de intervención para la transformación social de la realidad, a partir de identificar las conexiones sociales o del “cruce de temporalidades específicas”.²

El análisis de coyuntura, tal como se muestra en los manuales de educación popular, invita a pensar en las condiciones en que se encuentran las distintas

¹ Juan Carlos Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)”, *Revista Mexicana de Sociología* 41, núm. 1 (1979): 59-73, 60.

² Portantiero, “Gramsci y el análisis de coyuntura...”, 63.

fuerzas y los actores sociales involucrados en un particular momento, esto con el fin de encontrar mayores oportunidades para satisfacer demandas, acciones, denuncias sociales y políticas. Las preguntas que generalmente se plantean los actores sociales en el análisis de su realidad son: ¿Qué provoca este encuentro de fuerzas? ¿Cómo se debe actuar ante ellas? ¿Qué ventajas se puede obtener a partir de la forma en que están dispuestas? ¿Cómo se deben aprovechar las tensiones? Estos y otros cuestionamientos se hacen los actores sociales (individuales y colectivos) a quienes di seguimiento. Dado que la visita papal significó un punto crucial en la historia regional, la coyuntura abrió la posibilidad de reposicionarse y de sacar provecho de las tensiones históricamente construidas. Veamos las tensiones y las acciones a partir de la propia mirada de los actores sociales.

Días previos: ¿a quién viene a ver el papa?

La visita del papa a Chiapas despertó múltiples respuestas. Entre el regocijo de los catequistas diocesanos, particularmente indígenas y el desconcierto de cientos de “coletos” —que se autoadscriben como legítimos *dueños* de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas— la ocasión fue aprovechada por contingentes de manifestantes. En días previos a la visita, la plaza de la Paz, corazón de la ciudad, se saturó de campamentos frente a la catedral, ocupados por contingentes de manifestantes con distintas demandas. Todos buscaban una rueda de prensa. La tensión aumentaba: la catedral, recién remodelada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, ya habían sido “rayoneada” con denuncias. La cólera no esperó, ¡los coletos pedían desalojar la plaza! Los argumentos eran muchos, casi todos cargados de un racismo que (de por sí) se exacerbaba si de por medio está la Iglesia católica. Dícese entre los coletos que la diócesis sancristobalense “solapa las acciones de los indígenas”. Todo comenzó cuando Samuel Ruíz ocupó el cargo de obispo. Aunque al principio se había identificado con las familias coletas (productivas, civilizadas, trabajadoras, descendientes de los colonizadores, católicos, de buenas costumbres, reservados, respetuosos de la propiedad privada, amigables con los indios y limpios) en poco tiempo adoptó “la opción preferencial por los pobres” (o sea, por los indios), lo que rebasó los cauces de la sociedad regional. Samuel Ruíz se ciñó a las reformas del Concilio Vaticano II e hizo suyo un proyecto que

empoderó a indígenas y a sectores campesinos de Chiapas. El impacto se dio en varios planos, con la formación de equipos pastorales en distintas zonas diocesanas, correspondientes con los distintos grupos etnolingüísticos (tsotsil, tseltal, chol y tojolabal) y de catequistas indígenas laicos que motivaron en sus comunidades la relectura de la Biblia, desde sus culturas y sus carencias. El obispo dejó en manos de los creyentes la reflexión de su fe y promovió el análisis de la realidad “desde abajo”. Se impartieron cursos de antropología, derechos humanos y medicina natural, y se incentivó la creación de cooperativas productivas. Don Samuel, además, había organizado el Congreso Indígena de 1974, donde los indígenas se reconocieron como sujetos que carecían de justicia. Cansados del despojo de tierras, bajos salarios, falta de escuela, de la invasión de terrenos por el ganado del finquero, de muerte por enfermedades curables, de trámites que truncan el reparto agrario, de paramilitares que amedrantan a las comunidades, de mala alimentación, de discriminación y de humillaciones, los indígenas se reconocieron y se vieron entre sí como producto de la misma historia de colonización. Se vieron muchos y con la posibilidad de agruparse, de analizar su contexto y de cambiarlo. Enfrentaron con decisión el ataque a los catequistas y a los sacerdotes comprometidos (encarcelados, expulsados del país, asesinados o desaparecidos). Se constituyeron en una fuerza religiosa y política que se llamó a sí misma Pueblo Creyente. Salieron a las calles, hicieron plantones, se manifestaron con oraciones y cultos públicos, exigieron justicia y el cese a los hostigamientos. Para los coletos, estas prácticas conducían al odio, al resquebrajamiento interno de la Iglesia, a la lucha entre razas, a la ingratitud de los indios y de la diócesis. No comprendían por qué el papa iba a entrevistarse con los indios y no con ellos. En la radio las opiniones afloraban: “¿Será que este papa no sabe que en San Cristóbal no sólo hay indios?”. “¿No se da cuenta que viene a hacerle ‘el caldo gordo’ a *estos* que de por sí tienen tomada la ciudad con su montón de puestos? ¡Luego por eso se envalentonan y toman tierras, como cuando estaba Samuel Ruíz! ¡Y el papa todavía va a visitar su tumba!”.

Las primeras controversias en los medios de comunicación, en especial la radio, fueron sobre a quién iba “realmente” a visitar el papa. La disputa tenía varias aristas. Para los seguidores del proyecto diocesano, era la oportunidad para que el santo pontífice

confesara su simpatía por la teología de la liberación y diera su venia al proyecto posconciliar, fuertemente atacado por la proliferación del catolicismo carismático. En cambio, para los coletos, era el momento para definir que la Iglesia estaba agrupada por distintos sectores y una oportunidad para que la diócesis tomara un cauce “más institucional”.

Los días pasaban, la expectativa crecía y los rumores corrían: se decía que escasearía el agua y los alimentos; que llegaría gente de Oaxaca, Yucatán, Veracruz, Tabasco, Campeche y Guatemala... Se pensaba que el magisterio, organizado en la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, entonces en paro laboral contra la Reforma Educativa, haría una marcha estruendosa el día de la visita. Incluso se llegó a decir que de la Universidad Intercultural de Chiapas (un proyecto educativo tambaleante, dirigido a sectores indígenas) saldrían contingentes de maestros a denunciar las violaciones al contrato laboral y a evidenciar la necesidad de democratizar al sindicato. El tiempo transcurría y surgían nuevas versiones sobre el futuro. En el ambiente se sospechaba una coyuntura inigualable, ¿pero quién sería capaz de aprovecharla?

20 días antes:

El aniversario luctuoso del jTatik Samuel Ruiz

A contrapelo del entonces obispo de la diócesis, Felipe Arizmendi, quien trató de suspender la peregrinación del 25 de enero —fecha memorable para el Pueblo Creyente por tratarse del aniversario luctuoso de Samuel Ruiz—, las calles se inundaron de indígenas para recordarlo. Para algunos la peregrinación representaba un termómetro que permitía identificar la capacidad de influencia del obispo sobre la feligresía. Arizmendi pedía no asistir a la peregrinación y canalizar esfuerzos para la visita del papa. Pero el Pueblo Creyente se sintió ninguneado, ¿cómo iban a suspender el evento?, ¿acaso iban a poder retomar esta costumbre si la interrumpían un año? La peregrinación se hizo. Salieron de todas las zonas diocesanas desde muy temprano. De algunos sitios se viajó un día antes. Desde la selva algunos caminaron tres horas hasta la carretera y luego recorrieron otras ocho horas en transporte hasta San Cristóbal. Ahí estaban, con carteles, pancartas, cruces, flores, instrumentos musicales, velas, imágenes de santos, otra vez caminando en las calles. Para algunos, la congregación, aunque pequeña, significaba su empeño en rescatar a la Madre

Tierra del despojo territorial y de la contaminación, y de continuar el camino marcado por jTatik. El contingente de las zonas tseltal y sureste partió a las 9:00 a. m. desde la parroquia de San Pablo. Entraron a la ciudad cargando pancartas en contra de las presas hidroeléctricas, la economía de exclusión, el alcoholismo, los megaproyectos, la explotación minera, los cultivos transgénicos, el Plan Puebla-Panamá, las reformas energéticas, la violencia, la militarización, la construcción de ciudades rurales. Algunas pancartas exigían la aparición de los 43 estudiantes de la escuela normal Isidro Burgos, secuestrados por la policía de Guerrero en 2014 y entregados “a un grupo de narcotraficantes”; también exigían justicia por la masacre de Acteal. El discurso que acompañaba la peregrinación, desde el megáfono de una camioneta, señalaba:

Por amor a todos y a todas las que sufrimos las consecuencias de las injusticias de este sistema que beneficia a unos pocos y deja en el olvido a la gran mayoría, nos solidarizamos con los que sufren: los migrantes, los más pobres, los excluidos, los injustamente presos; los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa y las más de 100 000 víctimas de esta guerra del crimen organizado. Nos solidarizamos con las organizaciones que luchan por la paz y la justicia.

Entre las consignas se levantaban cantos de libertad y de congratulación por una diócesis con opción por los pobres. Algunos cantaban con guitarras y tambores. Desde un transporte, que provenía de la Misión de Guadalupe, en Comitán, se hablaba de la resistencia que se organiza desde una Iglesia libertaria:

Nos organizamos desde la palabra de Dios, peregrinamos en ayuno y oración... en defensa de la vida y el territorio con nuestros hermanos y hermanas del EZLN y otras organizaciones: con los pueblos marginados; con los necesitados que sufren atropellos y violencia, con los pueblos organizados de nuestras iglesias que buscan la vida del pueblo, con el Nuevo Constituyente y otras iniciativas que se van construyendo por un sistema jurídico más justo. Con las autoridades independientes y con los servidores y servidoras de la Iglesia y con todos los y las constructores de la vida, de las estructuras sociales, económicas y políticas más humanas. Nos solidarizamos porque nos duele el sufrimiento de los demás, para humanizarnos, porque sentimos la presencia de Dios en nosotros los pobres. Nos solidarizamos ante tanta injusticia y represión. Esto es lo que nos hace más fuertes, para defender nuestra Madre Tierra y luchar

por nuestros derechos. Con la ayuda de Dios y desde los valores evangélicos queremos construir un mundo de paz, unidad, igualdad, justicia, armonía, misericordia y dignidad.

En el trayecto muchos se pararon a verlos, algunos turistas fotografiaban. La misa se hizo afuera de la catedral, presidida por el obispo Arizmendi y su coadjutor, Enrique Díaz. La religiosa que estaba al micrófono señaló la presencia de las diferentes zonas pastorales y leyó los carteles que portaban. Antes de iniciar la misa el coadjutor tomó la palabra y pidió que guardaran sus mantas y letreros. Alguien comentó que a estos obispos les molestaba que se mezclara la política con las misas. Una religiosa del área de teología india leyó una carta dirigida al papa. En su discurso reivindicó, además de la Biblia, otros libros sagrados. Se pidió respeto por la inculturación del evangelio y la aceptación del diaconado indígena, suspendido en el año 2000 por el papa Juan Pablo II y reanudado en 2014, pero visto con recelo por algunos sectores eclesiales y sociales. La carta decía al papa:

Queremos compartir contigo algo de los muchos bienes con los que mamá y papá Dios nos ha bendecido en estas tierras mayenses: como la palabra sagrada, sabia y antigua, que junto con la Biblia judeocristiana, también hemos recibido de la revelación por medio de los libros del *Popol Vuh* y *Chilam Balam*, y de nuestro altar maya. Te compartimos nuestros lugares sagrados: montes y ríos en que mamá y papá Dios se nos ha dado a conocer.

Por otra parte te compartimos que nuestros abuelos y abuelas nos han guiado por el desierto de nuestra existencia, desde los tiempos de la colonización, en que los pueblos de los hombres blancos nos quitaron nuestra espiritualidad, nos quitaron nuestros libros sagrados, nos quitaron nuestra cultura y nos pusieron a pelear persona contra persona y pueblo contra pueblo.

Varios discursos pretendían mostrar al papa como defensor del medio ambiente y de los pobres. El obispo Arizmendi, sin embargo, les recordó que el papa no sólo iba a reunirse con indígenas “sino también con otros sectores”. Antes de escucharlo muchas voces repitieron: “¡Queremos un obispo del lado de los pobres, queremos un obispo del lado de los pobres!”, un grito que evidenciaba la distancia entre la teología de la liberación y la simpatía por el catolicismo carismático de Arizmendi. Las contradicciones entre quienes ahora presiden la diócesis y el Pueblo

Creyente fueron evidentes. En general el ambiente era más de tolerancia que de coordinación. Los creyentes volvieron a sus casas, contagiados de esperanza, con ganas de seguir organizados, esperando que el papa los legitimara como Iglesia liberadora.

Cinco días antes de la esperada visita: plaza tomada

La plaza de la Paz amaneció con al menos cinco grupos distintos acampando. Cada uno con sus peculiaridades, con gente dispuesta a manifestarse, niños correteando, tremendas ollas de comida, mantas con faltas de ortografía. Otros esperaban sentados en la escalera de la catedral sin tanto jolgorio, con ganas de irse, pero resistiendo. Comenzamos las entrevistas. Los líderes tenían poco tiempo para atendernos, organizaban actividades, daban informes, tomaban acuerdos, hablaban con representantes del municipio, conciliaban con las autoridades eclesiales, respondían a las dudas de sus bases. Los primeros en atender nuestras preguntas estaban justo frente a la catedral, alrededor de una vieja camioneta sobre la plaza de la que pendían cuerdas que sostenían las lonas de los campamentos. Su vocero nos abrió un espacio, era del Frente Democrático Revolucionario de Obreros y Campesinos (Fedroc), parte de la Coordinadora Comunista Proletaria Popular (CCPP) que engloba cuatro organizaciones. Cada una “con su propio historial de demandas”, relacionadas con conflictos laborales, de transporte u ocupación de tierras. “Con el agregado — dijo el vocero— de que nosotros no estamos ocupando tierras, estamos apoyando a gente *que le ocuparon sus tierras* y exigimos una solución no violenta, exigimos indemnización para los afectados”. La organización asumía tener una ideología propia y no pactar electoralmente con el gobierno: “No aceptamos programas de ayuda: láminas, despensas, proyectos productivos que no producen nada. Somos una organización en defensa de los derechos de los compañeros trabajadores”. El vocero confirmó que la presencia del Fedroc en la plaza estaba directamente relacionada con la visita del papa:

Primero, este proceso tiene que ver con la coyuntura de la llegada del pontífice... ¡Si alguna organización les dice lo contrario, les está mintiendo! Es un momento político importante, no en el aspecto religioso sino para los intereses del Estado: tiene que resolver los problemas con mayor celeridad ahora que está en el ojo del mundo.

Segundo, nuestro proceso de lucha se centra en la libertad de dos compañeros: Martha Contreras Quezada, de 54 años, mujer de lucha, comprometida, madre soltera, comerciante, viviendo al día, y el compañero Gamaliel Ocaña, comerciante. Los dos de la región de Benemérito. Fueron detenidos, acusados de incitar un conflicto en Benemérito de las Américas.

Según su testimonio, Martha y Gamaliel, activistas del Fedroc, fueron detenidos por la Policía Estatal en el camino a Palenque, donde presentarían una diligencia ante la secretaría del gobierno municipal. Los bajaron del transporte y los trasladaron al Centro de Reinserción Social (Cereso) El Amate, acusados de provocar disturbios en el municipio Benemérito de las Américas. Los miembros del Fedroc aseguraban que aquel día, 14 de octubre de 2014, la mujer había estado en una reunión de la CCPP en Comitán y después fue a una tienda de autoservicio. Según afirman, fueron encarcelados por el gobierno para chantajear a la organización: a cambio de su liberación se les pidió retirar el apoyo a un grupo de taxistas de La Trinitaria con la intención de sustituirlos por taxis piratas, promovidos por el Partido Verde Ecológico (PVE), en ese periodo al mando del gobierno estatal. Les ofrecieron puestos en el gobierno y se les presionó para que formen parte del PVE:

En ese sentido y viendo que las negociaciones se enfrascaban para que cedieramos a sus pactos electorales, decidimos aprovechar esta coyuntura. Seguimos abiertos al diálogo. Nosotros lo pedimos, sabiendo que no vamos a negociar principios, no vamos a ser paleros de ningún partido y no vamos a aceptar sus puestos. Queremos libres a los compañeros, una solución legal para los conflictos de transporte y para los compañeros golpeados.

Además, señalaron que en Ocosingo habían sido atacados por paramilitares y un joven de 20 años había sido baleado. El vocero mostró desazón, pero esperanza, creía en las posibilidades de un diálogo y que en la coyuntura pudieran ser liberados los presos. Su esperanza no estaba en el papa sino en la oportunidad de “aprovechar bien la coyuntura”. Aseguró que en el Fedroc participa gente de todas las religiones: cristianos, testigos de Jehová, católicos, adventistas y que el factor religioso no los une, sino la coincidencia en demandas. Él, por su parte, nos dijo no creer en dios: es marxista-leninista y cree que la búsqueda de justicia social permite la grupalidad en su organización.

Cuando hicimos la entrevista el Fedroc ya había sido atendido por una comisión especial del gobierno estatal; sólo esperaban una mesa de diálogo para acordar los términos de liberación de sus compañeros. Hombres y mujeres boteaban, entregaban volantes y seguían reuniéndose cada que llegaban nuevas noticias.

De manera paradójica, el Fedroc compartía espacio en la plaza de la Paz con el grupo que rivalizaba: la Organización Campesina Emiliano Zapata-Región Venustiano Carranza (OCEZ-RVC), que se asume campesina, popular y de izquierda. Ésta se fundó en la década de 1980, demandando reparto agrario en la región fronteriza de Chiapas, aunque al paso del tiempo su pliego petitorio se diversificó en nuevas exigencias. La tensión entre el Fedroc y la OCEZ-RVC residía en que mientras los primeros tenían entre sus múltiples demandas el desalojo o indemnización sobre ciertas tierras en propiedad privada, tomadas por los invasores de la OCEZ-RVC, los segundos exigían al gobierno el derecho a permanecer en aquellas tierras a falta de reparto agrario. Los de la OCEZ-RVC tenían el campamento con más tiempo en la plaza, su experiencia no se remitía a este contexto, habían recurrido a la protesta pública desde dos décadas atrás:

Estamos en este campamento por el rezago agrario que hay desde 1995, cuando los gobiernos han venido haciendo compromisos y no han cumplido. Los grupos ya estamos en posesión, ya estamos trabajando, pero con el riesgo de que nos desalojen, ya sea por la fuerza pública, por los grupos de choque que crean los terratenientes o por sus pistoleros. No hay seguridad jurídica sobre la posesión de la tierra. Ese es nuestro reclamo. Ellos reformaron la ley agraria, dicen que ya se terminó el reparto de tierras. Pero con la lucha que nosotros damos, igual que otras organizaciones, ¡decimos a todo el mundo que es una gran farsa! ¡Sí hay necesidad de tierra, sí hay necesidad de ampliarse! ¡Sí hay tierras en manos de terratenientes! Eso venimos exigiendo, pero, como siempre, antes de dar una respuesta, ¡primero te encarcelan, te reprimen, te asesinan, te desaparecen!

Para estos voceros su presencia en la coyuntura es sólo una estrategia más para alcanzar sus metas, reconocen que recurren a otras medidas menos cívicas y pueden llegar a la ilegalidad o a la violencia, que la visita de papa no es su principal móvil, pero la ocasión es propicia para lograr sus objetivos:

Nosotros siempre hemos combinado lo legal con lo ilegal: con lo que el gobierno dice y lo ilegal con lo que hacemos. Hacemos mesas de trabajo con el gobierno, valoramos, analizamos y [de] lo que se discute en cada mesa, le bajamos la información a las bases. Si consideramos que avanzamos en algunas demandas seguimos trabajando. Pero al mismo tiempo, cada representante ya está consciente que en el momento en que se estanque la negociación tenemos que salir a movilizarnos: tomamos edificios públicos, bloqueamos carreteras. El acampar aquí ya estaba programado por un incumplimiento del gobierno. Hay una minuta firmada en marzo de 2015 donde se comprometió a regularizar tierras antes de que terminara el año. Al no cumplir hicimos esta acción.

