

Narrativas Antropológicas

A young boy with white body paint and red face paint is holding a large, fringed flag against a clear blue sky. The flag is dark with white fringes and is attached to a wooden pole. The boy is looking directly at the camera.

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

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 2, NÚMERO 3,
ENERO-JUNIO DE 2021



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Rebeca Díaz Colunga
Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión

Ramón Eduardo González Muñoz
Director de Etnología y Antropología Social

Jaime Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Narrativas
Antropológicas

Primera época, año 2, núm. 3, enero-junio de 2021

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

CONSEJO EDITORIAL

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH

Ramón Eduardo González Muñoz, 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: Cuerpos de carnaval (2), 2020

Fotografía: Abraham Enrique Martínez Velásquez

Diseño de portada: Itzia Irais Solís González

Narrativas Antropológicas, primera época, año 2, número 3, enero-junio de 2021, 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: 31 de diciembre 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

- 7 *Nachito-Miquitzi, ancestro comunitario de los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala*
Sandra Acocal Mora
- 19 *Conocimientos de la niñez sobre el territorio. San José de los Laureles (Tlayacapan, Morelos) explicado por las niñas y los niños que lo habitan*
Tania Alejandra Ramírez Rocha
- 35 *Familia y reproducción social*
José Iñigo Aguilar Medina
- 48 *Estado. Aproximaciones ontológicas*
Víctor Alonso Pineda

MIRADAS

- 58 *El carnaval corporizado*
Enrique Martínez Velásquez
- 65 *Voces del pueblo: El Pulque, una historia de producción, clandestinidad, y sostenimiento familiar*
José Alonso Rodríguez Terán
- 68 *La fiesta o baile del ratón*
Anya de León
- 75 *Corto documental: Vivir mi ser mujer. Xkáll gunnáá ribànya*
Yerid López Barrera
- 77 *Mujer de la mar de Chile: oficio, alimento y territorio*
Susana Cárcamo Rojas
- 87 *La narrativa gráfica como herramienta de investigación e intervención social: estudio de caso San José de Belén (Taperas) Agrado-Huila*
Daniela Motta Bautista
- 112 *La ciudad que me habita es la ciudad que escondo*
Romina Álvarez Bové / Paola Velásquez / Nelson Felipe Santander González

VOCES

- 119 *Entrevista al Grupo Kw'anískuyarhani de Estudiantes del Pueblo P'urhépecha*
Rodolfo Oliveros / Donají Cruz / David Figueroa / Juan Gallardo / Tania Ávalos Placencia
- 128 *Xarhatakuarhikuarhu: el sentir, el decir y el hacer de los artistas visuales de Cherán, frente a situaciones de cambio social*
Juan Gallardo Ruiz
- 145 *Revalorando los chiles de nuestra tierra: entrevista con don Erasmo Montiel Pascual, nahua de la Huasteca meridional, Veracruz, México*
Araceli Aguilar Meléndez / Crescencio Hernández Osorio
- 157 *Chikomexochitl nació del vientre...*
Yuyultzin Pérez Apango
- 162 *De trabajador temporal a migrante definitivo: el testimonio de Esteban García Hermosillo*
Rosa Verónica Zapata Rivera

169 *Crimen, locura y confinamiento indefinido por insania en la República Argentina. La historia de Roberto, el preso más antiguo*

del Servicio Penitenciario Federal

Mercedes Rojas Machado

RESEÑAS

179 *Reseña del libro Morenas de Veracruz. Fisuras de género y nación vistas desde la tarima, de Gloria Luz Godínez Rivas (Veracruz: Universidad Veracruzana / Biblioteca Digital de Humanidades, 2019)*

Caterina Camastra

181 **POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA DE COLABORACIONES**



Con satisfacción presentamos este número de la revista, que al igual que los dos primeros contiene una serie de interesantes trabajos que afirman la vocación que se le ha dado a su narrativa, al reivindicar, una vez más, la clara relación de la producción teórica con la aplicación etnográfica y el trabajo de campo, sin olvidarse de la voz otorgada a los testigos, que por lo general quedan un tanto cuanto silenciados en los reportes preparados para las distintas indagaciones que atienden lo social. Durante la elaboración de los materiales que lo conforman, los espacios que hemos ocupado y experimentado estuvieron, sin duda, definidos por una gran singularidad, pues se han visto aprisionados por las derivaciones generadas por la propagación del coronavirus SARS-CoV-2, que una vez llegado al grado de pandemia se enseorea sobre nuestras vidas, porque hasta ahora, la única medida para su contención es la del aislamiento, embozado bajo la propuesta de “distancia social”, por lo que hemos sido lanzados a habitar en el “no espacio” que ofrecen las redes sociales en el “mundo virtual”. Al tiempo que estas circunstancias signan, sin duda, un inesperado hito para el quehacer de las disciplinas antropológicas y de esta revista. Todo ello no ha impedido que reunamos en este tercer número una serie de notables trabajos los cuales, enmarcados por su línea editorial, develan una parte de la realidad cultural que sin descanso erigimos los humanos.

La sección Relatos se dedica, en los dos primeros que la encabezan, al análisis de algunas de las características culturales que se relacionan con la infancia. El primero describe el lugar que se le confiere a la muerte de un infante en la comunidad nahua de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala; aunque no haya tenido descendencia, al joven fallecido se le considera un ancestro y se establece dicha relación con él, hecho que se reconoce al llamarlo “Nachito” en castellano o *Miquitzi* en náhuatl, al tiempo que se practican diferentes rituales alrededor de sus restos óseos. El segundo trabajo analiza la forma en que los niños de la comunidad de San José de los Laureles, en Tlaxiaco, Morelos, explican y viven el espacio en el que habitan, para con base en ello mostrar las herramientas sociales y culturales con las cuales construyen su noción de territorialidad y que les sirve de referencia en el desarrollo de su vida cotidiana.

Los otros dos artículos que forman parte de esta sección de la revista desarrollan temas distintos. El primero analiza las creencias de un sector de la población de la zona conurbana de la Ciudad de México en torno a los cuidados que consideran que

se deben prodigar: a las mujeres durante el embarazo; a los bebés durante sus primeros meses de vida, y a las mujeres que trabajan mientras transcurre el periodo de lactancia; además, señala algunas alternativas para el diseño y aplicación de nuevas políticas públicas. El segundo presenta ciertas aproximaciones ontológicas al concepto de Estado, desde la filosofía política y las ciencias sociales, y en particular, desde la perspectiva de los estudios sobre los Estados latinoamericanos; concluye con algunas propuestas metodológicas para abordar la cuestión del Estado en el caso de Venezuela.

El apartado Miradas contiene siete trabajos. El primero se ocupa de la descripción gráfica del carnaval en la comunidad de San Martín Tilcajete, que se lleva a cabo el martes previo al Miércoles de Ceniza, según prescribe el calendario litúrgico católico; esa celebración se ha constituido en una de las festividades más importantes de las comunidades asentadas en la región de los Valles Centrales del estado de Oaxaca. En su personificación se tiene una novedosa y llamativa participación de las cuadrillas de los “diablos aceitados”, en cuyo atuendo integran diferentes elementos, ordenados sólo por la creatividad de cada grupo.

Le sigue un trabajo sobre el pulque; su autor, a través de una grabación en video, entrevista a Félix Benito Charraga Chávez, quien describe las vicisitudes de la producción pulquera en el pueblo de Oxtotipac, municipio de Otumba, Estado de México, y da a conocer la relevancia que ha tenido el pulque en el pasado; además, explica la forma en la que se le comercializaba y el impacto que tenía en la economía familiar.

El tercer aporte de esta sección corresponde a la descripción de la Fiesta del Ratón, la cual es propia de algunos poblados de la Montaña de Guerrero; aquí se refiere la celebrada en la comunidad de Zilacayota, municipio de Acatepec. La fiesta consiste en dar a los ratones bebida y comida, acompañadas con música para bailar, con la finalidad de expulsarlos de los cultivos y así evitar que los dañen.

En el cuarto trabajo, con el título “Vivir mi ser mujer. *Xkáll gunnáá ribànya*”, se describe en cortometraje documental filmado en el pueblo zapoteca de Santa Ana del Valle, en los Valles Centrales de Oaxaca, el resultado de un ejercicio etnográfico, con el cual se propició un espacio para construir, con y desde las mujeres, diversas narrativas audiovisuales sobre el devenir de su vida cotidiana.

La siguiente colaboración también versa sobre la mujer, pero de aquella que labora en el agua; lleva por título: “Mujer de la mar de Chile: oficio, alimento y territorio”. Su autora expone, desde una mirada antropológica, fotografías que describen las actividades de subsistencia de las mujeres, en las que enfatiza la relación que encuentra entre la trabajadora y el ambiente en el cual labora, singularizado, como territorio, por la presencia de la mar.