La lectura de este grupo es certera: buscan romper con la imagen democrática y conciliadora del gobierno local ante los medios de comunicación. Curiosamente, durante el campamento la OCEZ-RVC y el Fedroc se pusieron de acuerdo y convinieron solicitar conjuntamente la indemnización para los propietarios de tierras invadidas, sólo esperaban una mesa de diálogo donde el gobierno se comprometiera a emprender las gestiones, pero ésta no llegaba. Incluso habían acordado una estrategia conjunta para despejar la plaza en caso de represión.

La misma esperanza se observaba en un campamento aledaño, menos numérico, pero con gran cantidad de mantas y un buen número de volantes en los que explicaban su situación. Se trataba de 39 familias desplazadas, desde el 10 de agosto de 2015, de la colonia Santa Catarina en San Cristóbal. Acusaban del desalojo a paramilitares pertenecientes a la Asociación de Locatarios de Mercados Tradicionales de Chiapas (Almetrach), identificada como un grupo de choque del gobierno municipal:

Es un grupo contratado por ese señor Narciso Ruíz Santiz, dirigente de la Almetrach. De por sí está acostumbrado a mover gente, ha atacado varios mercados: Merposur, Mercaltos. Es el brazo derecho del gobierno, él le paga. Infiltró a Narciso y nos destruyó. Nosotros éramos una colonia democrática, apoyamos al magisterio. Somos una organización social.

Los desplazados de Santa Catarina tenían seis meses fuera de sus casas y habían participado en varias mesas de negociación, sin embargo, acusaban al gobierno de dar mayor peso a los argumentos de los “pa-

ramilitares”: “por eso, en conjunto con las organizaciones, nos plantamos aquí, a ver si con la llegada del papa sí nos van a solucionar”. Los desplazados de Santa Catarina compartían espacio con una humilde mujer, cuya demanda era muy particular: quería aprovechar la visita del papa para exigir la libertad de su exesposo preso, Salvador Hernández Ruíz, de 60 años, condenado a 51 años de cárcel. Ya había estado encerrado diez años y consideraba que era demasiado tiempo por un crimen que “no cometió”. Estaba acusado de homicidio, delincuencia organizada y secuestro. La pena más grande para la señora, sin embargo, era que el exesposo se había acostumbrado a la cárcel y ya no tenía motivaciones para salir: “Ya no quiere arrancar papas de la tierra. Ya aprendió un nuevo oficio, hace hamacas”. Ella mostraba empeño en su causa, esperaba que la visita del papa le ayudara.

A un costado de la catedral, un camión de redilas era sitio de reunión para gente de Chanal. Eran más de cien personas de habla tseltal. En la narración del señor Francisco, su vocero, las cosas aparecieron muy revueltas: les habían impuesto a una presidenta municipal. Según su testimonio, el Partido Revolucionario Institucional “quería cumplir con la cuota de género que exige la equidad”. La mujer había tomado protesta el día 30 de septiembre del año anterior y durante el evento “había orquestado ataques de paramilitares” sobre su propia gente:

Estamos en esta manifestación porque el 30 de septiembre de 2015 se suscitó un problema en el municipio, hubo un muerto y varios heridos, un sinnúmero de carros quemados y casas dañadas. El ayuntamiento saliente de 2015 y el entrante para 2015-2018 masacró a su propia gente. Fue el señor Javier Velasco Bautista: puso a su esposa como síndico municipal, por usos y costumbres no puede ser así. Él preparó un grupo paramilitar, los armó con alto calibre y agarró a balazos a su propia gente. Claro que esto surgió por el problema poselectoral. El grupo del presidente y los que salieron invitaron a toda la población a reunirse en la plaza, pero cuando llegó todo mundo empezaron a golpear y a tirar balazos por todas partes.

En palabras de Francisco, el día del atentado había aproximadamente 600 personas reunidas en la plaza y de ese problema poselectoral se desprendieron otros que acarrearón divisiones en la localidad y generaron disputas entre personas armadas. Habían tenido ya 16 negociaciones con el gobierno estatal, sin solución.

Proponía la destitución de la alcaldesa y la instauración de un consejo municipal. El debate en torno a este caso era, y es, merecedor de varias discusiones profundas, sobre “el costumbre”, la exclusión de las mujeres de la participación política en algunas comunidades de Los Altos de Chiapas, la interferencia de los partidos políticos en los sistemas jurídicos consuetudinarios, la violencia en los sistemas electorales, etcétera, pero en ese momento lo único que resaltaba era la supuesta balacera sobre los 600 manifestantes. El vocero reconocía que estaban ahí por la visita del papa: para ver si lograban llamar la atención de los medios de comunicación y conseguir la sustitución de la presidenta municipal por el consejo.

Todos, menos el contingente de Zinacantán, reconocía su permanencia en la plaza a causa de la visita papal. Los desplazados del “Municipio Autónomo Vicente Guerrero” de la comunidad de Shulvo, aseguraban que su denuncia antecedía a la coyuntura y tenía precedentes desde noviembre de 2015. Herméticos, desconfiados, antes de darnos la entrevista decidieron reunirse en privado dentro de su campamento. Éste se distinguía por varias mantas que constituían barreras, cuerdas que impedían el paso y hombres vigilando. Una vez tomado el acuerdo un joven estudiante, solidario —como él mismo dijo—, salió del campamento con el rostro cubierto con un pasamontañas, pero sólo sugirió que leyéramos sus volantes. En la propaganda se señalaba que 46 personas habían sido desplazadas por un grupo de paramilitares, les habían cortado los suministros tanto de agua como de luz, y les habían cerrado el paso del camino. Condenaban el ataque como una estrategia represiva por ser adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del EZLN; sin embargo, el EZLN no emitió ninguna alarma roja, como lo hace en casos de amedrentamiento sobre sus bases de apoyo. La posición de este grupo era la más radical: “no estaban ahí por la visita del papa”, no iban a negociar desventajosamente, no se iban a coordinar con otros grupos y no se iban a retirar. No supimos más de su propia voz. Sobre la visita del papa se decía lo siguiente en sus volantes:

Queremos dejar claro que nuestra decisión política de instalarnos en un plantón indefinido no responde a la coyuntura actual, es decir, nada tiene que ver con la visita del jefe de la Iglesia católica el papa Francisco, nos mantenemos al margen del respeto a los pueblos que

aun depositan su fe en la Iglesia para resolver los problemas de hambre y represión; sin embargo, con la llegada del papa Francisco a nuestro estado, desde la Iglesia se muestra la insensibilidad y el desprecio hacia quienes por la política de represión, de hambre y nuestra condición de desplazados forzados, nos encontramos en plantón indefinido en exigencia de un retorno inmediato, sin represión política de los distintos niveles de gobierno a quienes por su política de represión nos mantienen en condiciones inhumanas.

Los demás grupos habían tomado algunos acuerdos: solidarizarse en caso de desalojo y tratar de negociar al mismo tiempo para no dejar ningún campamento a la deriva, pero los de Zinacantán no se aliaron: no se moverían sin resolver sus demandas.

La gente miraba con curiosidad: la plaza, los campamentos, las pintas en la catedral. Los turistas se acercaban tratando de indagar un poco más. Algunos tomaban los volantes, leían las pancartas, tomaban fotografías, se quedaban a escuchar un rato. En medio del desconcierto los espectadores esperaban que algo pasara. El pronóstico parecía inevitable: desalojo. “Nada más que llegue la guardia presidencial o la Marina, o la Policía Federal, o cuando llegue la noche. Mañana ya no va estar nadie”. La esposa del alcalde fue la primera en explotar, fue al platón y pidió a los manifestantes que se fueran, que abandonaran el sitio y dieran una mejor imagen a la ciudad. Era la primera piedra lanzada por un sector de la ciudad. La esposa del alcalde realmente no estaba preocupada por el papa: era protestante y un día antes había organizado un concierto cristiano en el mismo lugar con patrocinio de Coca-Cola.

Estallan los auténticos coletos: “quieren su plaza”

Desde la radio se convocó a los sancristobalenses a que defendieran la plaza. Los “dueños de la ciudad”, autorreconocidos como los “auténticos coletos” —para distinguirse del simple gentilicio del nacido en San Cristóbal de Las Casas, el “coletos”—, decidieron tomar cartas en el asunto. La cita fue en un conocido teatro de la ciudad. A la hora acordada una mujer espera impaciente: apenas se habían reunido veinte personas:

“¿Cómo es posible?! ¡Por eso estos indios hacen lo que quieren! ¡Bien que se quejan todos, pero no hacen nada! ¡Ahora que debemos estar unidos para sacar a esa gente, nadie viene! ¡Ya los hemos dejado hacer mucho!

¡Esta indiada hace lo que quiere, venden en sus puestos por todos lados y tienen la ciudad hecho un muladar! ¡Ya se nos subieron a las barbas! ¡Tenemos que enseñarles quiénes somos, nada más faltaba!”.

Los “auténticos coletos”, dueños de la ciudad y de los comercios, stirpe sagrada, herederos de la Colonia, maestros de generaciones enteras en aulas escolares, se reencontraron. Les gusta verse y saberse fuertes. Algunos ocuparon las primeras butacas, reconociéndose una gran familia. El resto permanecemos lejos del templete, casi a la salida. Se pidió a los fotógrafos guardar sus cámaras. Aunque al principio las cosas transcurrieron con civilidad al poco tiempo el panorama cambió. Un sacerdote, representante de la diócesis ante los medios de comunicación, tomó la palabra. Aseguró que en la diócesis comparten su indignación por la plaza tomada, pero que ya estaban tomando cartas en el asunto: pronto el lugar quedaría despejado. Comentó brevemente que el papa estaba enterado de la situación. Al principio lo escucharon pensando que aprobaría el desalojo; pero el padre no tenía esa opción. Para calmarlos, aseguró que el papa no sólo iba a ver a los indígenas: quería “ver la realidad”. Murmullos. Ante los murmullos también señaló que el obispo estaba buscando la mejor solución. Se escucharon voces que pidieron desalojar. El padre reparó en ello y comentó:

Hay intervenciones para que se pueda dialogar con el grupo de Zinacantán, con los párrocos, con el presidente municipal y con todos ellos. El Estado Mayor Presidencial está evaluando. Las condiciones de diálogo las marcamos el día de hoy. El proyecto es el diálogo: una manera serena de desalojar la plaza de la catedral. Hay que estar atentos: están captando la atención de la prensa.

Nadie pareció convencido. Las interrogantes y las impugnaciones fueron para descalificar los esfuerzos de diálogo, en las intervenciones se decía:

—¿Y qué va pasar si fracasan las negociaciones? La sociedad civil no puede ser pasiva.

—Esta imagen le ha dado la vuelta al mundo y no es posible que se queden las autoridades sobrepasadas en estos eventos.

—¡La ciudadanía sancristobalense ya estamos hartos! Viene gente de Carranza, de Ocosingo, de Oxchuc, de Zinacantán... Si yo voy a Chamula a mancharles uno

de sus templos ¿voy a salir viva? ¡¿Por qué, padre?! ¡¿Por qué la gente es así?!” (aplausos).

—Todos estamos inconformes y no sabemos de qué manera podemos actuar. ¡San Cristóbal da miedo turísticamente!”.

—¡Que los saquen o los sacamos nosotros! ¡No queremos tomar justicia por propia mano, pero las autoridades no cumplen, son ineptos, no ponen orden!”, [aplausos].

—Pero, como coletos, ¿qué va pasar si no hacemos nada? Se van a reír de nosotros.

El padre respondió brevemente a los comentarios y aseguró, para tranquilizarlos: “Yo no soy ellos, yo soy ustedes”, y se retiró. Apenas se fue los ánimos se calentaron, se oyeron gritos exigiendo sacar a los invasores: “¡Si no se van, simplemente les vamos a romper la madre!”. “¡Vamos a verlos decentemente y si se ponen canijos en la noche vamos a madrearlos!”, (aplausos).

La discusión se planteó en dos posiciones: los que querían esperar los resultados del diálogo y los que querían ir de inmediato a desalojar los campamentos por la fuerza. Un periodista coletito propuso formar una comisión que hablara con los manifestantes. Otros pensaron que las cosas nunca acabarían: tendrían que aprender a vivir con las carreteras tapadas, las plazas tomadas, la gente protestando; era mejor que el papa viera la realidad, porque, de todos modos, cuando se fuera, la realidad seguiría ahí. Una señora pidió convocar a los hoteleros al día siguiente. Otros propusieron hacer un oficio entre coletos, dirigido al gobernador, “porque de los hoteleros no iban a obtener nada”: “Son extranjeros que no tienen permiso para poner negocios, pero ellos no pierden, ¡siempre ganan!”. Una mujer argumentó que el EZLN depende de los extranjeros, por eso los coletos tenían que revalorarse y unirse para pedir su expulsión, ya que eran los que manipulan a la gente, a los indios.

Un hombre de Chanal, con un poco más de cordura, trató de explicar la historia que había antecedido a la coyuntura actual, logró que lo escucharan por poco más de diez minutos. Era indígena, pero argumentó que podía hablar “porque pagaba sus impuestos”. No nació en San Cristóbal —“pero ya era de San Cristóbal porque pagaba impuestos”—, les recordó de dónde venían los males de la ciudad:

Ciudadanos de San Cristóbal, perdón, me atreví de subir a la tribuna con el respeto de mi gente. Yo soy de Chanal. Desde 1975 estoy radicando aquí en San Cristóbal, mi nombre es Adolfo López Gómez, fui el fundador de la colonia Morelos, aquí vine a estudiar mi secundaria, mi preparatoria y mi normal para ser maestro, mi licenciatura en derecho, mi maestría y mi doctorado. He oído con mucha razón sus palabras. Este problema de San Cristóbal de Las Casas ha sido de antaño. No sé si ustedes han odio mi voz en la radio: soy locutor. Veo mal también las invasiones, la ocupación de los espacios públicos. Desde 1994, con el levantamiento del EZLN, empecé a vivir la realidad de las cosas, el pisoteo de la imagen de San Cristóbal de Las Casas. He adquirido con mi familia algunos pedazos de terreno, tengo mis escrituras públicas y estoy aportando aquí con el gobierno municipal en el ámbito fiscal y en otras cuestiones financieras. Nunca he invadido terrenos, al contrario, estoy en contra.

Pero, ¿quiénes han sido los responsables de los problemas de San Cristóbal? Hay culpas bilaterales y lo señalo de una vez: tanto tienen la culpa los que vienen a practicar sus razones ilícitas, como también la gente de San Cristóbal. No todos. Ciudadanos de San Cristóbal han sido los alcahuetes: desde el 1994 empezaron las invasiones en Santa Catarina, no sé si existe esa gente para ustedes, no sé. La invasión de la plaza de Santo Domingo (donde hay un tianguis artesanal indígena) ha causado muchos problemas. Como ciudadano de San Cristóbal quisiera ver en qué va a terminar la antigua fábrica de hilados y tejidos, también invadida: ¡es una lamentación señores, pero los propios habitantes de San Cristóbal han entregado la ciudad!

Hablemos de Enoc Hernández (presidente del partido político Mover Chiapas), de Cecilia Flores (funcionaria, responsable de un tiradero de basura a cielo abierto), hablemos del dos veces presidente municipal Mariano Ochoa: ellos son los culpables. Por favor, señor gobernador: ¡desalojen a los invasores y a quienes han sido sus protectores! Soy jubilado, tengo pensión, ¿por qué? ¡Porque he estudiado! Por eso no tengo la necesidad de estar invadiendo, para no tener la cara agachada. Yo quiero ser también ciudadano sancristobalense. Por eso ya les dije: que estoy participando, estoy pagando mis impuestos.

Entonces, ¿cuándo va vivir San Cristóbal con tranquilidad? Grande es la sinvergüenzada, que ya hasta querían ocupar el cerrito de San Cristóbal (para un teleférico). ¡Y otra sinvergüenzada: que va ser un museo público el palacio municipal! Tengo entendido que al paso de seis o siete años el palacio será un edificio comercializado, pero, ¿quién lo ha entregado? Aquí no ha habido ningún presidente municipal indígena todavía,

ningún síndico municipal indígena todavía, por lo tanto, ellos no son los que han causado mal a la ciudad. ¿Quiénes han sido? ¡Los señores de San Cristóbal! Entonces, ¿dónde está pues la vigilancia, la dignidad, el respeto a San Cristóbal de Las Casas? Cada mañana nos dicen por la radio: “queremos ser capital de la cultura, queremos que crezca, que sea una ciudad florida ante la vista mundial”. ¡Pero ustedes no lo han permitido señores! He hablado en la radio, no sé si han escuchado mi voz, y he dicho: ¿por qué vienen estos grupos de personas a manifestarse aquí, por qué no se manifiestan en sus pueblos? Pues porque el responsable es el propio Manuel Velasco Suárez, actual gobernador de Chiapas, que tienen casa en San Cristóbal. He leído algunas pancartas que tienen allí los manifestantes ahora y el problema es añejo, pues sí, porque el pueblo de Chiapas ha permitido la sinvergüenzada de Pablo Salazar y de Juan Sabines Guerrero, anteriores gobernadores del estado (fraudes, asesinatos, despojos). ¡Y a saber con cuánto nos va dejar colgado este señor que está en turno! Y de allí debemos de seguir tomando reflexiones, mucha observación señores. Entonces, la protesta del manifiesto genérico de los señores de San Cristóbal de Las Casas debe ser pedir la renuncia de Manuel Velasco Coello, y si en 24 horas no resuelve este problema, pues de una vez manejamos mensajes, WhatsApp, manejamos un montón de comunicaciones pues.

Se oyeron aplausos, después olvidaron sus palabras. Paga impuestos, pero ¿quién es? Para ser colete no basta tener saldo blanco ante el fisco: lo colete se trae de linaje, de sangre; es una relación parental, no una actitud cívica. Los gritos y la disyuntiva continuaron: hablar o golpear, negociar o desalojar, esperar o actuar. Tras mucho griterío se decidió convocar a las cinco de la tarde del día siguiente: “¿Vamos a venir armados o desarmados?”.

Antes de abandonar el teatro, un hombre corpulento anunció que afuera estaban quienes estaban decididos a desalojar la plaza. Alguien llamó por celular a su hijo para que se uniera: “¡Ahora sí, vamos a partirles su madre!”.

Todos salimos del teatro a conocer a los “libertadores” de la plaza: una docena de muchachos entusiasmados. Eran muy pocos. La euforia duró minutos, el resto eran ancianos. Se miraron entre ellos y concluyeron que era mejor verse al otro día. Sin embargo, no fue necesaria la reunión del día siguiente: la plaza amaneció casi vacía, sólo permanecían los zinacantecos, encerrados en su campamento sin dar entrevistas. El resto habían negociado, conseguido una mesa

de diálogo o hasta logrado la liberación de algún preso. Los desplazados permanecieron en su semiclandestinidad durante el sábado, pero el domingo habían abandonado el sitio. Los coletos no tuvieron que mover un dedo, tenían resuelto su problema, la plaza estaba tomada por las fuerzas de seguridad: el Estado Mayor Presidencial, la Mariana, granaderos, soldados vestidos de civil, custodios de El Vaticano con sus perros amaestrados, todos resguardando el área. ¡Qué bonita se veía la plaza, con tanto policía y sin un solo manifestante!