El sexto trabajo de esta sección lo constituye una historieta-artículo titulado: “La narrativa gráfica como herramienta de investigación e intervención social. Estudio de caso San José de Belén (Taperas) Agrado-Huila”, en ella se devela, como parte de la reconstrucción de la vida cotidiana de los pobladores de la comunidad de San José en Colombia, la situación en que se desarrollaba la vida en su asentamiento, previo a la intervención de su territorio por la empresa Egmesa, cuyo propósito fue construir

un megaproyecto denominado: “El Quimbo”, que provocó la apropiación, explotación y transformación territorial del entorno, lo que implicó el desplazamiento forzado de toda la comunidad.

Por último, se incluye la carpeta gráfica: “La ciudad que me habita es la ciudad que escondo”, una mirada sobre el proceso de urbanización vertical que se está dando en la ciudad de Santiago, en Chile. Se muestran algunos paisajes de los ambientes sociales y de las características de planeación urbana, en donde transcurre la vida de los habitantes de las unidades habitacionales, lo que le permite al etnógrafo ofrecer sus percepciones sobre esos nuevos desarrollos inmobiliarios.

La sección denominada Voces la componen seis documentos, en los que sus autores dan la palabra a las personas que forman parte del universo que estudian. El primero de ellos consiste en una entrevista a los estudiosos del pueblo Purépecha y se denomina: “Entrevista al Grupo Kw’anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo P’urhépecha”. En el que se da a conocer su quehacer y el proceso que siguieron para conformar un espacio de reflexión horizontal, con y dentro del pueblo purépecha en Pátzcuaro, Michoacán.

En la misma región se enmarca el segundo trabajo titulado: “Xarhatakuarhikuarhu: el sentir, el decir y el hacer de los artistas visuales de Cherán, frente a situaciones de cambio social”, que presenta la obra de cinco artistas visuales, integrantes del colectivo Cherani, frente a las situaciones de cambio social que experimenta la comunidad. El trabajo constituye un testimonio sobre la producción artística en la localidad indígena de Cherán, en el estado de Michoacán, como una manera de reforzar sus lazos identitarios.

El tercer trabajo lleva por título: “Revalorando los chiles de nuestra tierra. Entrevista con don Erasmo Montiel Pascual, nahua de la Huasteca meridional, Veracruz, México”. El informante es un productor de chile al que el investigador ha elegido por ser una persona poseedora de conocimientos y prácticas relacionadas con los cultivos nativos. Además, hace evidente por qué razones el cultivo del chile es parte de un complejo proceso biocultural, que recrea prácticas tanto de cultivo, como culinarias, de la tradición mesoamericana. La exposición se complementa con el audio en náhuatl del entrevistado.

El cuarto documento, titulado “Chikomexóchitl nació del vientre...” da cuenta del relato contenido en la mitología huasteca del municipio de Tepetzintla, Veracruz, sobre la forma en que se dio la aparición del maíz, según la versión hablada por un rezandero y sabio anciano que conoce las tradiciones orales que sustentan su mitología, al tiempo que explica el proceso para que uno de sus integrantes, como el entrevistado, pueda ser considerado *wewetlakatl*.

El siguiente escrito, “De trabajador temporal a migrante definitivo: el testimonio de Esteban García Hermosillo”, narra la historia de vida de un trabajador agrícola y, en particular, resalta el proceso que vivió a partir de su experiencia en el programa Bracero y de cómo logró legalizar su estancia en Estados Unidos de América.

La sección concluye con el trabajo nombrado: “Crimen, locura y confinamiento indefinido por insania en la República Argentina”. Presenta el desfase que se da entre las normas penitenciarias y de reclusión psiquiátrica con las necesidades y la situación legal de los internos en la República Argentina. El texto da voz a los recuerdos de un anciano enfermo mental, que en su juventud cometió cuatro asesinatos, por los que ha pasado su vida en diferentes instituciones de confinamiento, tanto penales-penitenciarias como hospitalarias psiquiátricas, marcadas por los dispositivos de poder y punitivos del Estado.

Cierra este número la reseña sobre una obra de Gloria Luz Godínez Rivas, de reciente publicación: *Morenas de Veracruz. Fisuras de género y nación vistas desde la tarima*.



**Nachito-Miquitzi, ancestro comunitario
de los nahuas de San Pablo del Monte
Cuauhtotoatla, Tlaxcala**

*Nachito-Miquitzi, community ancestor of the Nahuas
of San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala*

Sandra Acocal Mora

Escuela Nacional de Antropología e Historia / neffisa_a@yahoo.com.mx

RESUMEN

Suele pensarse que la muerte de un infante, pese a provocar un profundo dolor en su grupo doméstico, no genera mayores rituales, y después de un tiempo el difunto es olvidado, ante todo por su falta de descendientes. Sin embargo, esto no es así en todas las sociedades; entre los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, la importancia de la muerte infantil se refleja en el ancestro niño llamado Nachito, en castellano, y Miquitzi, en náhuatl.

Palabras clave: Historia propia, ritual, ancestro, infante-niño, muerte.

ABSTRACT

It is often thought that children death, despite causing deep pain in their domestic group, does not generate major rituals, and after a time the deceased is forgotten, above all for their lack of descendants. However, this is not always the case in all societies, among the nahuas from San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, the importance of infant death is reflected in the child ancestor called Nachito in Spanish, and Miquitzi in Nahuatl.

Keywords: Own history, ritual, ancestor, infant-child, death.

Fecha de recepción: 23 de mayo de 2020
Fecha de aprobación: 20 de agosto de 2020

El presente artículo forma parte de mi tesis de maestría, presentada en 2016 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En la tesis me concentré en hacer un estudio etnohistórico, intercalando el trabajo etnográfico y el análisis de seis crónicas del siglo XVI. Mi objetivo fue conocer, comprender y explicar la muerte infantil a través de las ideas, los rituales y las representaciones de los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala, en el presente, valiéndome del trabajo etnográfico. Y conocer, comprender y explicar las concepciones, las representaciones y los rituales de la muerte infantil de los nahuas de Tlaxcala y del centro de México en el siglo XVI.¹

En este artículo sólo presento las ideas, la representación y el ritual practicado por los nahuas de San Pablo en torno a un esqueleto de madera, pensado como los restos de infante muerto y concebido como un ancestro, conocido como Nachito o Miquitzi (“Muertito”). La información que desarrollaré tiene como sustento el método fundamental de la antropología: el trabajo de campo.

San Pablo del Monte es uno de los sesenta municipios que integran el estado de Tlaxcala, localizado en el sureste de la entidad, en la falda occidental del volcán Matlalcueyetl o Malinche (cuya cumbre se encuentra a 4 461 msnm). Colinda al norte con el municipio de San Luis Teolocho, al noroeste con Acuananala y con San Cosme Mazatecochco; al oeste con Papalotla y con San Miguel Tenancingo; y al sur y este con el estado de Puebla (figura 1).

El área urbana de Cuauhtotoatla, la pequeña propiedad privada y una porción de bosque conforman una superficie total de 63 760 km², donde se asientan 69 615 habitantes: 35 334 mujeres y 34 281

hombres, de acuerdo con el censo de 2010.² De esa población, 9 764 (de 5 años y más) personas son hablantes de alguna lengua indígena, predominando el náhuatl como lengua madre. Por supuesto, todos estos números deben ser tomados con cautela pues no son absolutos.

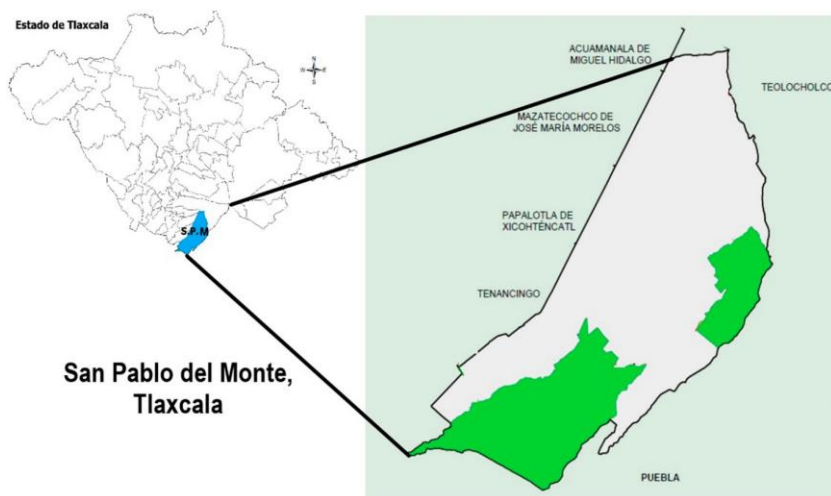


Figura 1. Mapa de localización de San Pablo del Monte, Tlaxcala. El espacio en color verde corresponde al área urbana, el resto son áreas de cultivo y bosque. Elaborado por la autora.

Los sanpablenses se distribuyen en doce barrios y cinco colonias. Los barrios son: San Sebastián, San Cosme, San Bartolomé, San Miguel, Jesús, San Nicolás, Santiago, Cristo, San Pedro, Santísima, Tlaltepango y San Isidro Buen Suceso; las colonias, al sur, son: Divino Salvador Tepexco, Lomas de San Salvador Tepexco y Real de Guadalupe, y al este están: La Josefina y Santiago de los Leones.