Esos que dicen que la encíclica

***Laudato si'* habla por nosotros**

Dos días antes de la llegada del papa se llevó a cabo un evento esperadísimo: el *Encuentro con la Encíclica Laudato Si'*, organizado por la Alianza Mesoamericana de Pueblos y Bosques, la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica y la Red Mexicana de Organizaciones Campesinas Forestales, junto con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, cuyo trabajo se desarrolla en la zona de influencia de la diócesis de San Cristóbal. Los objetivos señalados en la convocatoria eran tres: *a)* acordar, desde la experiencia de los pueblos y las comunidades, una agenda de organización latinoamericana en materia de defensa de la tierra y el territorio; *b)* conocer el alcance de la encíclica del papa Francisco para construir una nueva ética ecológica integral; y, *c)* valorar el aporte de la encíclica para acodar una agenda de acción indígena latinoamericana en materia de bosques, derechos de pueblos indígenas y la defensa de la madre tierra y del territorio. El evento despertó grandes expectativas, pero muchos se sintieron excluidos cuando se precisó que no podría asistirse sin invitación: ánimos caídos, pero recuperados para quienes tuvimos el acierto de presentarnos el mero día, aún sin ser requeridos, porque todos fuimos admitidos.

Se esperaba la visita de representantes de diferentes grupos indígenas dispuestos a analizar el documento y a organizarse. Entre las personalidades se encontraban Juan José Tamayo, teólogo español de la Universidad Carlos III de Madrid; Pablo Richard, teólogo chileno, miembro del Departamento Ecueménico de Investigación de Costa Rica; simpatizantes y promotores de la teología de la liberación; miembros de

algunos grupos indígenas de América Latina, y activistas mexicanos organizados en el Congreso Nacional Indígena (CNI), adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del EZLN.

Aunque se esperaba más del evento: un verdadero diálogo entre los participantes, se trató de exposiciones desarticuladas. No se consolidó ninguna red solidaria ni organización de resistencia interétnica. Parecía que el único fin fuese aprobar un documento que diera fe de la importancia del *Laudato si'* para los pueblos latinoamericanos. Durante los dos días hubo poco debate, pero casi al finalizar el encuentro aparecieron las voces de quienes menos habían hablado, los miembros del CNI: Mario Luna, de la Tribu yaqui (Sonora), Salvador Campanur, del pueblo purépecha (Michoacán), Igancio del Valle, de San Salvador Atenco (Estado de México), Chema, del pueblo wirrarika (Jalisco), voceros mazahuas del Estado de México y tsoltsiles de Chiapas. Habían estado discutiendo entre ellos durante los recesos, no entendían la importancia del documento porque no lo conocían y nunca lo habían oído mencionar. Al escucharlos daba la impresión de que hubiesen aparecido en el lugar como por arte de magia: no sabían por qué habían sido convocados ni qué se esperaba de ellos. Acostumbrados a luchar al lado del EZLN, se sentían “acarreados” a un espacio en el que nada tenían que decir.

Chema, ataviado con su traje wirrarika, miraba a todos intrigado: “Yo creo que el papa nos está despojando de nuestras luchas”, dijo. Mario Luna se sentía hasta avergonzado: “¡Hazme el favor, yo que nunca voy a misa, vine hasta Chiapas a rezar!”. Sin embargo, estaban ahí, convocados para respaldar el *Laudato si'*, pero tras bambalinas la “sospecha” cundía en las charlas:

—¿Será que este papa quiere quedarse con lo que hemos dicho? Porque si él habla por nosotros es como si nos despojara de lo que hemos peleado por siglos. Va a parecer que no hemos hecho ni dicho nada, como si a él se le hubiera ocurrido que debemos resguardar la naturaleza y cuidar nuestros territorios. Vamos a quedar opacados—. Así dijo Chema y los demás se quedaron pensando.

—De dónde yo soy —dijo Mario, quien provenía del desierto norteño—, nadie le hace caso al cura, ¡menos saben quién es el papa!

—Siempre hemos luchado por la tierra y por la justicia social —completó Salvador Campanur—, y ahora resulta que al papa se le ocurrió y ahora lo tenemos que

respaldar. ¡Él es quien tiene que reconocernos a nosotros, reconocer que esa ha sido nuestra lucha histórica!

Comentaron si la reunión no sería pagada por el propio Vaticano, si estaban ahí sólo para legitimar el documento o llenar las butacas en la misa y mostrar la diversidad cultural de México, si era un evento para respaldar el capitalismo verde. Estas y otras preguntas se lanzaban entre sí. No tenían respuesta. Mario Luna dijo que no se iba quedar al “teatrito” de la misa del papa y adelantó su vuelo para retirarse. Entre estas interrogantes, sin embargo, el encuentro resultó productivo: salieron el segundo día del recinto y se contactaron con enlaces del EZLN; ese día acordaron organizar el 20 aniversario del Congreso Nacional Indígena y de celebrarlo en Chiapas.

Sobre el documento final del encuentro se hicieron dos versiones: en la primera no habían participado los asistentes, sólo una comisión redactora. Éste fue corregido tras el debate final. En la segunda se resaltó que “el *Laudato si*” venía a sumarse al esfuerzo de los pueblos en su lucha por el territorio, pero que no era de ningún modo una novedad sino sólo una herramienta más”; se anexaron algunas precisiones del Convenio 169 de la OIT; se agregaron denuncias concretas contra proyectos comerciales y extractivos. Por si fuera poco, en la nueva versión se denunció la militarización que en Chiapas acompañó la visita del papa:

Vemos con preocupación e indignación que la visita del papa Francisco a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas le haya servido al gobierno mexicano para realizar una ocupación de las calles, de esta emblemática ciudad, a través de las fuerzas armadas (ejército y policía) en la víspera de la conmemoración del 20 aniversario de la firma de los traicionados Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de Los Pobres.

El evento concluyó con toda cordialidad, esperanza y ánimo, para algunos; para los miembros del CNI fue una reunión algo “extraña”.

Un evento abandonado a la buena de Dios

Llegó por el fin el día de la esperada visita, 15 de febrero. Desde la madrugada, e incluso una noche antes, algunos hicieron fila afuera del sitio donde se celebraría la misa, un deportivo desmantelado para ampliar el espacio. Jóvenes de distintas parroquias se

habían ofrecido para formar la valla de protección durante el recorrido del papa y auxiliar en la logística; habían llegado un día antes, entusiasmados, desde la sierra, la selva o la costa. Les duró poco el gusto porque nadie los recibió. No había ningún responsable de logística. Los jóvenes se fueron a dormir donde pudieron. Al otro día lo único con que contaban los miles de asistentes era con su boleto de entrada al deportivo. Mismo boleto que no sirvió de mucho porque desde la madrugada llegaron hordas de indígenas de Los Altos chiapanecos que prácticamente dieron “portazo” y llenaron el lugar. Otros, en cambio, formales y “buenos creyentes”, hicieron filas interminables tras caminar varias cuadras y ahí se quedaron porque cuando descendió el helicóptero del papa sobre el recinto ceremonial la fila seguía creciendo varias calles a la lejanía y ésta no avanzó nunca. La mitad de los que habían conseguido un boleto habían quedado fuera, ¿cuál era el motivo? Un tejido de decires y contradecires ofrece sus particulares explicaciones: por ejemplo, se había anunciado, meses antes, que los boletos para asistir a la misa papal estaban contados y sólo podrían ser adquiridos por católicos comprometidos, exclusivamente en la parroquia a la que *asistían habitualmente*. Durante semanas esta versión desalentó a muchos que no tenían una relación cercana con la Iglesia; sin embargo, dos días antes de la misa se ofrecieron boletos por la radio porque había muchísimos lugares sin ocupar, pero la gente, hecha a la idea de no asistir, ya no fue a buscarlos. Por otra parte, los “auténticos coletos” habían ocupado la radio para desprestigiar la visita del papa, y en la contienda por definir a quién iba realmente a ver el santo pontífice — si a ellos o a los indígenas—, muchos dejaron de preocuparse por conseguir un lugar. Por otra parte, muchísimos indígenas de comunidades alejadas y de bajos ingresos esperaban contar con apoyo por parte de la diócesis para trasladarse a San Cristóbal, pero no hubo ayuda, así que se contentaron con escuchar la misa en sus radios. Estos y muchos otros decires circularon. Entre otros, que todo estaba desorganizado porque el evento estaba boicoteado. La misa, sin embargo, no decepcionó a los indígenas, pues el papa confirmó la continuidad del diaconado permanente indígena, incentivó el uso de las lenguas vernáculas durante la liturgia, refrendó la opción preferencial por los pobres, respaldó la defensa de los territorios y

el cuidado de los ecosistemas. Y lo mejor: el papa había reverenciado personalmente la tumba de jTatik Samuel Ruiz, situada a espaldas del altar principal de la catedral. Un día después de la visita bajaron los ánimos: todo seguía igual; los manifestantes en sus pueblos y los coletos en sus casas.

El lugar de la eterna coyuntura, algunas reflexiones sobre los datos etnográficos

Desde el levantamiento del EZLN, San Cristóbal de Las Casas se convirtió en epicentro de un nutrido activismo social que conjunta a organizaciones sociales no gubernamentales, asociaciones civiles, grupos de ecologistas, colectivos feministas, defensores de derechos humanos, promotores de educación popular, simpatizantes zapatistas, entre otros actores, que promueven una serie de prácticas y estrategias autodefinidas como contrahegemónicas. Esta activa incidencia produce en el imaginario social de México y del mundo la imagen de una ciudad alternativa al modelo económico, de protesta social y de propuestas políticas. Al menos dos veces al año la Universidad de la Tierra-CIDECI (instancia de desescolarización zapatista) organiza en su sede encuentros entre activistas, representantes de grupos indígenas y organizaciones populares de todo el mundo para construir redes de intercambio de saberes y de movilización social, por lo que podría considerarse un espacio donde se genera un constante análisis de la realidad, en el que las coyunturas sociopolíticas se someten a examen y desde donde, además, se incide en la producción de nuevas coyunturas. Por ejemplo, en la Universidad de la Tierra-CIDECI, el EZLN y el CNI impulsaron la propuesta, elección y promoción de una candidata indígena a la presidencia de México para las elecciones del 2018. Sumado a esto, la organización diocesana genera grupos de reflexión en las comunidades rurales y acciones de resistencia contra las intervenciones externas en los territorios autóctonos. El constante análisis de la realidad hace de San Cristóbal la ciudad de la eterna coyuntura: donde es recurrente la búsqueda de posibles oportunidades para la acción. Por lo mismo, no es gratuito que durante la visita del papa emergiera la exigencia de resolución de distintas demandas, por ello cabe indagar en las distintas tensiones entre sectores muy identificados, mismas que mostraron la conflictuada sociedad sancristobalense, la forma en que cada grupo leyó la coyuntura de la

visita papal y las posibles acciones en favor de sus intereses.

Tensiones dentro del catolicismo: La visita del papa permitió observar la heterogeneidad dentro de los grupos católicos. Si bien existen distintas tendencias: liberadora, carismática, amatulista (católicos fundamentalistas), tradicionalistas, costumbristas, etcétera, las controversias se centraron entre los seguidores del samuelismo y sus detractores. Mientras para los primeros, principalmente indígenas, era de suma importancia que el papa respaldara el proyecto diocesano, que es la opción preferencial por los pobres, establecida en el documento del *III Sínodo Diocesano de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas*, para la comunidad coleta, en especial para los “auténticos coletos”, era prioritario que el papa se deslindara de la tendencia indigenista y estableciera un catolicismo más formal, institucionalizado y dogmático. Se esperaba que hubiese una mayor inclusión de sectores mestizos durante la misa y se definiera tajantemente la separación entre religión y política. Se evidenciaron las diferencias entre la jerarquía católica local y su fe ligresía. Tanto los samuelistas como los “coletos” y el obispo estaban en medio de un conflicto que no podían resolver, ya que no era clara la posición de Arizmendi ante las dos tendencias. Así, la distancia entre la jerarquía y los creyentes aumentó, lo cual provocó mayor fricción entre los distintos grupos. La inclusión de un sacerdote tsotsil, el padre Marcelo Pérez, durante la misa papal, el reconocimiento de las lenguas autóctonas como base para la inculturación del evangelio y la visita del pontífice a la tumba de jTatik fueron signos positivos por la iglesia liberadora, pero excluyentes para los católicos no comprometidos con su proyecto. Esta situación ahondó aún más las querellas entre los creyentes.

Tensiones entre “auténticos coletos” e indígenas: Dado que el nominativo de “coletos” se ha convertido en el gentilicio para los habitantes de San Cristóbal de Las Casas, el de “auténticos coletos” ha significado la construcción de una identidad que emerge en situaciones de crisis y que permite distinguir a un sector privilegiado del resto de los sancristobalenses. A ésta se adscriben quienes se consideran herederos directos de los fundadores de la ciudad durante la Colonia y son propietarios de las casonas de las principales calles del centro histórico. Acostumbrados a la servidumbre de los indígenas, se vieron afectados con el

levantamiento del EZLN en 1994, cuando se incrementó el número de invasiones de casas y terrenos en el centro de la ciudad, la apropiación de los espacios públicos y la resistencia de los indígenas a seguir humillados. La visita del papa, según observé, les abrió la oportunidad de mostrar la “intolerancia de los indios” y la urgencia de desalojarlos de la plaza, de la ciudad y de los puestos aledaños a los mercados. Sin embargo, como se describió, la coyuntura favoreció aún más a sus contrincantes, quienes lograron legitimar su línea pastoral y su pertenencia étnica.

Tensiones entre “auténticos coletos” y extranjeros: En la última década la ciudad ha sufrido una serie de transformaciones, producto de la gentrificación. Decenas de extranjeros han comenzado a radicar de manera permanente en las principales cuadras del centro histórico y en algunas colonias periféricas. Esta situación conlleva aspectos paradójicos, dado que muchos de ellos han establecido comercios destinados al turismo (restaurantes y hoteles) y venden diversos productos en las calles más céntricas, los “auténticos coletos” consideran que representan una fuga de ingresos económicos; pero por otro lado, la infraestructura se ha acondicionado para prestarles mejores servicios. De manera que se identifican dos sectores de extranjeros: los “deseables” y los “indeseables”, dentro de los primeros están los turistas veloces y los migrantes de segunda residencia, que dejan divisas. Entre los segundos se encuentran aquellos que trabajan en organizaciones no gubernamentales, en asociaciones civiles o que participan en colectivos de activistas; a ellos también se les acusa de ser asesores del EZLN y de diversas organizaciones políticas indígenas y campesinas. Para los “auténticos coletos”, la visita papal fue una oportunidad para manifestar su inconformidad con los extranjeros que “apoyan los disturbios” y con aquellos que han instalado servicios de turismo, sin embargo, sus opiniones no tuvieron mayor relevancia.

Tensiones entre “auténticos coletos” contra otros “auténticos coletos”: Existe una parte de ese sector que está dispuesto a organizarse para recuperar la ciudad y retomar las riendas de la economía local, y además, ellos acusan a sus homólogos de mantenerse en la inmovilidad, aun cuando “padecen los mismos males”. Se esperaba que en esta coyuntura el sector más pasivo se reactivara y acudiera a las convocato-

rias que llamaban al desalojo de la plaza y a reposicionar a los habitantes “originarios” de la ciudad. Sin embargo, lo que se hizo evidente es que el grupo de los “auténticos coletos”, los más radicalizados, se encuentra en franco declive.

Oportunidad de las organizaciones sociales: Lo que se pudo observar, a partir de los recorridos y de las entrevistas hechas a voceros de algunas organizaciones sociales, es que éstas habían calculado meticulosamente el tipo de demandas que podían hacer en esta coyuntura y sus posibles alianzas. La liberación de siete presos políticos y la instauración de mesas de diálogo para cada organización, sin duda, fueron posibles por el conocimiento puntual de las fuerzas políticas. Por otro lado, el encuentro sobre el *Laudato si'* expuso un intento de cooptación del movimiento indígena por parte del Vaticano. No obstante, en contrapelo de sus expectativas, esto no fue posible, pues los voceros indígenas lograron capitalizar el evento en favor de sus demandas y coordinarse para promover otro encuentro político, al menos en México.

Para concluir

La coyuntura de la visita papal reveló las disputas internas de la sociedad sancristobalense y en general en Chiapas. Se trata de la conflictuada convivencia que pocas veces logra ser tan explícita. Se trata de una polarización exacerbada, generada tras años de disputas entre la sociedad ladina y los grupos indígenas. Cabe señalar que, aunque estas tensiones se encuentran contenidas, emergen en momentos críticos, sobre todo cuando la sociedad coleta encuentra que su prestigio social puede estar en entredicho a causa del empoderamiento que han tenido los indígenas después del levantamiento del EZLN. La presencia de los medios de comunicación es un detonante importante, pues se presentan las condiciones ideales para que los grupos inconformes den a conocer sus demandas. Como se observó, en esta coyuntura lo que menos importaba era el credo religioso, más bien cada grupo trataba de posicionarse socialmente con la intención de quedar en mejores condiciones sociales al finalizar la visita papal. Sin duda, muchos otros aspectos pudieron apreciarse durante esta coyuntura, aquí sólo se retomaron algunos, relativos a las oportunidades que encontraron algunos sectores en el contexto de esta visita. En efecto, el papa no había traído paz, sino espada.



Benito y “lo tradicional”: valoración de los insumos químicos y la agricultura de milpa en procesos de reconfiguración

José Manuel Oyola Ballesteros
El Colegio de Michoacán / jmoyolab@unal.edu.co

Fecha de recepción: 18 de enero de 2019
Fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2019

En la parte sur de la sierra Madre Occidental se encuentra el Gran Nayar, una región cultural, histórica y geográfica¹ en donde se han establecido las comunidades indígenas wixaritari (o huicholes), nayerite (o coras), o'dam (o tepehuanes) y mexicaneras, además de diversos poblados mestizos. Aquí los grupos indígenas, y en el caso particular de los wixaritari, su actividad agrícola de temporal (en época de lluvias entre los meses de junio y octubre) están fuertemente entrelazados a la vida ceremonial familiar y comunitaria. De igual manera, el maíz, más que un grano para comer, es la madre de quien se origina los vínculos parentales en los ranchos y, por ende, la organización social y territorial.²

Con la llegada del indigenismo en la década de 1960 —el Instituto Nacional Indigenista construyó el primer Centro Coordinador Cora-Huichol en Mezquitic, Jalisco, en 1960—³ y el desarrollo del Plan Huicot en 1975,⁴ el gobierno federal buscó modificar las prácticas agrícolas entre los wixaritari e incentivar la integración de la producción de maíz a circuitos comerciales más amplios. El uso de fertilizantes e insumos químicos y la siembra de semillas híbridas trabajadas en campos experimentales fueron los pilares de trabajo con las que las instituciones de gobierno buscaron modificar las prácticas agrícolas. Aunado a ello, la experiencia de los wixaritari en cultivos comerciales en los estados de Nayarit, Jalisco, Zacatecas y Sinaloa los han acercado a conocer

¹ Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande* (México: INAH / Universidad de Guadalajara, 2002).

² Una característica clave del papel protagónico que tiene el maíz en la cultura mesoamericana está vinculada con la relación madre-hijos que existe entre éste y los humanos. Así como el de los wixaritari, otro ejemplo puede ser el de los nahua del alto río Balsas y sus relaciones de parentesco con el maíz, Raby menciona que, “según los contextos, puede ser concebida como hermana (del hombre); compañera (de la mujer); hija (de Dios, pero también como una muchacha en la familia); madre (de todo ser humano) o (erróneamente, como hemos visto) amante”. Dominique Raby, “Nuestra madre sufre y llora. Violencia intrafamiliar y buen vivir desde la relación al maíz en una comunidad nahua de Guerrero, México”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 39, núm. 155 (2018): 43-75, 53.

³ Karen Reed, *El INI y los huicholes* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1972), 47.