Pese a que poco se emplea el topónimo náhuatl, Cuauhtotoatla significa “en el monte donde abundan las aves y el agua”; esta interpretación es propia de la forma como hoy se escribe, en el siglo XVI se registró como Quauhtotoatlan, siendo su traducción “lugar de los que tienen aves del monte”.³

¹ Sandra Acocal Mora, “La muerte infantil: crónicas coloniales y prácticas culturales. San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala” (tesis maestría, ENAH, México, 2016); Mitos, tratamientos y rituales mortuorios infantiles entre los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla (México: Instituto Tlaxcalteca de Cultura-Gobierno del Estado de Tlaxcala / Conaculta / PACMYC).

² Inegi, Panorama sociodemográfico de Tlaxcala. Censo 2010 (México: Inegi, 2011), acceso en octubre de 2020, http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/702825001897.pdf.

³ La traducción la tomo de Fabiola Carrillo Tieco, *San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, una historia a través de los estratos de la toponimia náhuatl* (México: Instituto Tlaxcalteca de Cultura, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, 2012), 114-115.

La importancia de los huesos

La vez primera que vi a Nachito fue el 1 de noviembre de 2006; doña Valentina Roque me habló de él dos años atrás. La señora lo había visto desde su infancia y sabía que era un niño muy poderoso. Cuando llegué a la fiscalía —en esa fecha—, aproximadamente a las cinco de la tarde, los mayordomos de la parroquia de San Pablo Apóstol habían articulado un esqueleto de madera, pintado en color blanco, de aproximadamente 1.50 metros de altura; lo tenían recostado en una caja azul del mismo material, cubierto con un velo blanco. Ese esqueleto era Nachito.

Los huesos han sido y son objeto de culto en múltiples pueblos indígenas de México, porque se reconoce que son poseedores de poderes que tiene injerencia en el mundo de los vivos. Los nahuas de San Pablo consideran que todo esqueleto humano está cargado de aires y de poderes, que puede atraer fortuna o calamidades en la persona que lo mira, lo toca e incluso lo posee.

Catharine Good explica que los nahuas de los pueblos situados alrededor del río Balsas, Guerrero, piensan que los huesos ayudan a los vivos cuando ellos les hablan y les piden su consejo, además de que atraen la buena suerte. Para la investigadora, la fuerza de los huesos “proviene de la separación de la carne del hueso; quedando limpios de cualquier residuo de la deuda contraída con la tierra mientras vivía la persona”.⁴ Los nahuas confiaron a Good que tiempo atrás guardaban los huesos en sus casas y los cráneos fungían como oráculos.

Por su parte, Johannes Neurath, en su trabajo con los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitlan, situada entre los territorios de Jalisco y Zacatecas, y parte del Gran Nayar (Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas), hace referencia a un antiguo ancestro de los coras que fue su gobernante y era identificado con el Dios del Sol. El ancestro gobernante fue momificado y guardado en un adoratorio al lado de otros tres gobernantes, a quienes ofrendaban como “ancestros reales”.

⁴ Catharine Good, “El ritual y la reproducción cultural: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coord. por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (México: FCE / Conaculta, 2001), 275.

El franciscano Antonio Arián y Saavedra redactó un informe en 1673; en él aseguró que los coras creían que el ancestro gobernante les enviaba las lluvias. Neurath agrega que después de 1722 el adoratorio fue abandonado y del gobernante principal sólo quedó el cráneo, “al que se le sigue rindiendo culto en el templo católico de La Mesa de Nayar”.⁵

A propósito de la importancia de los huesos, los cronistas del siglo XVI dieron algunas explicaciones. Bernardino de Sahagún declaró que los jóvenes guerreros, *telpochtin*, ansiaban el dedo medio de la mano izquierda de una mujer muerta en el parto, para meterlo en su rodela y hacerse valientes, y cegar los ojos de los enemigos. Por su parte los “brujos” preferían el brazo izquierdo de la mujer para paralizar a los habitantes de la casa donde entraban a robar.⁶

Diego Muñoz Camargo, también durante el siglo XVI, aseguró que los tlaxcaltecas creían que los huesos de la megafauna extinta que hallaban bajo la tierra, en quebradas y barrancas, pertenecían a personas gigantes, y los aprovechaban como remedios para la salud: los molían hasta hacerlos polvo y se daban de beber a los enfermos de la sangre. A esos huesos los llamaban *quinameti* (“gigante”).⁷

El dominico Diego Durán mencionó que algunos cráneos que habían pertenecido a las víctimas del sacrificio eran descarnados, a veces dejando la cabellera, para incrustarlos en el *tzompantli*. El resto de los huesos, “me dijeron que el amo del indio que se había sacrificado los ponía en el patio de su casa en unas varas largas [...] lo cual tenían en gran honra y vanagloria”.⁸

El mismo cronista señaló un ritual que se efectuaba el 10 de abril en honor de Huitzilopochtli, y en el cual se representaban sus huesos: con la masa de las semillas de bledos se hacía la imagen de Huitzilo-

⁵ Johannes Neurath, “Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los rituales agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes de Tapuritari”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coord. por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (México: FCE / Conaculta, 2001), 497.

⁶ Bernardino de Sahagún (fray) *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 11a. ed. (México: Porrúa, 2006), 364.

⁷ Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, 2a. ed. (México: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000), 115.

⁸ Diego Durán (fray), *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 3a. ed., t. 1, (México: Porrúa, 2006), 23.

pochtli, y también se usaban trozos de masa a manera de huesos, 400 en total, a los que llamaban “los huesos de Huitzilopochtli y la carne”. Las piezas eran amasadas por las jóvenes de las escuelas.⁹ A su vez, los muchachos de las escuelas subían los huesos al templo del dios y, después de un baile y canto que hacían las mujeres y hombres que representaban a los dioses, se daban por consagrados. Enseguida los rociaban con sangre de los sacrificados, los sacerdotes hacían la masa del dios y de sus huesos en muchos trozos y los repartían a los adultos y a los infantes que asistían al ritual.¹⁰

Al referirse a la guerra de los mexicas contra los huastecos, durante el gobierno de Moctezuma I (1440-1469), Durán describió que, cuando los guerreros salieron a la batalla, las mujeres mexicas no se lavaron la cara por varios días, se levantaban a medianoche a barrer, a moler y a hacer ofrendas, pero además sacaban los huesos de los presos que habían hecho sus maridos en la guerra. Envolvían los huesos con papeles y los colgaban en las vigas para después sahumarlos junto con los dioses.¹¹ Durán aseguró que los guerreros tenían los huesos de los presos en sus casas, puestos en unos palos como símbolo de grandeza.¹²

Con los ejemplos citados, pertenecientes al siglo XVI, no pretendo en modo alguno hablar de continuidades ininterrumpidas, sino de formas culturales en común entre las sociedades nahuas del presente y las del pasado, en este caso particular, en torno a la percepción y el culto a los huesos. Si bien es cierto que los nahuas de San Pablo son parte de los hilos que tejieron las antiguas sociedades existentes antes de la invasión española, de ninguna manera éstas y aquéllas son las mismas sociedades, están separadas en el tiempo por cinco siglos y por un sinnúmero de procesos históricos que los hacen distintos culturalmente.

Lo que pretendo evidenciar, además, es que a partir de esas formas culturales en común es posible entablar un diálogo entre las sociedades del presente y las del pasado alrededor de la importancia y los significados de los huesos.

La historia propia



Figura 2. Nachito ofrendado el 1 de noviembre de 2006. Fotografía: Sandra Acocal Mora.

Los ancestros, explica Gabriela Rangel, pueden ser de dos tipos: familiares o comunitarios. Los primeros son “aquellos venerados dentro de un círculo doméstico”; en cambio, los comunitarios son seres que hicieron “grandes e importantes servicios dentro de su comunidad”, por lo que reciben un culto público y colectivo. Se reconoce que forman parte del mundo sagrado de los muertos con injerencia en el mundo de los vivos.¹³

Miquitzi, si bien no hizo grandes hazañas en vida, después de su muerte asumió el trabajo y la responsabilidad de vigilar el orden y cuidar a los nahuas, pero además adquirió poderes en la salud, la enfermedad y en el control de la naturaleza. Y es que desde su nacimiento era “portador de una sustancia sagrada”. Por lo tanto, es posible afirmar que es un ancestro comunitario.

En aquel noviembre de 2006 que conocí a Nachito, tenía unidas las manitas con un listón rojo y rodeado su cuerpo con un mecate de ixtle. Los fiscales argumentaron que era la única manera de tenerlo seguro y evitar que se escapara e hiciera travesuras en las calles. Y su poder era tal que no sólo su *almatzi* (“alma”, en sentido reverencial) podía huir, sino también su cuerpo.