⁴ José Torres, *El hostigamiento a “el costumbre” huichol: Los procesos de hibridación social. Colección Investigaciones* (Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara, 2000), 202.

diversos tipos de herbicidas, los cuales hasta la década de 1990 fueron apropiados para la agricultura local.⁵

apropiado los diversos elementos que los actores sociales externos (individuales, grupales e institucionales) movilizaban a la hora de interactuar con ellos —vale aclarar que esta misma relación de apropiación se dio con el maíz en época prehispánica—.⁶ Por ello se hace importante pensar históricamente la forma como ciertas prácticas y conocimientos, que hasta una época eran externas, son revitalizadas a nivel local para mantener la reproducción cultural de una comunidad específica.⁷

El presente artículo tiene el objetivo de exponer las ideas del profesor wixarika de agroecología, Benito Carrillo Montoya, a propósito de la incidencia que las nuevas prácticas agrícolas puedan tener en la cultura wixarika, y en la relación que su pueblo tiene con el maíz. Tiene especial interés su concepción acerca de la tradición vinculada con el trabajo agrícola familiar y colectivo, pues asienta que el uso de insumos químicos no sólo puede amenazar la salud física, sino que también está desestructurando la colaboración y la unión comunitaria. En cuanto a la organización del artículo, he decidido copiar un fragmento amplio de la entrevista para que el lector pueda destacar y reflexionar de manera independiente las frases del profe Benito. Después de esto, he decidido hacer un somero

análisis que destaca la idea de tradición y el uso discursivo de los tiempos verbales.

La invitación está hecha. Imaginen caminar por entre las escarpadas barrancas de la sierra Madre Occidental, cuidar de su milpa en una ladera que algunas veces tiene 45° de inclinación y darle de comer a las plantas de maíz. Lleven las reflexiones de Benito a sus

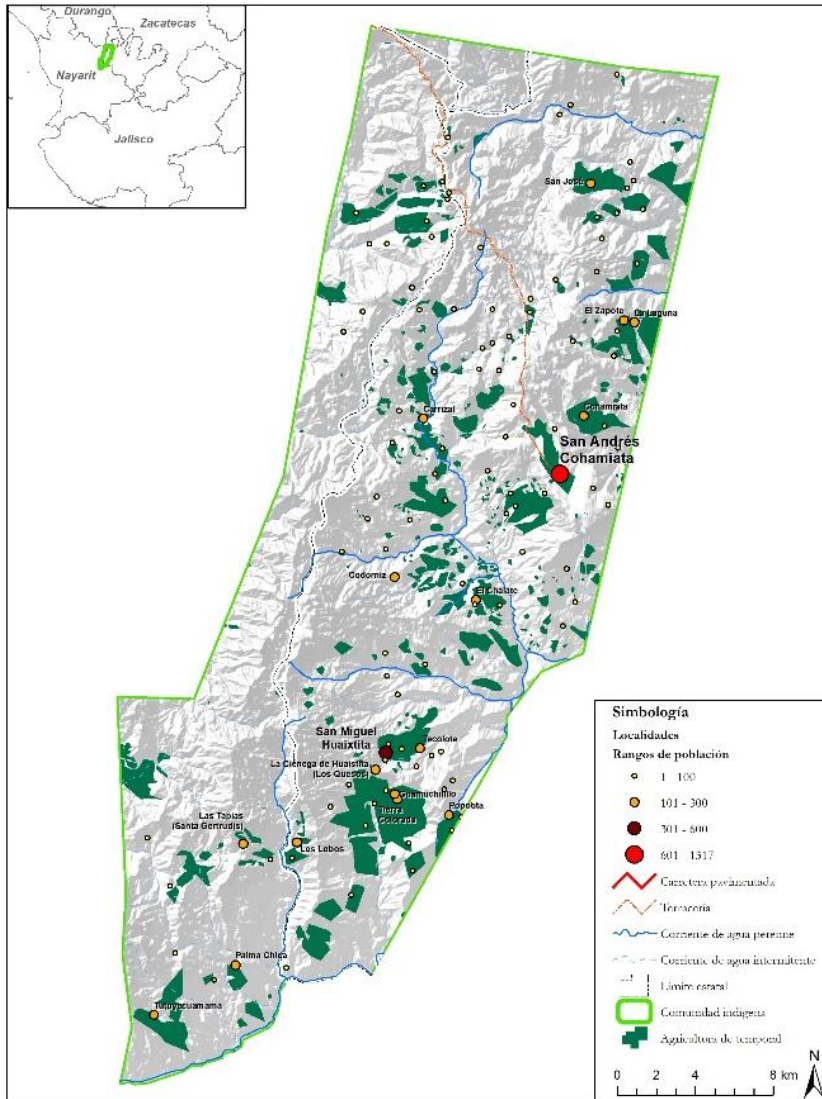


Figura 1. Mapa de ubicación de la comunidad indígena agraria San Andrés Cohamiata. Fuente: elaborado por Marco Hernández y el autor.

De una u otra forma el uso de nuevas tecnologías agrícolas han dinamizado las relaciones entre los wixaritari y el uso del tiempo de manera individual y colectiva. Así como lo han hecho históricamente, los wixaritari se posicionan como un grupo indígena que no se ha autoexcluido de los procesos coyunturales nacionales, sino que, por el contrario, han utilizado y

⁵ José Manuel Oyola Ballesteros, Notas del diario de campo, julio-septiembre de 2018.

⁶ Phil Weigand, *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos* (México: INI / El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la

Embajada de Francia en México, 1992); Víctor Vidal, *Maíces nativos de Nayarit, México* (Santiago Ixcuintla: Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias, 2017).

⁷ Beatriz Rojas, *Los huicholes en la historia* (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993).

quehaceres, piensen en cómo los tiempos venideros dinamizan o modifican lo que han vivido de manera individual y colectiva.

Fragmento de transcripción⁸ de la entrevista a Benito Carrillo Montoya.⁹ 3 de septiembre de 2018. Comunidad wixarika San Andrés Cohamiata (Mezquitic, Jalisco)

José Manuel (*JM*): Estaba pensando: usted profe, ¿cómo ve... piensa que la agricultura ha cambiado mucho, digamos en los últimos 20 o 30 años?

Benito (*B*): Pues este, un poco, porque antes la tradición estaba muy arraigada, por decir pues, para esos entonces no se aplicaba lo que viene siendo la HERBICIDA. Entonces me imagino que ahora pues está ya está muy ligada pues al uso de insecticidas y plaguicidas. Entonces por lo cual pues se pierde lo que viene siendo la ayuda [se refiere al trabajo colaborativo en las labores agrícolas] en cuanto a la limpia de del maíz. Y además, la calidad del producto, no es ya puro, sino que es contaminado, y a la vez yo creo que la TRADICIÓN con eso se pierde, porque las prácticas de trabajo, pues no entrarían ahí ya, ya no se llevaría a cabo, porque nada más se aplica lo que viene siendo la herbicida, y lo que hace la gente en lugar de trabajar pues descansa. Sí.

JM: Pensaríamos más bien que el trabajo, digamos, del deshierbe, bueno la limpia, como se lleva a cabo, hace parte de la tradición (se refiere a lo que llaman el costumbre wixarika) ¿sí? (interrumpe el profe con un “sí”). Digamos en grupo familiar, o a veces en el combite (yo iba a decir algo y me interrumpo).

B: Como lo que acaba de ver. Lo que acaba de presenciar ayer (antier en realidad). Pues una parte se pierde eso, ¿no? la convivencia, el trabajo... sí.

JM: Pues bueno, por ahora todavía sigue habiendo como el deshierbe, ¿no? (Benito me interrumpo di-

ciendo: “en algunas partes”). ¿Y Ud. cree que va tender, digamos a que en unos 20 años ya la gente sólo fumigue y no deshierbe? ¿Ud. cree que puede llegar a suceder eso, o por lo menos en algunas partes?

B: Pues mientras yo creo que no, no tratemos por ejemplo en las escuelas, no tratemos esos temas, que veamos la repercusión de los venenos, el daño que provoca (sube de tono). Mientras no sepamos, mientras no sepan los muchachos, o la gente grande va a seguir usando, pero mientras nosotros enseñemos que eso no es bueno, pues este, yo creo que la gente va a reducir los usos externos.

JM: Profe, digamos, está su labor en la prepa, y ¿cree que hay otros espacios que se mire críticamente el uso de químicos, o que se incentive a no utilizarlos, acá en San Andrés? En alguna otra organización, algún grupo.

B: No, al contrario, creo que se exhiben, me imagino yo, o que se ha introducido en lugar de prevenir. Pues la gente lo aplica, y otra gente ve que el otro no está haciendo nada, entonces quiere hacer lo mismo. No, no hay otras organizaciones que pues se interese a evitar eso.

JM: Entonces el panorama es desalentador un poco (profe: Sí). Porque yo digamos cuando pensé, bueno voy a ir a San Andrés, no pensé digamos, es que la mayoría de personas, casi todos, hasta los que tienen cargos tradicionales ¿no? Fumigan o fertilizan, ¿no? Profe, ¿encuentra alguna diferencia de por qué algunos fertilizan y por qué otros fumigan?

B: Sí, pues los que fertilizan es porque el suelo, no porque no le encuentran, la gente que fertilizan, me imagino, la gente así se acostumbró, como por decir, las parcelas que están aquí (cabecera de San Andrés) siempre así han sido trabajadas,¹⁰ nadie se preocupa por aplicar en materia orgánica a la parcela (sube de tono) o aplicar otros abonos, este, pues que tienen nutrientes, pues, que le sirven a la milpa. Entonces como

⁸ Sigo algunos elementos indicados por Briggs (1988) para remarcar la poética y retórica de mi interlocutor. Por un lado, el uso de acotaciones entre corchetes para explicar alguna palabra o ideas, las mayúsculas para indicar el momento en que el profe sube el tono de sus palabras; agrego los puntos suspensivos para dar cuenta de un silencio, con los puntos suspensivos entre corchetes indico que hay un momento de la entrevista no agregado a esta transcripción, la repetición de la última letra como representación de los momentos en que se alargan las palabras mientras mentalmente se elabora la continuidad del discurso. *Vid.* Charles Briggs, “Appendix: Methods of transcription”, en *Competence in*

Performance: The Creativity of Tradition in Mexican Verbal Art, 55-57 (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1988).

⁹ La aceptación por parte de Benito Carrillo para la publicación y uso de la entrevista con fines académicos se encuentra en el audio de la entrevista y no está por escrito.

¹⁰ Los terrenos de los que se habla fueron trabajados desde la llegada del Plan Huicot y entonces se fertilizó con químicos por primera vez en San Andrés. Hoy en día, debido al uso excesivo de agroquímicos para la producción de la milpa, el terreno no es capaz de producir maíz por sí solo. Oyola, Notas del diario de campo, julio-septiembre de 2018.

no saben, entonces, y como la tierra no produce si no le echa el fertilizante, entonces la gente piensa que la tierra no se puede mejorar. Que únicamente necesita los fertilizantes. Pero una vez ya que entiendan, los campesinos o la gente mayor, yo creo que empezaría a mejorar los suelos, a mejorar los suelos con recursos naturales. Para que la gente haga eso está difícil (el profesor se detiene, pero quiere decir algo y yo le interrumpo)

JM: Se necesita un proceso de enseñanza de qué hacer con los desechos, porque si se usan de verdad muy poco.

B: Y por ejemplo, la gente pues que limpia, es la gente, sólo de fuera, la gente que sí está acostumbrado (le interrumpo interrogando si con “afuera” se refiere a las personas de los ranchos fuera de la cabecera y afirma), también así se ha venido acostumbrando o así ha venido trabajando la familia, por eso lo hacen; entonces los pesticidas han alcanzado hasta a los alrededores, pues donde la gente que no sabía, pero pues ya está viendo, pues que se puede, que se puede aplicar.

JM: El profe ve igual de dañino tanto los fertilizantes como los pesticidas. Digamos no sé, ¿como faina y eso, son igual de dañinos?

B: Yo lo que tengo, lo que tengo entendido es que el fertilizante se extrae del petróleo, entonces el petróleo se queda allí en el suelo. Me imagino que sí, porque no crece la milpa sino que ocupa nomás el fertilizante, entonces como se acostumbra... se acostumbra...

JM: Sí, la tierra se acostumbra al fertilizante. De por sí esta zona decíamos que es muy difícil que de... pero una pregunta, he visto que los fertilizantes los usan en los grandes terrenos de aquí de San Andrés ¿Ud. cree que esa milpa de aquí (le señalo) usa fertilizante?

B: Ah aquí en los rincones, por ejemplo en los alrededores de las casas, esas no, solamente en las parcelas grandes. Ésta porque a lo mejor ahí quedó basura y se hace tierra negra y con eso pues se abona.

JM: Si he visto que en muchas casas hay milpas. Sería interesante saber si las de las casas utilizan fertilizante o químico.

B: Elaboración de composta, el *bocacchi* (Pregunto si eso se ve en la clase) En cuanto con cuáles se pueden mejorar los suelos: ahí vemos lo que vienen siendo las compostas.

JM: Profe si yo le preguntara cuál es el significado de la agricultura, cuál es la relevancia, la importancia que usted cree que tiene la agricultura.

B: Me imagino que es muy importante, porque cada año nosotros, bueno al cosechar el maíz, guardamos como la semilla que se va sembrar después; entonces, como sembramos los cinco colores, entonces guardamos los granos de cinco colores, entonces es muy importante porque es como un ciclo, un ciclo pues que cada año se va sembrando, eso es conservar la semilla criolla y pues si no se haría eso, me imagino que perderíamos nuestras semillas. Entonces una parte de la agricultura vienen siendo la parte pues de la cultura que, además de, de que nos proporciona la alimentación o que de ahí sacamos... los alimentos, es una parte como conservar, conservar este, nuestras semillas, y a la vez que siga transmitiendo las ceremonias o la tradición. Diría yo.

JM: Otros elementos que le podríamos agregar a la idea de tradición.

B: Sí pues este, creo que sería los cargos familiares, en cada núcleo familiar pues existe lo que viene siendo mmm, le dicen *teiniwetsika* y otro cargo que es este... *teinaar(iu)wame*, son como elementos. Es como la el *teiniwetiska*, viene siendo como la madre del maíz y *teinariuwame* viene como siendo la lluvia; entonces, es como por decir este... estar como en contacto con la, con la naturaleza y con, y con la lluvia, es como llamar la lluvia que regresa como un ciclo junto con el maíz, porque lo hace pues que, pues que nazca, como que van juntos, ¿no? Es como por decir si llueve, si llueve, pues me va ir bien, porque si siembro en la temporada de lluvia, por eso nosotros sembramos, sembramos entonces, sino pues no sembraríamos, dicen que no va a llover si dejamos las ceremonias que, que están este, que están ¿cómo se dice? calendarizados, es como parte del ciclo de la vida. Entonces si dejamos nosotros, tal vez, afectaría el ciclo de vida, tal vez que no llueva bien, o que el maíz no se ve. Las enfermedades también pueden abundar, por ejemplo, la caza del venado es como, como una liberación de enfermedades, los sacrificios, mucha gente dice: ¿por qué cada año van cazando el venado? es que, pues cada año hacemos los ritos, entonces ahí es cuando se ocupa pues la sangre del venado, es como para alimentar lo que viene siendo el maíz.

JM: Bueno ¿ahora Ud. cree que el toro o la res han reemplazado al venado?

B: No, ellos van juntos, hay veces que por ejemplo... si alguien va a tomar un cargo pues primero se tiene que cazar el venado, y ya después el toro, mientras no se cace el venado no puede, no le pueden dar cargo a uno, sí porque pues va adelante el venado; por ejemplo los, la gente que se enferma, la gente que se enferma entonces mmm, tiene que tomar cargo, entonces si no se alivia, o mientras no se enferma, no puede tomar cargo (pregunto por qué tipo de cargo hablamos). Los cargos, al decir cargos me refiero, como le decía hace rato, en las familias, en las familias hay... este... le dicen como, yo le diría cargos, pues son funciones eh... son funciones similares a los de Tukipa, son las mismas casi, pero pues yo diría que en pequeñas (menciono el *hixiki*) ajá, cada ranchería tiene pues su casa para ceremonia, le dicen los traspatios, o los patios familiares, le dicen, el mismo *xikite*, pero casi similar a los cargos. Bueno casi en las familias, casi no más se entrega, casi, casi no se caza primero el venado, como en las ceremonias... en las casas grandes sí porque, pero si cuando, cuando se va hacer la fiesta del elote, en ese sí más o menos tiene que ir los hombres a cazar el venado. La fiesta del elote como para bendecir lo cosechado, como para que la familia lo pueda consumir. Le decimos Tatei Neixa.

JM: El profesor me había mencionado la picadura del alacrán, o la picadura del animal cuando uno agarra el elote antes de la ceremonia. Pero hay forma para tomarlo antes sin que sea picado.

B: Los marakame saben más, ellos deben ejercer el respecto a eso... dicen que si pueden, este, por ejemplo, entender o quitar, o hacer que no le pase aunque lo haga, pero pues para todo está restringido el consumo nuevo, porque mmm, pues un marakame, si por ejemplo, cuando ya se madura la cosecha, por ejemplo, lo que hacíamos nosotros antes cuando vivíamos en el rancho, y vivía mi abuelo, entonces... no más el maíz que no es azul o de color... le decíamos pues que nos lo bendijera, no? entonces él ya no los daba, entonces si podíamos comerlo. (Pregunto por el tipo de maíz que se puede agarrar.) Uno que se siembra, que

no se siembra, le dicen *tседuri*, es maíz blanco pero no es, pero no es blanco de color. Ése le dicen así, *tседuri*, que lo agarran de la tierra y lo siembran, ese sí, ese sí se puede agarrar. Ya a partir de 5 de octubre, pues aunque, bueno si yo tengo una milpa, tal vez puedo traer éste, para los niños, entonces para ese entonces ya todo dicen que ya queda pues ya libera para consumir, a partir del 5 de octubre, porque aquí se, se lleva una ceremonia, aquí en el centro, entonces para ese entonces ya, y dicen que, para todo, para todas las cosechas ya puede ser consumido. Aunque no vaya allá el abuelo, o no (interrupción mía), pero hay veces



Figura 2. La familia cuida de la milpa. En la foto el profesor Benito, su esposa, Ermelinda, y sus hijos Godofredo y Carlos. Fotografía: José Manuel Oyola Ballesteros 25 de agosto de 2018.

que por ejemplo, las familias que tienen, por ejemplo mmm, también le dicen las jícaras o cargos, a veces también lo, lo, se puede decir lo restringen hasta que haga la ceremonia en la familia. La fiesta del tambor, allí es cuando ya se ofrece, la cosecha.

Análisis

Desde la primera vez que me hablaron del profesor de Agroecología tuve la sensación de que había posibilidades de conocer personas que estuvieran en contra del uso de insumos químicos. El día en que lo conocí, a Benito, entre dudas le cuestioné sobre su forma de cultivar, si fumigaba o fertilizaba. Su respuesta: “No, hay que dar el ejemplo”, llamó mi atención y mi deseo

de conocer su *waxa*. Entre caminatas y diálogos después de sus clases pude ir encontrando algunos elementos con los que singularmente el profesor vinculaba la agricultura, el maíz y la tradición, en cierta oposición a lo externo y al uso de agroquímicos. Entre el ir y venir en su vida como profesor wixarika de Agroecología se vislumbran nociones y significados que dan cuenta de una configuración en su pensamiento que de manera compleja entrecruza y apropia elementos aún valorados por él como propios o como externos, así como un juego entre el pasado, el presente modificador y el futuro.