El primer fiscal, don Francisco Flores, explicó que al niño había que sacarlo a pedir su ofrenda con los comerciantes de la plaza y de la primera cuadra del

⁹ Durán, *Historia de las indias...*, t. I 29.

¹⁰ Durán, *Historia de las indias...*, t. I 30-35.

¹¹ Durán, *Historia de las indias...*, t. II, p. 165.

¹² Durán, *Historia de las indias...*, t. I, 278.

¹³ Gabriela Rangel, “Los ancestros y la legitimidad del poder entre los mayas de la península de Yucatán” (tesis de licenciatura, ENAH, México, 2012).

pueblo para tenerlo contento. Si no se hacía o escapaba, recorrería las calles de los barrios golpeando a todo borrachito y muchacho que se encontrara por la noche, pero además acontecerían tragedias al pueblo, como temblores, sequías, inundaciones o epidemias.

Acompañé al niño en su petición de ofrenda, cortejado por los 24 mayordomos y los 4 fiscales, quienes integran el sistema de cargos del pueblo. El personaje me pareció sumamente interesante, mas no seguí abundando en él en aquel periodo sino hasta más recientemente. Pese a que tenía algunos datos, no sabía bien quién había sido, qué proezas había hecho y cómo había logrado ser objeto de culto y ofrendas. Las entrevistas con los mayordomos, fiscales, campanero y los vecinos se limitaban a respuestas como: “había sido un campanero” o “era un padre”; pero las afirmaciones no eran seguidas de alguna argumentación. Sobre la edad del pequeño, se inclinaron por los 12 y hasta 17 años.

Aunque no les era posible a los nahuas dar por menores, estaban seguros que Nachito “era una muy vieja tradición”, “ya de años”, “de antes”, “de los de antes”, “de los viejos”, “de los antepasados”, “de los ancestros”. Mas el 1 de noviembre del 2014 aconteció lo que pareció ser el fin de esa “vieja tradición”: la llegada de un nuevo párroco había creado tensiones. Al cura le habían informado de la existencia del culto a Nachito, y apoyado en algunas personas del grupo que lo asiste e imparten los catecismos y pláticas religiosas, se había presentado varias veces con el sistema de cargos para exigir la anulación del culto y la eliminación de la imagen porque, cito sus palabras: “eso era una idolatría”.

Por supuesto hubo división de opiniones en el sistema de cargos, pero decidieron ceder por esa vez. Ocurrió un desconcierto con los vecinos, comerciantes y anteriores mayordomos, quienes se indignaron por la decisión. El 1 de noviembre de 2014 Nachito no salió ni siquiera de la fiscalía. Sin embargo, los mayordomos y fiscales lo armaron y lo dejaron reposar frente al altar principal de la fiscalía, donde los vecinos pasaron a visitarlo. En el lugar que ocupaba Nachito, después de pedir su ofrenda dentro de la iglesia, fue colocada una imagen de Jesús en la Cruz.

En 2015 conocí a doña Rosa Rojas, una abuelita de entonces 90 años perteneciente al barrio de San Bartolomé. Después de varias visitas sin éxito pude conocerla, y es que su salud se encontraba quebran-

tada por la diabetes, la que le deterioró la vista, el oído y algo de la memoria. Antes de compartirme la historia propia de Nachito, me advirtió en varias ocasiones: “ya no me acuerdo de Miquitzi muy bien, madre, ya ni siquiera puedo rezar ni persignarme en mexicano, ya no me acuerdo”.

Entiendo por *historia propia* la forma de comprender y explicar desde la perspectiva *emic* los procesos y las transformaciones socioculturales a lo largo del tiempo, pues los pueblos han generado sus propios sentidos de lo que es la historia y sus maneras particulares de nombrarla. Son discursos y acciones desde el presente hacia el pasado y hacia el futuro, que de ninguna forma están exentos de contradicciones.¹⁴ En mi opinión, la historia propia puede explicar: a) los procesos sociales por los que ha transitado una sociedad a lo largo del tiempo, y b) puede argumentar la razón de ser de la naturaleza, lo sobrenatural y lo sagrado, el por qué las cosas son como son y no de otra manera.

Y precisamente la exposición que doña Rosa dio de Miquitzi es parte de la historia propia, porque explica y argumenta el origen y el carácter sobrenatural y sagrado de Nachito. A doña Rosa le platicó su abuelita que Nachito formó parte de su grupo doméstico, por lo que lo llamaba Miquitzi Mitiotzi (reverencial de “tío”). De acuerdo con la abuelita, el nombre completo de Nachito fue Ignacio Márquez; vivió hace ya años, tantos que a veces los abuelitos decían que había nacido antes de la primera llegada de los sacerdotes al pueblo, otros señalaban que fue en el momento en que las haciendas de los alrededores eran habitadas por los españoles.