Tras comentarios que ubicaban la llegada de los herbicidas a San Andrés en la década de 1990, en la entrevista del 3 de septiembre de 2018 con Benito decidí comenzar preguntándole si él pensaba que la agricultura había cambiado en los últimos 20 o 30 años. Sin lugar a dudas mi pregunta ya generaba una comparación del antes y la actualidad, pero la respuesta del profesor llevó a una reflexión sobre la tradición como un fenómeno temporal. Él dijo: “un poco, porque antes... la tradición estaba muy arraigada”. Observo acá que la interpelación a “la tradición” como algo que se origina en el pasado pero que ha visto modificaciones en el presente aparece como un punto de argumentación del profesor. Más adelante, él vuelve a mencionar que por la herbicida “la calidad del producto, no es ya puro, sino que es contaminado [...] la TRADICIÓN yo creo que con eso se pierde”. Pero en este punto ya no es una simple cuestión del presente diferente *per se* al pasado, sino que aparece el herbicida como el objeto/actor mediador de estas nuevas percepciones.

Debido al uso de los insumos químicos “se viene perdiendo la ayuda”, es decir, el trabajo cooperativo o el intercambio de fuerza de trabajo agrícola entre parientes o vecinos.¹¹ Por lo que la respuesta del profesor está vinculando los cambios agrotecnológicos acontecidos en la milpa wixarika como algo que desintegra formas de trabajo colectivo que hacían parte de la tradición hace unos años. Vale destacar que Weigand,¹²

gracias a su quehacer etnográfico desde mediados de la década de 1960, destacó que el trabajo cooperativo era una de las principales características de la organización de la fuerza de trabajo en las rancherías wixaritari. Aún más, para él, “el adjetivo cooperativo está usado en este contexto en referencia a un grupo definido que trabaja y actúa conjunta y voluntariamente con un propósito o para beneficio común”.¹³ Podría entonces yo destacar que “la ayuda”, como un elemento de las actividades productivas de los wixaritari, hace parte de lo que se considera “la tradición” según el profe, y más aún, que estos dos elementos son los que permiten la convivencia y unidad entre los integrantes de la comunidad.

Retomo la idea de sistema de voz propuesto por Hill¹⁴ en el que se da cuenta de la forma como la conciencia de la persona y su subjetividad aparece ubicada en el discurso a partir de estrategias retóricas. Más específico en la argumentación de Benito, en su ideología la tradición deviene del pasado y se caracteriza por elementos como el trabajo cooperativo interno frente cosas externas que aparecen en el presente y modifican las relaciones comunitarias. Hay una tensión entonces entre pasado/presente emparejada al conflicto entre interno/externo. Debido a mi pregunta el profesor inicia diciendo que sí, porque “antes...”, pero debido al uso de algo que no estaba en el espacio local “entonces...”, “además...” y “a la vez...”. Aparece una estructura tripartita con la que el profesor argumenta, del antes hacia el ahora, los cambios vividos como consecuencia de los insumos químicos. De igual manera, respecto de la aparición de la conciencia de Benito en el sistema de voz, se me hace interesante que no utiliza en ningún momento el pronombre “nosotros” para destacar los elementos de “la tradición” y de la “ayuda” en la comunidad donde vive, sino que siempre me está interpelando desde lo que él piensa como individuo. Sus “me imagino” y “yo creo” aparecen como el punto de partida desde el cual el profesor da continuidad a una pregunta que yo le dirigí a su ser subjetivo, a sus ideas y concepciones.

¹¹ Vale destacar que el territorio wixarika se configura en un sistema interconectado de rancherías, en las cuales viven por lo general personas relacionadas unas con otras por cuestiones de parentesco. Por lo que, en la mayoría de los casos, los vecinos de rancho y de milpa son familiares. Paul Liffman, *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México* (Zamora: El Colegio de Michoacán / Centro

de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012).

¹² Weigand, *Ensayos sobre el Gran Nayar...*

¹³ Weigand, *Ensayos sobre el Gran Nayar...*, 36.

¹⁴ Jane Hill, “The voices of don Gabriel: Responsibility and self in a modern Mexican narrative”, en *The Dialogic Emergence of Culture*, ed. por Dennis Tedlock y Bruce Mannheim (Chicago: University of Illinois Press, 1995) 97-147.

Valdría entonces la pena reflexionar a propósito de cómo las preguntas en una ámbito de entrevista inciden totalmente en la forma como el profesor responde; o aún más interesante, cómo en estos espacios la voz del investigador puede llegar a incidir en el sistema de voz que moviliza el interlocutor.

Para darle continuidad a la reflexión acerca del tiempo en las ideas que tiene Benito sobre las consecuencias de los insumos químicos en la agricultura local, quiero abordar un punto de la entrevista en el que quise saber qué pensaba del futuro con respecto a la ampliación de la fumigación. De nuevo, mi pregunta comienza con el “usted cree...” a lo que él responde con dos “yo creo...”. La estructura de la entrevista sigue manteniendo una lógica de pregunta y respuesta en la que los verbos que yo utilicé son movilizados por el profesor para responder. En este caso se habla de un posible futuro en donde la actividad familiar de deshierbe, que es una de las que exige mayor esfuerzo durante el periodo agrícola, podría desaparecer debido al uso generalizado de los herbicidas. Esto lleva a que el profesor hable desde su labor de docente de agroecología para poder pensar en lo que sería un tiempo caracterizado por el mayor abandono del trabajo grupal, según el cual, como ya he mencionado, para Benito permite la convivencia y consolida la interacción intracomunitaria.

Volvamos a la respuesta en concreto. Benito dijo que no cree que pueda suceder que se abandone este tipo de actividad cohesionadora. Pero para esto, diferente a su primera respuesta con respecto al pasado, el profesor está apelando a su labor subjetiva. Dice: que mientras “no tratemos por ejemplo en las escuelas”, “no sepamos”, “no sepan los muchachos o la gente grande...”, hasta que aparece “pero mientras nosotros [...] enseñemos que eso no es bueno [...] yo creo que la gente va a reducir los usos”. Esta vez mi pregunta apeló tanto a la subjetividad del profesor que lo llevó a pensar en su labor cotidiana, la de enseñar. Pero aún más interesante es que en ese momento, aunque seguía utilizando el “yo creo”, aparecieron los verbos conjugados

en primera persona plural “tratemos”, “enseñemos”, “sepamos” y “demos”. Me parece particular que para hablar del presente con relación al pasado el profesor reflexiona en términos un poco impersonales sobre “la tradición”, como desde la voz autoritativa; pero a la hora de ahondar en un futuro negativo para él sí trajo a colación a la colectividad, a la comunidad (educativa principalmente) que permitiría resistir a eso que se piensa como una amenaza. La idea de grupo aparece entonces como una unidad que se infiere que es local y que evitaría las consecuencias de eso externo. Parece ser que en la perspectiva de Benito el presente es un punto de inflexión en el que lo externo está haciendo presión sobre ciertos elementos locales y que el futuro va a lograr recuperar esos elementos como era en el pasado. Tal vez una idea que encapsu-



Figura 3. La familia deshierba junta. De izquierda a derecha: el profesor Benito, en caballo su padre, Leopoldo, y su esposa, Ermelinda, deshierbando con azadón. Fotografía: José Manuel Oyola Ballesteros 25 agosto de 2018.

laría las dinámicas mismas en las que se encuentra la agricultura wixarika, pero que indiscutiblemente puede llevar a pensar en las formas como localmente se movilizan prácticas y creencias generadas en el pasado colectivo para reivindicar identidades étnicas.

Finalizó la reflexión con las constantes pausas retóricas que utiliza el profesor en su discurso. En este caso, me pareció que tal vez la presencia de la grabadora mediaba la manera como desarrolló su discurso. Habría que poner mayor atención a posibles cambios drásticos en la retórica de la persona cuando habla en

una charla “informal” en comparación con los momentos donde hay un objeto que implica que lo que yo diga puede ser escuchado por otras personas en otros contextos. Así mismo, se podría pensar en que esas pausas y silencios tienen alguna relación con el hecho de que el profesor no está hablando en su lengua nativa y cotidiana; o tal vez estos silencios hagan parte del performance de Benito para hacer uso del español y que haya una carga ideológica en cómo se expresa cuando utiliza este idioma.

Conclusiones

Aunque no he ahondado en todos los elementos que Benito expresa en la entrevista, creo que es pertinente aterrizar la reflexión a las experiencias que los wixaritari han vivido más o menos durante el último medio siglo. La llegada de nuevos actores institucionales y sus programas ha derivado en una reflexión local sobre la pertinencia —o no— de esos nuevos elementos enseñados para que se apropien en la agricultura local (ya sean los herbicidas y el discurso productivista, o ya sea las nociones ecologistas y el discurso ambientalista).

La mayoría de los wixaritari aplican fertilizante para sus milpas cuando es en tierra plana, o herbicida cuando es en la barranca. Han reapropiado entonces una tecnología que hasta una época era ajena para poder utilizar el tiempo de otras maneras. No obstante, hay algunas personas, entre ellas el profesor Benito, quienes han tenido contacto con grupos ecologistas externos y con discursos ambientalistas. De manera que en la nueva dinámica productiva y de relación con el maíz, no sólo los agroquímicos han sido interiorizados a nivel local, sino que también existe la apropiación de discursos y prácticas agroecológicas que antes no se movilizaban entre los wixaritari.

Benito, con su reflexión sobre la tradición y la dinámica pasado-presente-futuro, da cuenta de cómo la ontología wixarika se entrecruza con el discurso ambientalista que reivindica la agricultura orgánica. Para él, el costumbre (tanto ceremonias como la relación cosmológica-parental con el maíz) está en diálogo con el rechazo a los insumos químicos (que él llama venenos) que muchas organizaciones a nivel estatal y nacional han hecho para defender la agricultura de milpa y los maíces nativos. Pero no es cuestión de que el costumbre atacado por las nuevas tecnologías agrícolas vaya a desaparecer así no más como un camino ya predeterminado, sino que la acción colectiva y la reflexión comunitaria son importantes para que los wixaritari puedan defender su cultura. Así como dijo Benito, con procesos pedagógicos que incentiven relaciones más recíprocas con los antepasados divinizados (tierra-Yurienaka, maíz-Niwetsika, agua-Haramara, entre otros) en los y las jóvenes, quienes ya participan del cuidado de la milpa, la cultura wixarika podrá seguir renovando su vínculo con el territorio.

Queda para otra ocasión traer la perspectiva de aquellos wixaritari que fumigan cada año su milpa, pero que igualmente mantienen vínculos estrechos con la madre maíz. Sin lugar a dudas, otros argumentos sobre la forma de apropiar lo externo se pondrían en escena.

Otros análisis históricos y coyunturales habría que realizar para entender cómo esta comunidad indígena se reconfigura entre un mundo cada vez más conectado y dinamizado. Pero no sólo por parte de los académicos, sino que es hora de que reflexionemos sobre los mismos argumentos que las personas elaboran y cómo los ponen a dialogar en diversos contextos.



**Etnografía marica. Una discusión sobre metodología
y epistemología antropológica**

*Fag Ethnography: A Discussion of Methodology
and Anthropological Epistemology*

Francisco Hernández Galván

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / franckhg93@gmail.com

RESUMEN

Este ensayo pretende reflexionar en torno a ciertas premisas metodológicas y epistemológicas que surgen al colocar la sexualidad como objeto de análisis de la antropología social. Así, la reflexión de una “etnografía marica” surge por la necesidad de nombrar un modo de acercarse a la sexualidad como objeto de estudio antropológico, entendiendo y atendiendo al trabajo de campo como una forma crítica en la que se acentúan los procesos de afectación y subjetivación de los sujetos entrevistados y las del propio investigador.

Palabras clave: etnografía; antropología; subjetivación.

ABSTRACT

This essay aims to reflect on certain methodological and epistemological premises that arise when positioning sexuality as an object of analysis in social anthropology. Thus, the reflection of a “fag ethnography” arises from the need to name a way of approaching sexuality as an object of anthropological study, understanding and addressing fieldwork as a critical way that accentuates the processes of affectation and subjectification of the subjects interviewed and those of the researcher himself.

Keywords: ethnography; anthropology; subjectification.

Fecha de recepción: 3 de enero de 2019

Fecha de aceptación: 23 de enero de 2019

*Nuestros afectos son condenados a muerte
cuando asentimos, obligados,
a buscar conocimientos objetivos.*

HUMBERTO MATURANA, *LA OBJETIVIDAD:
UN ARGUMENTO PARA OBLIGAR*

*Las fuerzas sociales de la modernidad trabajan
a través de las emociones, las formas en que
nos convertimos en los sujetos que somos
por la estructuración de nuestros apegos afectivos.*

JONATHAN FLATLEY, *AFFECTIVE MAPPING.*

En agosto del 2014 comencé mi primer trabajo de campo en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México. La inserción en nuevos escenarios, desconocidos hasta ese momento, la participación con los sujetos a quienes acompañaba-participaba en sus recorridos cotidianos y entrevistaba se mezclaban en mi percepción. En aquellos momentos realizaba una investigación empírica para sustentar mi tesis de grado. Me interesaba problematizar la performatividad de género ceñida en algunas prácticas corporales de sujetos homosexuales. Indagar sus narrativas era una tarea fundamental; es decir, comprender desde qué lógicas de argumentación se formaban sus testimonios y cómo se desplegaban en identidades políticas, así como los sentidos matizados de su verbalidad. Las narraciones son los sentidos escindidos de la experiencia. Sin embargo, no sólo me acechaba un pensamiento recurrente sobre el ejercicio de la etnografía, sino que al contacto con las experiencias de mis colaboradores se abrió un registro ético y político de disputa, ¿cómo y de cuáles formas interpretaba sus experiencias?

Al paso de los días, de mis aproximaciones con ellos entendía que otros factores iban apareciendo. Se preguntarán por los acontecimientos narrados que me conducían a tales dilemas. Eran cuestiones que no pretendía abordar en la investigación, que previamente había decidido no observar: sucesos de violencia y discriminación. Pero cuando uno se enfrenta al campo, éste cambia todo. Inmersos en las entrevistas aparecían narraciones incrustadas en formas de violencia y discriminación de las cuales habían sido sujetos. De conocidos, de vecinos e incluso de familiares. Experiencias de injuria por ser homosexuales. Éstas no sólo habían detonado una reflexión sobre sí, mu-

chas de las veces por concebirse dentro de una “sexualidad errónea”, sino del alejamiento de sus familiares y el anclaje de pensamientos suicidas.

Podría decir que sus acontecimientos no me concernían, no eran sucesos en los que los había acompañado. No los había vivenciado. Pero provocaban en mí sensaciones agudas. Sus narraciones me interpelaban como filosas cuchillas y se incrustaban en mi memoria. Efectivamente, no había sido partícipe de sus experiencias, pero yo había sido sujeto de experiencias similares. Sus narraciones y las mías se correspondían. No podía dejar de ser empático con los acontecimientos compartidos y los que no tenían, digamos, relación conmigo. Durante toda mi inmersión en campo me condujo a buscar y leer textos metodológicos, pero lo que buscaba, en realidad, eran respuestas a técnicas sobre las “condiciones óptimas” de la ejecución de entrevistas. En muchos de los textos que iba encontrando aparecía la sentencia de tratar, en la medida de lo posible, de alejarme de sus experiencias. Tratar de tener una postura neutral, objetiva.

La sexualidad como objeto antropológico

¿Cómo acercarte a la “homosexualidad” en cuanto objeto de estudio?, ¿qué es lo que me permite mi condición de homosexual en el abordaje de esta sexualidad? Y, más concretamente, ¿cómo y de qué formas mi situación de varón homosexual (injurado/discriminado/violentado) me permite generar relaciones sociales y convivir con sujetos que han experimentado condiciones similares?, ¿cómo juega la subjetivación?, ¿de qué maneras se dinamitan las subjetividades en esta relación? ¿Cómo se habilita la encarnación y enunciación de la homosexualidad a través del contacto etnográfico?, ¿de qué manera se habita y se performativiza la sexualidad en el contacto con la otredad?, ¿cuáles son los efectos que alcanza la materialidad de nombrarnos en dicha relación?, ¿de qué manera nos interpela la discursividad de las identidades que ocupamos en la relación etnográfica? Otra pregunta, incluso, podría ser: ¿cómo se produce conocimiento desde este lugar?

Las anteriores interrogantes tienen que ver con mi posición frente a la producción de conocimiento, con los sujetos con quienes realizo investigación y con mi formulación ética respecto a la forma de realizar y pensar la etnografía. Me parece que bosquejar unos

primeros planteamientos sobre lo que he llamado *etnografía marica* tiene que anclarse con la urgencia de “observar” las conceptualizaciones teóricas, pero tiene que ver, aún más, con la urgencia de encontrarlas en campo... de responder ciertas interrogantes que a lo largo de mi vida me han acechado, obsesionado y, sin duda, me han dirigido a esta reflexión. Incluso mi escritura es, en múltiples formas, movilizadora por afectos: “rencor”, “rabia”, “sufrimiento”, “indignación”, “felicidad”, que me provoca reflexionar sobre la cuestión homosexual en términos discursivos, de representación y de práctica social.

La antropóloga feminista Gayle Rubin argumentaba que “una teoría radical del sexo debe identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual”.¹ Por lo tanto, esta postura radical “necesita [...] instrumentos conceptuales que puedan mostrarnos el objeto a estudiar. Debe construir descripciones ricas sobre la sexualidad, tal y como ésta existe en la sociedad y en la historia, y requiere un lenguaje crítico convincente que transmita la crueldad de la persecución sexual”.² La necesidad de plantearse una postura teórica contenida en esas dimensiones se manifestaba por el deseo latente de plantearse formas de metodológicas de atender principalmente, pero no únicamente, las experiencias de sujetos homosexuales. Es decir, sobre las formas de alteridad sexual, de género, o bien, en el espectro de prácticas que tienen que ver con cuestiones sexuales. Lo que puede conducirnos a la siguiente aseveración: una teoría radical de la sexualidad necesita nutrirse de etnografías encarnadas.

Así, este texto epistémico es influenciado por los escritos de Gayle Rubin, principalmente por *Notas para una teoría radical de la sexualidad*. La antropóloga se preguntaba sobre aquellos recursos conceptuales para mostrar la opresión de unos sobre otros, así como las formas de pensar una política sexual que devenga en radical. Desde este tropo quiero indagar en la búsqueda de aquellas herramientas epistémico/metodológicas que coadyuven a la investigación

antropológica que siguen siendo necesarias en la contemporaneidad para hablar de los sujetos con quienes realizamos y producimos conocimiento etnográfico.

Bronislaw Malinowski, es sus famosos *Argonautas del Pacífico occidental*, decía que “un trabajo etnográfico riguroso exige [...] tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales, y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás”;³ es decir, al igual que la apuesta de Rubin, el antropólogo señala la necesidad de plantearse la sistematización del proceso etnográfico: la rigurosidad como elemento indisoluble en el análisis social. Sin embargo, en posteriores décadas, ante lo que se ha denominado en las ciencias sociales como el “retorno del sujeto”,⁴ la problematización de tal retorno es un debate, actualmente vigente, en las ciencias sociales y humanidades propuestas desde una visión posestructuralista. El sujeto vuelve como el centro de convergencia y divergencia de las diversas estructuras normativas. Objeto de agencia, obediencia y pensamiento, el sujeto se coloca como el heredero de una larga tradición filosófica y antropológica. Unas buenas palabras para referirme a lo anterior se encuentran planteadas por Denise Jodelet, ella menciona que “el sujeto aparece bajo diferentes figuras: la de una ilusión o de una transparencia engañosa; la de una objetivación de subjetividades históricamente construidas; la de una libertad reivindicada de sus derechos, de sus referencias identitarias y de su responsabilidad; la de un objeto en disputa en los combates simbólicos y políticos”.⁵ Es decir, trabajamos con un sujeto con las formas contradictorias e inacabadas en que los sujetos se vuelven sujetos a través de unas determinadas matrices de objetivaciones-subjetivaciones.

Lo anterior muestra un giro a la consideración de los procesos subjetivos. La rigurosidad no es que se haya flexibilizado, sino que buscó emergentes cami-

¹ Gayle Rubin, “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, comp. de Carole S. Vance (Madrid: Revolución, 1989), 130.

² Rubin, “Reflexionando sobre el sexo”, 130.

³ Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental, I. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica* (Barcelona: Planeta-De Agostini, 1986), 14.

⁴ Para una profunda lectura sobre el “retorno del sujeto” revisar las obras: Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global* (México: FCE, 1997), 78; Ernesto Laclau, *Emancipations* (Londres: Verso, 1996); Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. Centro ausente de la ontología política* (Buenos Aires: Paidós, 1999), 46.

⁵ Denise Jodelet, “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”, *Cultura y Representaciones Sociales* 3, núm. 5 (2008): 60.

nos. O bien, se ha pensado de formas distintas el proceso sistemático de inserción en el campo antropológico. Lo que aparece es la reconsideración de la subjetividad en el proceso etnográfico y, con esto, parece aún más problemático la posición que tiene el investigador en sus respectivos contextos de trabajo.

En antropología social, la reconceptualización de su objeto de estudio condujo a las/os antropólogas/os a cuestionarse no solamente por los sujetos de investigación sino por los espacios de inmersión y por sus técnicas metodológicas. Considero que el avance del posestructuralismo en la ciencia y en su forma de producirse afianzó la idea de un sujeto complejo más allá de su caracterización en formas duales o hecho con base en formulaciones dicotómicas. Esto es, un sujeto social estructurado por el lenguaje,⁶ inmerso en un mundo de nudos simbólico-naturales,⁷ indisoluble de la cultura y sus representaciones producidas,⁸ condicionado y subordinado constantemente a focos de poder⁹ y, por último, situado en función de su ontologización y experiencia.¹⁰ Producir conocimiento partiendo de un sujeto desde estas latitudes dificulta la reflexión en términos epistémicos ya que, si bien, la etnografía es el método por excelencia y sobre eso no queda duda, ¿qué características distintas se aparecen frente a un recrudescimiento de la violencia y ceñida en escenarios neoliberales?

Nudos epistémicos

¿Cómo determinados cuerpos son anulados o escindidos en tanto que son considerados subjetividades no posibles?, ¿cuáles son las subjetividades homosexuales habitables?, ¿cómo estos cuerpos son diseccionados por las ciencias, y en particular por las ciencias

sociales?, ¿de qué formas se construye la “verdad de la homosexualidad” a través del conocimiento científico? Uno de mis problemas, sin duda, es la ciencia. ¿Cómo hacemos ciencia los investigadores sociales? Al hablar de la cuestión homosexual es necesario, desde mi punto de vista, traer la discusión sobre el positivismo dentro de la ciencia, las disciplinas y la objetividad que demandan éstas en la producción de conocimiento científico. Ya que en los intentos positivistas por demarcar una manera única de hacer investigación se ha tratado de borrar y de alguna manera despojar —o *despersonalizar*— al investigador de sí, para emprender la auténtica búsqueda del Otro.¹¹

Es decir, modelos científicos positivistas buscan que el investigador se objetive para controlar sus pensamientos, deseos, afectos o actitudes, para que se *suspendan* en el encuentro etnográfico con su “objeto de conocimiento”. En este entendido, “la neutralidad valorativa de la ciencia ha sido fuertemente vinculada con una noción de objetividad que supone un cierto compromiso ontológico y metodológico”.¹² Las normatividades impuestas desde este proyecto de pensamiento —que relaciona la búsqueda de la verdad a través de la objetividad, una forma específica de relacionarte con el Otro, y una manera particular de generar preguntas de investigación— son las que predominan en las instituciones que realizan investigación. Por lo tanto, el desdoblamiento del *método científico* sostiene sus hallazgos en lo que hemos creído como el único y el legítimo para que se considere nuestros hallazgos etnográficos como un producto epistémico riguroso. Es conveniente, por ende, mover el foco de análisis y cuestionar el proyecto positivista: no es el único modelo, y tampoco es *el* legítimo. Al

⁶ Vid. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Barcelona: Paidós, 1955); Paul Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 1990); Jacques Lacan, *Seminario V. Las formaciones del inconsciente* (Buenos Aires: Paidós, 1999).

⁷ Vid. Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (Buenos Aires: Katz, 2011); Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y cultura* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012); Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias* (Barcelona: RBA Libros, 2013).

⁸ Vid. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa, 1987); Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (México: Siglo XXI, 1999).

⁹ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México: Era, 1990); Georges Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de las representaciones* (Barcelona: Paidós, 1994).

¹⁰ Vid. Teresa de Lauretis, *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine* (Barcelona: Universitat de València / Cátedra / Instituto de la Mujer, 1992); Chandra Mohanty, “Encuentros feministas: situar la política de la experiencia”, en *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, ed. por Michèle Barrett y Anne Phillips (México: PUEG-UNAM, 2002).

¹¹ Vid. Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva* (México: Siglo XXI, 1995); Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (Buenos Aires: Siglo XXI / Clacso, 2009); Sophie Caratini, *Lo que no dice la antropología* (Madrid: Editorial Oriente y del Mediterráneo, 2013).

¹² Eduardo González Muñiz, *Buscando el código tribal. Alteridad, objetividad, valores en antropología* (México: La Cifra, 2011), 36.

abrazar un modelo que privilegie la objetividad y la neutralidad en los términos que lo he ido exponiendo supone la exclusión de “valores propios” del investigador necesarios en el curso de la producción del conocimiento antropológico.

La ciencia se modifica, eso lo sabemos. Van ganando terreno posturas en momentos históricos precisos; pensemos en los paradigmas desarrollados por los estudios feministas o los estudios poscoloniales que marcan una ruptura con las discusiones, los abordajes metodológicos, así como los puentes de tránsito y diálogo entre la academia y el activismo político que no creíamos convenientes en otros momentos. En este escenario surgen voces y posturas críticas que desmantelan lo ya objetivado. Al igual que Donna Haraway, “quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar”.¹³ Que la mirada sea un lugar desde donde se comprenda y no donde se juzgue; que la ciencia sea humana y construida en función del cambio social. Ubicados, por lo tanto, desde este planteamiento y agregando aún más potencia podemos decir que “las grandes mutaciones científicas quizá puedan a veces leerse como consecuencias de un descubrimiento, pero pueden leerse también como la aparición de formas nuevas de la voluntad de verdad”.¹⁴ A mi juicio, comprender que esa *voluntad de verdad/de saber* se enraíza en registros institucionales es entender que lo que considerábamos la verdad de la homosexualidad transmuta convirtiéndose en una formulación compleja sustentada por aquellas instituciones productoras de “verdad”. A propósito de lo anterior Gergen, inspirado por Nietzsche, apelaría a que la verdad es “un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos [...] que tras un prolongado uso parecen firmes, canónicas y obligatorias para la gente”.¹⁵ Por lo tanto, ¿qué es la verdad? O la verdad, ¿para quién/es? Siguiendo esta reflexión:

Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas.¹⁶

Las verdades son ilusiones sedimentadas social y culturalmente. Por lo mismo, el propósito de esta reflexión no es hacer un recuento a manera de la filosofía de la ciencia, sino entender que la construcción de verdades que se han constituido *sobre* y *en* los márgenes de la homosexualidad son unas figuraciones en formas de ficción, que, en el orden de la ilusión, hemos considerado certeras, y a través de ellas se ha creado un particular conocimiento científico sobre lo “homosexual”. Lo interesante, considero, de la ficción es que tiene efectos indudablemente materiales en la realidad empírica, pensemos un poco en la caza de brujas a personas homosexuales, los crímenes de homofobia que se comenten a diario; sobre las representaciones que tenemos respecto de esta cuestión. Por lo que, cuando hablo de la homosexualidad no me refiero única y exclusivamente a un concepto abstracto, ni a disputas únicas e internas en la academia, sino a las vidas de personas, a vidas que merecen ser reconocidas como dignas y vivibles.

Partiendo de las anotaciones anteriores, no quiere decir que aquello que se generaba desde la subjetividad del investigador no existiera; siempre ha existido. Pero en otros momentos, desde otras lecturas, eso que se generaba y con lo cual se podría trabajar antropológicamente para el desarrollo de la investigación simplemente se omitía, se ignoraba, y por último se olvidaba para que esa “verdad” que se publicaba no fuese estropeada. En este sentido, creo conveniente, tal como González, que “una noción de objetividad no puede definirse sin considerar la presencia activa, en el proceso de investigación científica, de valores no

¹³ Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Barcelona: Universitat de València / Cátedra / Instituto de la Mujer, 1991), 329.

¹⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 2011), 20.

¹⁵ Kenneth Gergen, *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social* (Barcelona: Paidós, 2011), 34.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo* (México: Taurus, 2013), 102.

epistémicos y de la relación de éstos con valores estrictamente epistémicos”.¹⁷ Es decir, reflexionar sobre los valores del investigador que se ponen en juego al contacto con el Otro debe ponerse en manifiesto en el texto. Por lo que re/pensar la objetividad es tarea necesaria para plantearnos el desarrollo de una etnografía marica. En relación con esto, Edgar Morín, en su visión sobre la complejidad, plantea que “conocer es producir una traducción de las realidades del mundo exterior [...] somos coproductores del objeto que conocemos; cooperamos en el mundo exterior y es esa coproducción la que nos da la objetividad del objeto [...] la objetividad concierne igualmente a la subjetividad”.¹⁸ En otras palabras objetividades subjetivas son las que están puestas sobre el desarrollo de la investigación antropológica.

Algo curioso, en estos momentos, es un pasaje que aparece en las anotaciones de Malinowski sobre las enseñanzas de la etnografía; una de sus lecciones afirma que “el etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo”.¹⁹ Menciono que es algo curioso ya que, en estos momentos de extrema especialización ante los *objetos empírico-ficcionales* de la realidad social, produce una vuelta de tuerca pensar al etnógrafo como un analista holístico. Si bien es cierto que el etnógrafo debe prestar atención a las cosas que van apareciendo, superponiéndose y abrazando al objeto de estudio, también es cierto que la mirada presta mayor atención o, mejor aún, enfoca su visión al elemento que interesa por encima de todo: religión, sexualidad, espacio, política, prácticas rituales. Ahora, si se encauza a la serie de interrogantes que van apareciendo en un mismo punto podemos llegar a otra serie de conclusiones. En este sentido, considero, al igual que Bruno Latour, que “la tarea de la antropología [...] insiste en describir de la misma manera el modo en que se organizan todas las ramas de nuestro gobierno, inclusive la de la naturaleza y las ciencias exactas, y explicar de qué manera y por qué

esas ramas se separan, así como los múltiples arreglos que las reúnen”.²⁰

Practicar, por lo tanto, una etnografía marica es reconocer en su ejercicio un trabajo de sistematización y de análisis crítico sobre la relación que se conforma entre sujetos: investigador-investigado, ceñido en la reflexión de la sexualidad. En este sentido, es un estudio entre/sujetos en el que el punto álgido sucumbe a un trabajo subjetivo, donde se toman posiciones y se juegan valores. En efecto, “asumir la subjetividad (en vez de mentirla y negarla como suele hacerse) no implica que lo escrito sea poco veraz”,²¹ sino, por el contrario, que resulte potente, coherente y “veraz” al igual que nuestros sujetos, con los que construimos conocimiento, también nosotros estamos adentro de la cultura y no fuera de ella. Por lo que los efectos de la cultura, de igual manera, nos llegan a nosotros, tal como menciona Renato Rosaldo: “La cultura abarca lo cotidiano y lo esotérico, lo mundano y lo exaltado, lo ridículo y lo sublime. En cualquier nivel, la cultura penetra en todo”.²² Por lo tanto, entran en juego, también, las epistemes y las ontologías etnográficas. Una conclusión que podemos seguir es la que advierte Donna Haraway al decir que “la ciencia como la cultura popular conforman intrincados tejidos de realidad empírica y de ficción”.²³ Si el objeto de la ciencia antropológica es un amasijo de elementos superpuestos de ficción/realidad/naturaleza/cultura, es difícil desenmarañarlas de las etnografías encarnadas. Por el contrario, lo que aparecerá en ellas es esa misma imbricación.

Etnografía marica

La reflexión de una “etnografía marica” surge por la necesidad de nombrar un modo de acercarte a la sexualidad como objeto de estudio. Mis aproximaciones etnográficas, es decir, mis inmersiones en campo en la elaboración de mi investigación de grado y, consecuentemente, de posgrado, así como estancias de investigación me llevaban a seguir la reflexión que Gayle Rubin se planteaba; esto es, la urgencia de pensar formas conceptuales y metodológicas de aterrizar

¹⁷ González, *Buscando el código tribal...*, 30.

¹⁸ Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 2004), 154.

¹⁹ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental...*, 28.

²⁰ Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias* (Barcelona: RBA Libros, 2013), 35.

²¹ Oscar Guasch, *La crisis de la heterosexualidad* (Barcelona: Laertes, 2007), 14.

²² Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social* (Quito: Abya-Yala, 2000), 35.

²³ Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science* (Nueva York: Routledge, 1989), 3.

la experiencia de las sexualidades. Lo que aparecía era una articulación que describe y pone en tensión la formulación de las identidades y las interpelaciones injuriosas —que, vueltas mariposas, revolotean, agilizan sus alas y permiten el flujo de sangre homosexual a través de su carne—. Entiendo la advertencia de Jack Halberstam al argumentar que “comenzar un proyecto etnográfico con un objetivo, con un objeto de estudio y con un conjunto de ideas preconcebidas, supone ya obstaculizar el proceso de descubrimiento; esto bloquea nuestra capacidad para comprender lo que sale de nuestro marco de referencia”.²⁴ Por el contrario, se necesita de un objeto claro y una metodología precisa. Lo que ocurre en campo es *otra cosa*. El objeto se modifica, comprendo. Sin embargo, las ideas preconcebidas ayudan a la flexibilidad de lo que nuestros cuerpos sienten en la inmersión etnográfica. Entablar relaciones sociales desde la completa ingenuidad puede llevarnos a conclusiones problemáticas.

Soy un sujeto homosexual al cual se le han objetivado ciertas certezas y ha subjetivado ciertos acontecimientos, mi escritura está escindida por circunstancias que se han manifestado en forma de interrogantes; muchas de esas interrogantes las ofrezco aquí. Conozco bien el desglose de la homofobia en mi cuerpo, los acentos injuriosos de los cuales he sido objeto, las hipérboles de los actos violentos disfrazados de otras múltiples cosas, la anulación y desaprobación académica por *ser* homosexual; también he experimentado el amor, el cariño de los Otros y la fraternidad sincera... pero no se trata de hacer un balance, ni de mostrar las dualidades aparentemente unas más oscurecidas que otras, sino de mostrar el carácter político que tiene el texto. Tal como el aparato de veridicción: confesar la verdad del —sexo— conocimiento. Así, en la convivencia con mis entrevistados lo que se generaba no era solamente realidad empírica y reflexión etnográfica, sino que además provocaban y movían la politicidad de mi postura respecto de mi objeto de investigación: la identidad homosexual. Efectivamente, “lo personal es político”, protestará con rabia Kate Millet.²⁵ La anterior reflexión feminista, este nudo epistémico, resonaba en forma de soliloquio en mi cabeza ante cada encuentro

con ellos, cada narración formada a través de la discriminación, cada cuerpo que se presentaba frente a mí conjurado por la violencia y, también, ante cada risa que se presentaba por la resignificación aparecía en mi pensamiento la consigna feminista. La primera vez que leí “lo personal es político” experimenté un vértigo estruendoso, el planteamiento tomaba mi cuerpo y lo desposeía de cualquier síntoma de afectividad, posterior o anterior. Como inerte, sin saber cómo interpretar lo leído, me incorporaba en mí, me hacía consciente de mi carne, de mi aliento, ¿cómo la composición de cuatro palabras puede causar tal efecto?

Lo político se convierte en personal a través de sus efectos subjetivos en nuestra experiencia; “lo personal es político”, porque lo externo nos subjetiva, el cúmulo de circunstancias permite una postura ante los discursos, las prácticas y las representaciones. Aquello que nos escinde y nos embiste... nos significa. Esta reflexión feminista, zona de disputa, manifiesta la emergencia del sujeto combatido por controles, dispositivos y ataduras performativas de lo “ideal”, lo “correcto”, lo “digno”, y a pesar de eso es un sujeto formulado desde la “agencia”. *Lo personal es político* porque nos muestra lo que subyace en el silencio de los olvidos, las hipérboles, las metáforas y las ficciones de las interpelaciones injuriosas que recibimos y que nos poseen momentánea o prolongadamente; ¿qué tanto de nuestra subjetividad está en juego tras las diversas configuraciones de violencia homofóbica que nos pone en posiciones de abyección, de marginalidad, de ocultamiento e incluso de muerte?

La consigna no sólo señala la dirección del exterior (político) al interior (personal) sino también: *a)* en dirección inversa, muestra cómo el espacio de exterioridad-doméstica es una producción política, cómo aquello que se presume interior es ya un interior estallado —un interior atravesado— como una pura exterioridad; *b)* el lema feminista en su nudo señala el índice de un problema ontológico del pensamiento, la dualidad constitutiva de lo externo-interno y que la escisión del constitutivo es falaz y meramente ideológica. Nuevamente *lo personal es político* ya que al ser un pensamiento ideológico nos

²⁴ Jack Halberstam, *El arte queer del fracaso* (Barcelona: Egales, 2018), 23.

²⁵ Kate Millet, *Política sexual* (Madrid: Cátedra, 1995).

podemos consumir en *su* lucha, nos podemos desgarrar las vestiduras y ver en nuestra carne la política que en ella se muestra.

Ahora bien, si “lo personal es político”, considero que no todas las etnografías devienen en similares u homogéneas. Por el contrario, todos los textos etnográficos surgen tan diversos y eclécticos que es necesario considerar los elementos centrales que caracterizan cada una de éstas. Considerar a la etnografía como un recurso siempre artesanal es atenderla/entenderla como un elemento en constante ir y venir, que incluso al colocar el punto final al texto, se sigue modificando. Por supuesto, “cada nuevo trabajo [etnográfico] justifique su aparición respondiendo a algunos puntos: debe aportar alguna innovación metodológica; debe aventajar en profundidad como en extensión”.²⁶ En estos tiempos donde el método etnográfico se ha instalado como una metodología legítima y mutado en sus principios epistémicos, es necesario someterla y caracterizarla considerando distintas latitudes: el contexto, los sujetos con los que nos aproximamos, las herramientas tanto conceptuales como metodológicas, así como los propios valores morales de los investigadores.

Por otro lado, lejos de pensar que, como diría Malinowski, “el etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas”.²⁷ El trabajo etnográfico es un ejercicio que depende siempre de todas las variables. En ocasiones los lugares en los que nos insertamos o los sujetos a los que nos aproximamos, pueden, en reiteradas ocasiones, ser problemáticos. Sin embargo, pensar que existen trabajos etnográficos que se puedan valorar como buenos/malos es reducir el método a meras suposiciones y dicotómicas formas morales. No dudo que existan etnografías más exitosas que otras, pero desarrollando la idea de la característica artesanal de este tipo de trabajo es como se entenderá que la etnografía puede desembocar en múltiples y divergentes formas que no se habían pre/concebido por la inserción en campo.

La etnografía marica es un método que posibilita la articulación de un saber —sexual— reflexivo, complejo y dinámico. Una etnografía marica es una forma entrañablemente epistémica de pensarse y narrarse políticamente como marica; al *ser* habitado permuta tejido como un conocimiento singular y colectivo. Es decir, como un “conocimientos situado”: *responsable, marcado, político*.²⁸

En su concepción clásica, la etnografía es una descripción/interpretación de una situación, proceso o hecho social ubicado en un contexto —temporal/espacial— específico. Sin embargo, me parece que el valor y la importancia del método etnográfico, en la actualidad, reside en la potencia de dar cuenta de las especificidades y cruces semióticos de *una* situación en particular ya que, tal como señala Rosana Guber, “siempre hay algún pueblo donde el complejo de Edipo no se cumple como dijo Freud, o donde la maximización de las ganancias no explica la conducta de la gente, como lo estableció la teoría clásica”.²⁹ Por lo tanto, siguiendo esta reflexión, Eduardo Restrepo caracteriza la etnografía como la descripción de las prácticas sociales y el significado de las mismas, por esa labor, la etnografía debe entenderse como una “comprensión situada”.³⁰ Por lo tanto, me parece que en la etnografía “el sujeto [...] se posiciona según el contexto, de modo que se puede desplazar en múltiples contextos, adoptando posiciones múltiples, las cuales desafían la congruencia y la contradicción”.³¹

La etnografía marica se siente *en y por* el cuerpo posicionado por los trayectos de los sujetos, por las experiencias compartidas: que finalmente son comprendidas. Ustedes que ahora leen esto están atadas/os y escindidas/os por múltiples historias y lugares trazados por configuraciones complejas (pertenencia étnica, ejercicio sexual, reconocimiento genérico, posiciones de clase social, el acceso a la lectura o a la educación, así como la construcción diferencial de sueños y deseos; en fin, una lista casi interminable de etcéteras) que permiten habitar e imaginar el mundo social. Por esas razones, la etnografía marica trata reiteradamente de no obliterar las fronteras, las aberturas y los puentes entre lo cotidiano, la singularidad

²⁶ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental...*, 14.

²⁷ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental...*, 26.

²⁸ Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres...*, 53.

²⁹ Rosana Guber, *La etnografía: método, campo y reflexividad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), 15.

³⁰ Eduardo Restrepo, *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (Bogotá: Envión, 2016).

³¹ Carlos Pinzón y Gloria Garay, *El efecto telaraña. Reflexividad y autoetnografía en ciencias sociales* (Buenos Aires: Editorial SB, 2012), 29.

de las remembranzas y las *figuraciones* que alimentan lo subjetivo. En este acontecimiento pensemos en el nudo ético de la etnografía marica:

Ha faltado, pero nunca es tarde, una reflexión acerca de nuestra esquizofrenia marica ricas/pobres, de derechas/izquierdas, burguesas/obreras, nacionales/extranjeras, blancas/latinas, amarillas, negras, payas, gitanas, católicas/musulmanas, creyentes/ateas, sacerdotes y monjas/laicos y anticlericales, militares/civiles, empresarios/asalariados, mujeres/hombres, libres/presos, provincias/capital, etc. Hemos conseguido despenalizar la sodomía, los bollos, las mamadas, los dildos, las tijeras, las comidas mutuas de coño, hasta casi las meadas, pero la homofobia persiste igual que siempre, una homofobia con dos caras: una homofobia ideal, descontextualizadas, generalizada, legislada, penalizada, tipificada y universal contra todos los maricones y bolleras; junto con la homofobia real, cotidiana, de la calle, las aulas, el curro, los vestuarios, los barrios, los pueblos, inasequible al imperio de la ley, selectiva, caso por caso, que pregunta antes de excluir cuánto dinero tienes, dónde naciste, tienes trabajo, tienes hijos, eres sacerdote, cuál es tu apellido, eres de derechas de toda la vida, etc. Y decide en consecuencia si apedrearte dentro de los límites estrictamente legales y policiales y echarte hostias o más suavemente de su bar, de su pueblo [...] según un intocable “derecho de admisión” donde se refugian la libertad del sujeto liberal y la camaradería heterosexual y homofóbica: esa camaradería de la que carecemos las maricas, y que es más una simple camaradería, es todo un conglomerado ético que tiene respuestas, reacciones, comportamientos, encubrimientos preprogramados, casi biológicos, que a nosotras nos mantienen desunidas, desolidarizadas, salvándose la que pueda mientras que enfrente tenemos una falange hoplita perfectamente impenetrable.³²

Esa “esquizofrenia marica” nos ubica diferencialmente; articula una forma particular de narrarnos, en tanto maricas, enquistado sobre el desarrollo de nuestras biografías. Ergo, si la etnografía pertenece al orden de lo metodológico, no podemos olvidar que dentro de ese recurso técnico coexiste desde un tropo epistémico. Una etnografía marica reflexiona sobre la

sexualidad en tanto nudo sociopolítico. Es un registro empírico y epistémico que nos permite reflexionar acerca de experiencias discursivas ancladas en parámetros sociosexuales.

Por lo tanto, una epistemología marica es una forma de posicionarse, un estilo de mirar el objeto de estudio, un soporte bio/gráfico de externar los efectos sociales de los anormales. Una etnografía marica se olvida de una realidad homogénea y busca la heterogeneidad constitutiva, a la vez que recrea diálogos emergentes y acentúa los efectos de la diferencia social basados en las segregaciones reguladas por el “dispositivo de la sexualidad”.

Situados en una reflexión etnográfica, Malinowski dirá que, “los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera”.³³ En este escenario, una etnografía marica busca una honestidad, a través de la “vigilancia epistemológica”,³⁴ y reconoce que las experiencias de sus entrevistados y la propia está marcada por caminos indescifrables, parciales y espinosos, por lo que no se trata de corroborar —como verdaderos o falsos— las narraciones de los entrevistados, ya que, en palabras de Borges, “esos caminos habría que andarlos”.³⁵

La etnografía marica se alimenta de los estudios feministas, de los estudios *queer* y *gays* para mostrar que la potencia de la “experiencia marica” desestabiliza una sociedad fundada en parámetros binarios y duales de clasificación y subjetivación sexual. Sobre la conjunción de los anteriores posicionamientos políticos, una *etnografía marica* es deudora de una tradición epistémica que reúne la rabia de un pensamiento antiesencialista que critica aquellos dispositivos heterosexuales anclados al endurecimiento de binomios y dicotomías;³⁶ que entiende al “sexo”, al “género” y al “deseo” como una producción discursiva que prolifera en asentamientos corporales y culturales. Una etnografía marica reconoce el complejo ensamblaje de subjetivación que se territorializa en geopolíticas, sentimentalismos nacionales y fronteras de la clase

³² Paco Vidarte, *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ* (Barcelona: Egales, 2007), 23.

³³ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental...*, 20.

³⁴ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 53.

³⁵ Jorge Luis Borges, *Cuentos completos* (México: Lumen, 2011), 78.

³⁶ Me refiero a la discusión tácita de: Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual* (Barcelona: Egales, 2010); Adrienne Rich, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *Journal of Women in Culture and Society* 5, núm. 4 (1980), y Luce Irigaray, *Ser dos* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

social.³⁷ Por eso, este tipo de acercamiento metodológico es estratégicamente íntimo: recurre a la promesa política de los afectos como instrumento reflexivo que se *pega* en el quehacer etnográfico.³⁸

Utilizo las posiciones subjetivas “homosexual”, “marica” y “gay”, a lo largo de la etnografía, de forma indistinta; en el trabajo de campo me he dado cuenta de que los sujetos utilizan esas tres categorías para nombrarse a sí mismos (en primera, tercera persona o para referirse a *otro* de nuestros compañeros). Entiendo que tienen registros epistémicos de distinción. Lo *homosexual* tras la caracterización de una figura que un específico aparato disciplinar depositó en nuestra carnalidad: patología, anormalidad y múltiples disforias. Lo *gay*, figuración de demanda, apropiado tras una ardua lucha de visibilidad, que cobra sentido e historicidad en la ruptura del reconocimiento como sujetos jurídicos y que deja “atrás” la caracterización del enfermo. O lo *marica* como registro lingüístico-discursivo injurioso que circula mayoritariamente en el orden de interpelaciones violentas y segregativas.

Prefiero utilizar la denominación “marica”, me parece provocador hablar desde este lugar como posición política ya que reivindica mi derecho a existir. Posicionarse *marica* es renunciar a la figura del varón en términos biológicos y la figura del ser masculino en sus reducciones genéricas. Ocupar la palabra marica es llenar una de las figuras de la posmodernidad identitaria, en estos tiempos de segregación política-social-académica me parece importante caracterizar la existencia como un sujeto contradictorio pero escindido en tanto sujeto sexual. Para Monique Wittig “las lesbianas no son mujeres” porque no cumplen con los lineamientos del régimen sexual: madres-heterosexuales-domésticas.³⁹ La lesbiana, de Wittig, se perfila como la reivindicación de una posición sujeto

y una específica política de la localización. El marica, considero, es una forma de reconocerse, insisto, fuera de los parámetros de la naturaleza o al menos intenta poner un paréntesis a esa idea. Me alegra pensar que ocupar lo marica es traicionar un poco los marcos normativos que nos trajeron a la existencia, ¿para qué domesticarnos en un sistema heterosexual? Los maricas no somos varones, no somos masculinos: somos rabia protestante, somos experiencia andante, somos carne semiótica.

El trabajo de campo, que da pie a una etnografía marica, sugiero que se reflexione desde la más sincera forma de “dialogismo” que piensa Mijaíl Bajtín,⁴⁰ desde aquella “voz” subalterna que reflexiona Spivak,⁴¹ y pensando en que las “narraciones”, como señala Homi Bhabha,⁴² se articulan en el mito del tiempo, por lo que el acercamiento metodológico trata de destilar los discursos y las prácticas sociales concernientes a la narración de mis entrevistados. Para mí, la narración significa un trazo subjetivo que delinea formaciones políticas y simbólicas que crean certezas legítimas.

Las entrevistas realizadas/pensadas desde esta conceptualización etnográfica son un diálogo permanente en las cuales una/o reflexiona los registros epistémico-metodológicos: la escucha, la observación, la posición, la narración, la escritura. Considero que dentro de la observación participante uno “[participa] para poder observar y observa para poder comprender”.⁴³ Ahora bien, remitiéndonos a la escucha, podemos pensar que ésta “no es un acto neutro ni de condescendencia ni de horizontalidad como ficción entre iguales”.⁴⁴ Por ese hecho, podemos decir, al igual que Rufer, que la escucha, metodológicamente, es “un registro de la diferencia”, que acentúa la posición entre sujetos. Por supuesto, la observación y la escucha,

³⁷ Vid. Lauren Berlant, *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo* (México: FCE, 2011); Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2011); Rosi Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (Madrid: Akal, 2005).

³⁸ Vid. Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones* (México: PUEG-UNAM, 2014); Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham: Duke University Press, 2011); Ann Cvetkovich, *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas* (Barcelona: Bellaterra, 2018); Eve Sedgwick, *Touching, Feelings: Affects, Pedagogy, Performativity* (Durham: Duke University Press, 2003).

³⁹ Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*,

2a. ed. (Barcelona: Egales, 2016), 29.

⁴⁰ Mijaíl Bajtín, *Teoría y estética de la novela* (Madrid: Taurus, 1989), 68.

⁴¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar un subalterno?* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011), 56.

⁴² Homi Bhabha, “Narrar la nación”, en *Nación y narración. Entre ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, ed. por Homi Bhabha (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010), 16.

⁴³ Caratini, *Lo que no dice la antropología*, 109.

⁴⁴ Mario Rufer, “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”, en *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, ed. por Sarah Corona y Olaf Kaltmeier (México: Gedisa, 2012), 76.

como cualquier otra técnica de investigación, está sujeta a la cuestión de la inmersión etnográfica que reforma nuestra posición como investigadores.

Una etnografía marica trata de ser una aproximación horizontal, situada lejos de posiciones autoritarias, y matizada en el ejercicio hermenéutico/interpretativo de la investigación. Pensando que “la horizontalidad como potencia está contenida en su etimología: es horizonte ejercido, explicación y denuncia en los procedimientos de escritura”.⁴⁵ Y si “la escritura se constituye como espacio para liberar problemas”,⁴⁶ quiero resolver mi pregunta antropológica desde un ejercicio de escritura marica. Recordemos, Maurice Godelier dice que, “la antropología también es un trabajo sobre uno mismo”.⁴⁷ Lo anterior no quiere decir que la investigación trate de uno sino porque la interpretación de los acontecimientos está sujeta a la experiencia del antropólogo. O, en otras palabras, “la antropología implica un salto ‘fuera-de-mí

mismo’ hacia un igualmente desconocido u opaco otro-que-yo-mismo y exigible un tipo similar de respeto reverencias ante lo desconocido”.⁴⁸

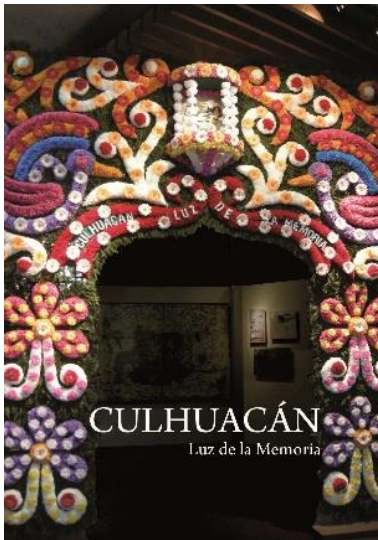
La lectura de un texto etnográfico —de una *etnografía marica*— es una suerte de entrecruzamiento teórico/metodológico/epistemológico y subjetivo que se va trazando a lo largo de la escritura. Separo lo subjetivo de sus antecesores no porque estén escindidos en sí mismos, sino que es necesario atender y evidenciar el papel crucial que desempeña la subjetividad en las investigaciones antropológicas. Considero que estos cuatro ejes de la investigación no deben, en ningún momento, estar aislados unos de los otros, por esta razón la etnografía debe ser un amasijo del fenómeno empírico hecho texto. Una última consideración es pensar que una etnografía marica debe tener una posición política que reflexione con los entrevistados de qué formas modificar o significar los eventos desafortunados que pasaron por la experiencia conjunta.

⁴⁵ Rufer, “El habla, la escucha y la escritura...”, 78.

⁴⁶ Valeria Flores, *Interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación* (Neuquén: La Mondonga Dark, 2013), 25.

⁴⁷ Caratini, *Lo que no dice la antropología*, 164.

⁴⁸ Nancy Scheper-Hughes, *Muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil* (Barcelona: Ariel, 1997), 34.



Reseña del libro Culhuacán: Luz de la memoria, de Ana María Luisa Velasco Lozano, María Elena Morales Anduaga y Mario García Soto (México: INAH, 2014)

Fecha de recepción: 11 de abril de 2019

Fecha de aceptación: 20 de febrero de 2019

El libro se ocupa de algunos aspectos relevantes del patrimonio cultural de uno de los pueblos originarios de la Ciudad de México, Culhuacán, situado a los pies del cerro de la Estrella, en la alcaldía de Iztapalapa. Sus autores están adscritos a la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEAS-INAH) y han dedicado sus esfuerzos de investigación durante los últimos lustros a esta comunidad, que hunde sus orígenes en la lejanía del México prehispánico. Aunque el grueso del libro se decanta por la memoria gráfica, es importante señalar que la imagen y el texto se entretujan en sus once apartados, de tal manera que van descubriendo cómo su historia se refleja en la mirada antropológica de las fotografías seleccionadas, para mostrar los aspectos más relevantes de la memoria ritual de este pueblo, con la que sus habitantes han decidido seguir

alimentándose, en pleno siglo XXI, en el transcurrir de su vida cotidiana y festiva.

El objetivo del libro es relatar cómo sus moradores ponen en práctica algunos de los ritos de su calendario festivo, siempre como ordenadores del caos, para con ellos hacer nuevo el sentido de formar parte de una comunidad. Traducidos en largo devenir como símbolos acordes tanto con su cosmogonía como con su cosmovisión y que soportan las particularidades de su identidad de pueblo originario, para, de igual manera, transmitirlos a sus nuevas generaciones.

El prólogo, la introducción y la nota histórica del libro son una invitación al lector para que se sitúe en el contexto en el que se llevó a cabo el estudio que tiene como fin ayudar a la adecuada protección y defensa del patrimonio cultural de la zona aledaña al cerro de la Estrella y que se relaciona con la historia, la arqueología, el territorio y la cultura que han hecho posible que los habitantes de Culhuacán, ahora que han perdido su entorno agrícola chinampero y se encuentran insertos plenamente en la vida de la urbe, continúen dando vida con ahínco a su identidad y a su ancestral patrimonio cultural.

Los siguientes apartados de la obra se ocupan, el cuarto, de la historia del asentamiento, y el quinto, de su patrimonio cultural, tanto el material como el espiritual; el primero se expresa en los vestigios arqueológicos, en sus templos coloniales y en su traza urbana, mientras que el segundo se basa en la religiosidad de sus pobladores, la que gira en torno al culto del Señor del Calvario, el cual se festeja tanto en la fiesta de la Santísima Trinidad como en la de Corpus Christi. El apartado seis se destina a la descripción de las fiestas enunciadas en las secciones anteriores, y el séptimo, a las once mayordomías que dan forma a los festejos. La octava parte da cuenta de los distintivos, “manditas”, que se entregan a los mayordomos como signos de su importancia y estatus; el siguiente título se destina a describir la comida festiva y las formas en que se organiza la población para prepararla y ofrecerla. Por último, se tiene la descripción de la elocuente exposición etnográfica realizada por los autores y el pueblo en el Museo Nacional de Antropología del INAH y el breve epílogo de la obra.

Señalaré, de manera muy general, algunas de las reflexiones que me ha provocado la obra y que expresan las dimensiones de su envergadura, y, por tanto, de su útil y necesaria lectura en la vida actual, ésa que

siempre es para cada uno la reinante, sin importar la época en que viva o haya vivido quien la juzga, y la cual, puesto que la examina, entiende que ya no es igual a la de su antes, y así se da cuenta de que el cambio y el caos siempre están al asecho y a punto de dar término al gozo que significa estar vivo en el contexto en que se ha existido; que, por cierto, es el único —lo aseguramos siempre— que merece ser habitado. Por ello es que en esta vida presente se busca protección y cuidado de ese alguien que siempre, lo garantizamos, te espera y te recibe sin reclamos.

El caos, que pone en peligro el contexto actual de la vida y del universo, siempre ha estado presente en la lista de las grandes preocupaciones de los seres humanos. Para constatarlo basta con señalar que no hay sociedad sin cosmogonía y sin cosmovisión; es decir, que carezca de un modo de *explicar el origen del mundo* y sin que haya desarrollado *una manera de verlo y de interpretarlo*. Somos, por esencia, unos seres empedernidamente cosmogónicos y cosmovisionarios. Porque nuestra vida puede tener sentido si podemos explicar el origen de nuestro mundo, si tenemos un destino, construido desde una perspectiva que permita verlo y si sabemos cómo interpretar, traducir, en la vida de cada día, dicho sentido. De ello trata este libro: *Culhuacán: Luz de la memoria*.

Sus autores, a través de la exuberante imagen y del texto breve nos refieren algunos de los ritos ordenadores del caos, que en Culhuacán se ponen en juego de manera habitual e incesante, para renovar, hacer y presentar ofrendas de sentido a la comunidad, con los símbolos que dan cuenta de los cuándoos de su cosmogonía y con los porqués de su cosmovisión, los que sustentan las singularidades de sus personalidades y de su identidad como colectivo.

La vida cotidiana de los habitantes de Culhuacán gira entorno a dos tiempos: el profano, del cual no se hace cargo la trama del texto que comentamos, y el sagrado, que se manifiesta en el poblado, con las características de la religiosidad popular, fervor que complementa la necesidad humana de contar con elementos que le den un profundo y pleno sentido simbólico, lleno de imágenes, a la vida que nace en cada alba y a la muerte que emerge en cada ocaso. Por este medio los autores alumbran una parte del calendario de las fiestas y de las celebraciones comunitarias que se encargan de romper con la rutina de la vida cotidiana para proporcionar un tiempo destinado a poner

orden y a volver a llenar de motivos de trascendencia a la vida, a la comunidad, a la sociedad, al mundo y al universo. Periodo privilegiado que se utiliza para señalar que la vida vale la pena ser vivida, si se cumple con el sentido que los ritos celebrados les manifiestan. Revelación a la que sólo se accede, bien lo saben, por medio del ritual y del simbolismo que hacen realmente presente la trascendencia de la vida, a la que no es razonablemente posible alcanzar de otra manera.

La religiosidad popular, como podemos apreciar en el caso que se nos describe, está llena de simbolismo que habla al cuerpo, a la inteligencia, al corazón, al sentido comunitario, por la mediación simbólica de los ritos y de las imágenes, entre los cuales los autores nos descubren los siguientes:

Las portadas de flores, como parte de los umbrales que delimitan y acompañan a todo peregrino en su paso de los espacios profanos a los sagrados.

Las flores, que con sus colores y aromas les indican, a quienes concurren a las prácticas sagradas, los sitios a los que debe dirigir la vista y la atención, puesto que son las esferas en las que los misterios de lo sagrado se hacen asombrosamente presentes.

La misa, la celebración en la que se condensan los ritos de mayor importancia y que dividen los tiempos de la fiesta, entre los dedicados a la conmemoración de la divinidad y los dedicados a la solidaridad con la comunidad.

Los cirios y las velas, que arrojan luz sobre los misterios, acompañan a los caminantes en su búsqueda de lo sagrado e iluminan, en torno al altar, la fe de los creyentes, para que *vean* el camino del Señor o los inspire para acertar en las actividades que han de realizar una vez que han aceptado, con la vida, una mayordomía, por la cual han de servir a los intereses de trascendencia que ofrece la divinidad y que anhela la comunidad.

La música, que durante todos los días de la fiesta no acaba de clamar a los oídos de Dios y de los romeros, pues no hay fiesta sin canto, sin música; es la encargada de incitar a la divinidad a que dé respuesta a las súplicas de sus fieles y a la vez los congrega como comunidad, para que compartan las alegrías que les genera su protección y se expongan por medio del baile, ése que involucra también a los cuerpos, los gestos que la felicidad les produce por saberse cercanos y favorecidos por lo divino.

Los estandartes, que son los distintivos de cada una de las personas que, como mayordomos, se les ha otorgado alguna encomienda para dejar a su cuidado la realización de un aspecto de las celebraciones anuales.

Las salvas, que como con la música, sirven para notificar a la divinidad y a la comunidad que es el tiempo de la fiesta, de las rogaciones, de dotar de sentido a la vida, pero que también tienen el propósito de anunciar a las comunidades aledañas el importante acontecimiento y de convocarlas a sumarse a los festejos.

El castillo es el encargado de señalar el punto final de la fiesta; es el que hace presente el hecho de que la noche y el caos no dominan sobre la luz y el sentido de la vida a la que la divinidad los llama; es el goce estético con que culmina el simbolismo festivo de la religiosidad popular. Y al mismo tiempo los “toritos” les murmuran a los asistentes, con gran fuerza, que no es sencillo disfrutar de la estética siempre simbólica del castillo, así como no lo es el alcanzar en la vida cotidiana los valores y las acciones que franquean, en el ámbito de lo divino, el paso a la trascendencia.

La comida, por último, en especial los tamales y el mole, preparados y consumidos colectivamente, refuerzan los lazos sociales y hacen más fáciles la colaboración y la ayuda mutua, recrean, porque alimentan, a la comunidad.

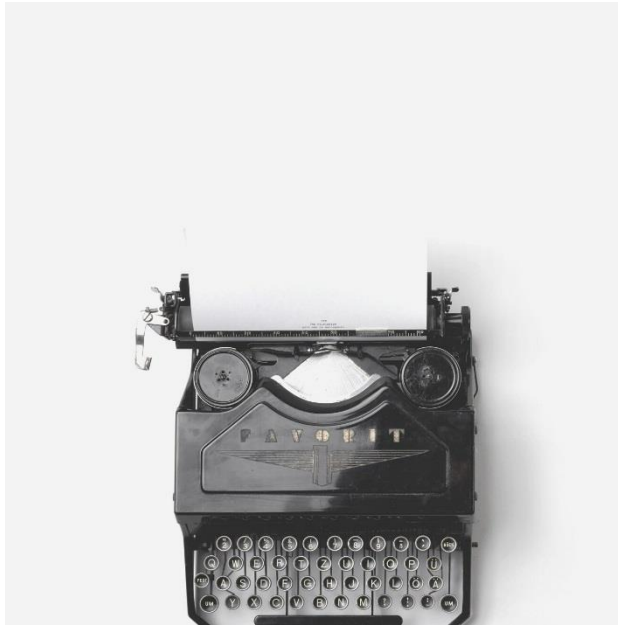
El orden en el desarrollo del rito, además de que favorece el hacer presente lo que está más allá de lo

tangible, constituye la forma de hacer vida de comunidad; por medio de los símbolos las personas se identifican como parte de un colectivo que sabe de dónde viene, sabe cuál es su origen y cuál es su destino. Por ello peregrinan cíclicamente para mantenerse fieles a su cometido.

Este libro nos recuerda —porque con acierto ilumina lo que no nos es inmediato— que las imágenes y los símbolos de la celebración, de la fiesta, además de que reflejan la búsqueda de protección y cuidado, es decir, de tener la certeza de que se está en buenas manos; de igual manera, resultan también decisivos en la configuración de una forma peculiar de vida, lo que la antropología llama identidad, de quienes habitan en el pueblo de Culhuacán.

Se agradece a los autores el trabajo realizado, el cual ha hecho posible esta hermenéutica que, desde la religiosidad popular, nos muestra lo inmediatamente ausente, según la lectura de los sencillos, que con sabiduría saben hacer a un lado los valores del fundamentalismo capitalista, con los que se quiere imponer al ídolo mercancía sobre la base del más feroz de los individualismos, para en cambio, darle sentido de trascendencia y de comunidad a la vida de cada día.

José Iñigo Aguilar Medina
Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH
inigoaguilarm@gmail.com



—CONVOCATORIA—

PARA ENVIAR TRABAJOS A LA REVISTA *NARRATIVAS ANTROPOLÓGICAS*

REVISTA DE LA DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL DEL INAH

NÚMERO 3

narrativas2020@gmail.com
www.revistadeas.inah.gob.mx



Narrativas Antropológicas, revista electrónica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, invita al público interesado en publicar trabajos inéditos y originales, escritos en español o en cualquiera de las lenguas nacionales, a que envíen sus propuestas, de artículos o ensayos visuales que aborden temas de etnología, antropología social y etnografía. Las contribuciones se considerarán para los números 3 y 4 de la revista. El envío de propuestas es libre y no existe cobro alguno por la publicación, lectura o descarga del material.

Para colaborar en *Narrativas Antropológicas*, los interesados deberán remitir su trabajo al [correo \[narrativas2020@gmail.com\]\(mailto:correo-narrativas2020@gmail.com\)](mailto:correo-narrativas2020@gmail.com), con la indicación de a cuál sección dirigen su contribución, de acuerdo con la siguiente lista:

Relatos: artículos basados en investigaciones de etnología, etnografía y antropología social.

Miradas: carpetas gráficas y ensayos de antropología visual.

Voces: entrevistas y relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador.

Perspectivas: enfoques teóricos y aproximaciones metodológicas.

Reseñas: de libros, tesis, textos, audiovisuales y ensayos fotográficos antropológicos.

Las características y procesos de publicación dependen de la sección de la revista; para conocer esa información y las especificaciones de entrega de originales pueden consultarse la [Política editorial y normas para la entrega de colaboraciones](#).

Los trabajos recibidos y admitidos hasta el **30 de junio del 2020** formarán parte del **número tres** de la revista, y los recibidos hasta el **31 de diciembre de 2020** se considerarán para el **número cuatro**.

—CONVOCATORIA—

PARA ENVIAR TRABAJOS A LA REVISTA *NARRATIVAS ANTROPOLÓGICAS*

REVISTA DE LA DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL DEL INAH

NÚMERO 4, dedicado al análisis de la pandemia COVID-19



El Consejo Editorial de la revista *Narrativas Antropológicas* emite la presente convocatoria, en consideración de la importancia del análisis antropológico ante la emergencia sanitaria originada por el SARS-CoV2-2019. El objetivo es abrir un espacio para la difusión de los trabajos que muchos colegas están produciendo sobre tal temática. Este tipo de estudios, sin duda, aportará al análisis y solución de problemas emergentes y agudizados por la propagación del virus, ya que serán útiles para identificar ámbitos sensibles de la vida social y cultural de aquellas poblaciones de nuestro país en los que la pandemia ha incidido y para reconocer las secuelas políticas y económicas que vendrán; además, se podrá dar cuenta de las estrategias sociales desarrolladas para combatir esas consecuencias.

La experiencia de las ciencias sociales en general, y de la antropología en particular, ha mostrado en otros desastres socioambientales que, además de los aspectos médicos y económicos, es fundamental estudiar los

efectos de estas circunstancias en la vida social y cultural de los pueblos.

Por lo anterior, se sugieren algunas de las posibles líneas temáticas para que los investigadores envíen sus contribuciones:

- Los pueblos indígenas durante la pandemia.
- Salud pública, concepciones y prácticas sobre salud y enfermedad.
- Alimentación antes, durante y después de la pandemia.
- Daños colaterales de las políticas públicas y las medidas para controlar la pandemia del COVID19.
- Pandemia y recesión económica.
- Pandemia y violencia de género.
- Pandemia y migración.
- COVID19 y su impacto en otros enfermos crónicos.
- COVID19 y las trabajadoras domésticas.
- COVID19 y trabajadores de industrias “no esenciales”.
- El INAH en la coyuntura de la pandemia.

Serán considerados para su publicación en este volumen los trabajos que presenten análisis de distintos aspectos de la pandemia desde una perspectiva antropológica, que sean enviados al correo: narrativas2020@gmail.com, y que cubran los requisitos de alguna de las secciones de la revista:

Relatos: artículos basados en investigaciones de etnología, etnografía y antropología social.

Miradas: carpetas gráficas y ensayos de antropología visual.

Voces: entrevistas y relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador.

Perspectivas: enfoques teóricos y aproximaciones metodológicas.

Reseñas: de libros, tesis, textos, audiovisuales y ensayos fotográficos antropológicos.

Las características y procesos de publicación dependen de la sección de la revista; para conocer esa información y las especificaciones de entrega de originales pueden consultarse la [Política editorial y normas para la entrega de colaboraciones](#).

Cierre de convocatoria: **31 de diciembre 2020**

POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA DE COLABORACIONES

Narrativas Antropológicas, revista electrónica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, publica trabajos inéditos y originales, escritos en español o en cualquiera de las lenguas nacionales. Recibe artículos y ensayos visuales que abordan temas de etnología, antropología social y etnología. El espíritu de la revista enfatiza el profundo sentido que anima ambas disciplinas: privilegia el conocimiento integral del ser humano (*ánthropos*) y en cuanto a colectividad social (*éthnos*). La revista se propone como un espacio para que los investigadores “refieran”, “traigan” y “devuelvan” el conocimiento etnográfico a través de sus propios “relatos”.

Se buscan contribuciones que refieren momentos o situaciones en los que el antropólogo es testigo y parte, para transmitir y difundir lo observado; pero también son bienvenidas sus reflexiones sobre lo que significa para los sujetos de la investigación y para él la cotidianidad del hecho humano. Por lo tanto, se acepta todo relato descriptivo o interpretativo de la realidad, desde cualquier propuesta analítica.

Narrativas Antropológicas fomenta la publicación de textos cuya génesis y elaboración refleje las características peculiares de la producción del conocimiento antropológico, reivindicando la evidente conexión de la elaboración teórica con la experiencia etnográfica y el trabajo de campo, la búsqueda de fuentes directas o el tratamiento etnográfico de fuentes primarias y secundarias, así como el énfasis en los testimonios vivos de los sujetos de la investigación. Queda manifiesta la conciencia epistemológica y reflexiva, junto con la fecunda interacción con las disciplinas históricas y sociales, en una perspectiva de unidad de las ciencias humanas.

Narrativas Antropológicas se constituye en 2017 por iniciativa de investigadores de la DEAS con el propósito de abrir un espacio que permita abordar problemáticas relevantes para nuestro quehacer y compartir narraciones antropológicas desarrolladas a partir del trabajo o la reflexión etnográfica. Además de trabajos de los académicos, se publican testimonios de sus interlocutores y se da cabida a distintos formatos de presentación textual y gráfica.

Se publica dos veces al año en formato digital y es de acceso abierto, con lo cual aporta a la circulación de las ideas, a la generación e intercambio de conocimientos. El envío de propuestas para ser incluidas en la revista es libre y no existe ningún costo monetario para la publicación, lectura o descarga del material. Las personas interesadas deberán enviar sus trabajos al correo narrativas2020@gmail.com, indicando a cuál sección dirigen su colaboración. Las características y procesos de publicación dependen de cada sección de la revista:

- a) **Relatos:** Publicará trabajos producto de investigaciones originales en las que resulte evidente el trabajo etnológico, etnográfico y de antropología social, y que consideren los procesos de reflexión sobre lo que significa, para los actores y para el investigador, la cotidianidad del hecho humano. El Consejo Editorial evaluará la pertinencia y los someterá a dictámenes externos, preservando el anonimato de autores y dictaminadores.
- b) **Miradas:** Presentará *dossiers* audiovisuales y ensayos de antropología visual. No se requieren dictámenes, pero sí se pre-

cisa la calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los archivos, en caso de ser aceptados, serán publicados en la revista y no se aceptarán enlaces a otros sitios web. Los aportes pueden ser de dos tipos:

Serie fotográfica: Se incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas.

Video: Incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas en el que se explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro en video, así como el contexto (festividad, entrevista, etcétera) y qué tipo de material incluye (música de, interpretación de, voces de, registro fílmico de celebración o lo que convenga).

- c) **Voces:** sección dedicada a entrevistas, relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador y otros trabajos que el Consejo Editorial considere pertinentes. No se requieren dictámenes, pero sí precisan de calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los trabajos que se presenten para esta sección pueden tener alguno de los siguientes formatos:

Texto: podrá tener una extensión de entre cinco y quince cuartillas.

Audio: incluirá un texto introductorio que explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro sonoro, así como el contexto (festividad, entrevista, otro) y qué tipo de material incluye (música de, voces de, o lo pertinente). El texto tendrá una extensión de entre una y tres cuartillas.

- d) **Perspectivas:** enfoques teóricos y aproximaciones metodológicas referentes a la etnología, la etnografía y la antropología social. Se consideran en esta sección solamente escritos (pueden incluir imágenes) con una extensión de entre 15 y 25 cuartillas. El Consejo Editorial evaluará su pertinencia y los someterá a dictámenes externos de doble ciego.
- e) **Reseñas:** sobre libros, tesis, textos, audiovisuales y ensayos fotográficos antropológicos. La extensión será de entre una y cinco cuartillas. En la medida de lo posible, debe incluirse una imagen del material que se comenta.

Toda colaboración, independientemente de la sección a la que se postule, deberá incluir la siguiente información en un documento aparte: nombre del autor, institución en la que labora o estudia, dirección, número de teléfono fijo o de celular, correo electrónico, información sobre el patrocinio recibido por cualquier entidad pública o privada para la realización total o parcial de la investigación o el trabajo y una semblanza curricular de 10 líneas.

El Consejo Editorial enviará los trabajos recibidos para las secciones “Relatos” y “Perspectivas” a dos evaluadores externos para su dictamen, conservando el anonimato tanto del autor como del dictaminador (doble ciego). De ser aprobado, se notificará al autor y, si es el caso, se le expondrán las correcciones y sugerencias de modificación del texto; las recomendaciones hechas por el dictaminador o por el Consejo Editorial serán sometidas a la consideración del autor. Las colaboraciones serán revisadas y editadas de acuerdo con las normas para la presentación de originales especificadas abajo.

Ejemplos para la presentación de referencias bibliográficas

Todos los datos correspondientes a cada referencia bibliográfica se incluirán en notas al pie, bajo los siguientes formatos, ya sea para obras impresas o digitales:

Libros

¹ Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 17-18.

² Fabrizio Bernardi, *El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública. Documento de trabajo, 13* (Madrid: Fundación Alternativas, 2003), 41-42, acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/xmlimport-oL9g9z.pdf.

Capítulos de libros o textos introductorios

¹ Gerardo Necochea, “El análisis en la historia oral”, en *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, coord. por Mario Camarena y Lourdes Villafuerte (México: INAH / AGN, 2001), 302-316.

² Edith Yesenia Peña Sánchez, introducción a *Iguales pero diferentes: diversidad sexual en contexto*, de Edith Yesenia Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán, coords. (México: INAH [Científica, 516], 2008), 11-17.

³ María de Lourdes Suárez Díez, “El dios Quetzalcóatl-Ehécatl y su joyería de concha”, en *La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual*, coord. por Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Martha Claire Muntzel Lucy y María de Lourdes Suárez Díez (México: INAH [Científica, 521], 2008), 15-24, acceso el 13 de mayo de 2019, <https://difusion.inah.gob.mx/images/ebook/LaTrayectoria00/files/assets/basic-html/index.html#15>.

Artículos de revistas

¹ Ana María L. Velasco Lozano, “In quicua, se come, los alimentos en la cosmovisión mexicana”, *Históricas, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 59 (septiembre-diciembre de 2000), 22-35, 24.

² Julio Nazer H. *et al.*, “La edad paterna como factor de riesgo para malformaciones congénitas”, *Revista Médica de Chile* 136, núm. 2 (2008), 201-208, acceso el 3 de mayo de 2019, <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872008000200009>.

Artículos de periódicos

¹ Rubicela Morelos Cruz, “Frausto lanza en Morelos el programa Cultura Comunitaria”, *La Jornada*, 15 de mayo de 2019, 4.

² Raymundo Espinoza Hernández, “La resistencia indígena frente al gasoducto Tuxpan-Tula”, *La Jornada*, 15 de febrero de 2018, acceso el 29 de abril de 2019, <https://www.jornada.unam.mx/2018/02/15/opinion/018a1pol>.

Tesis o trabajos de grado

¹ Luis Carlos Castro Ramírez, “Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia” (tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2010), 56-57.

² Ada Edith Velázquez Camacho, “Un acercamiento a la construcción de la identidad social de las jóvenes estudiantes indígenas en la Universidad Nacional Autónoma de México: una mirada desde el trabajo social” (tesis de licenciatura, UNAM, 2013), 8-9, <http://132.248.9.195/ptd2013/septiembre/0701764/Index.html>.

Documentos presentados en congresos y obras manuscritas

¹ Brown, W. Paul, “Manipulation of the 2D and 3D digital data sets of the waxes of La Specola” (ponencia, International Congress on Wax, 2017).

² Gerardo Pérez Muñoz, “Proyectos de muerte” (manuscrito, 2018).

Leyes, decretos o documentos similares

¹ Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, de 4 de diciembre de 2018, *Diario Oficial de la Federación*.

² Real Decreto 244/2019, de 5 de abril, por el que se regulan las condiciones administrativas, técnicas y económicas del autoconsumo de energía eléctrica (*BOE*, 6 de abril de 2019), http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/641885-rd-244-2019-de-5-abr-condiciones-administrativas-tecnicas-y-economicas-del.html.

Documentos en acervos

¹ Nombre del Archivo (abreviatura para citas subsecuentes), Nombre que identifique la clasificación documental, número de legajo, caja o volumen, número de expediente, número de foja.

² Archivo de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, ramo Instrucción Pública, caja 110, exp. 3, f. 2.

Comunicaciones personales y entrevistas

No precisará de llamadas a nota, se reportarán en el cuerpo de texto entre paréntesis.