La casa de Nachito se situaba en una de las esquinas de la cuadra principal del pueblo, en el barrio de San Bartolomé, entre la calle Pablo Sidar y la calle Tlaxcala, una esquina adelante de la casa de doña Rosa, la que hoy habita don Reyes Reyes. La mamá de Nachito —contó la abuelita— fue “una mujer buena y devota del señor san Pablo Apóstol”, por ese motivo nunca quiso tener vida sexual con su marido, antes ella le conseguía las mujeres a él y cuidaba de los hijos que tenía con ellas.

¹⁴ Retomo la categoría de historia propia que ha desarrollado Catharine Good. *Véase* Catharine Good, “Historia propia, vida ceremonial y continuidad cultural”, *Mirada Antropológica*, núm. 6 (2007): 11-29.

La señora seguido iba a la iglesia a rezar al santo y a llorar por no tener hijos propios. Un día, el sacerdote le preguntó el motivo de su tristeza y ella le contó lo que sucedía; entonces el cura aconsejó al marido de aquella mujer “que juntara un ramo de rosas de castilla y que abrazara a su esposa con ellas”, como una manera de consolarla. Cuando el señor así lo hizo la mujer quedó embarazada; sin embargo, con unos meses de embarazo la mujer murió. “Su esposo la fue a enterrar allá, en el atrio de la iglesia, donde antes era panteón. Y aunque la señora ya estaba muerta, el bebé no falleció, al contrario, siguió creciendo”. Cuando se cumplieron los nueve meses, “quien sabe cómo lo supo el padre, pero se dio cuenta que el bebé ya iba a nacer y mandó llamar a la partera”. El infante nacido de la mujer muerta era Nachito. Al pequeño lo cuidó y crío el esposo de su madre, que se convirtió en su padre, aunque no lo era. “Mitiotzi desde muy chiquito era muy travieso, muy groserito, cuando ya era grandecito les tiraba los papalotes a los otros niños; bueno, hacía muchas cosas”.

Probablemente fue a sus 12 o 14 años cuando Nachito enfermó de *totonconetzi* (“fiebre infantil”), “era esa enfermedad que hoy conocemos como tifoidea” y fue mortal para el niño. “Su papá lo embalsamó, pero hay si quién sabe cómo llegó a la iglesia, no me acuerdo, ya no me acuerdo”. Con el paso de los años al infante se le fue cayendo la piel y la carne, “hasta que quedó en los huesitos, como ahora está”.

Los nahuas tienen la firme creencia que el esqueleto es humano, cuando les he hecho la observación de que es madera me han argumentado que así parece por el paso de tantos años, mas no dudan que sea hueso. Otras personas sostienen que es una combinación de hueso y madero. Don Reyes Reyes aseguró que el esqueleto humano fue robado y por eso se sustituyó por el de madera. Doña Rosa logró recordar que es su infancia lo miró con “todavía un poquito de carnita”.

A Miquitzi lo guardaban en la sacristía, pero por las remodelaciones que se han hecho en la iglesia y por las opiniones de algunos sacerdotes ahora se guarda en el sótano de la fiscalía. La señora Teodora Tlatelpa, del barrio de San Pedro, comentó que en algún tiempo estuvo guardado en una de las torres de la iglesia, a un costado del coro, donde su mamá lo miró.

Volviendo a la historia propia, Doña Rosa expuso que, al pasar el tiempo, estando Nachito ya en la iglesia, los mayordomos y el cura se dieron cuenta de que salía por las noches a recorrer el pueblo. Cuando se encontraba a los borrachitos o a los muchachos rondando muy de noche los golpeaba, mientras que a los campaneros que decían muchas groserías les cerraba la puerta estando en lo alto de las torres. La abuelita, que vive a un costado de la parroquia, ha sido testigo de la ayuda que piden los campaneros desde lo alto de la bóveda.

Doña Rosa refirió que, aunque hoy Nachito se encuentra desnudo, esto no fue siempre así. “Mitiotzi estaba vestido, tenía una túnica y un gorrito negro como los que usaban los padres”, y pese a que ahora ya no se hace, “años atrás, antes de su fiesta, el mayordomo sacaba un cajete grande con carbón y le echaba chiles secos, con eso lo humeaba, porque si no lo hacía el mayordomo o su esposa morirían”. Para la señora, los días de fiesta de Miquitzi, 1 y 2 de noviembre, son días para entregarle su cerita, veladora o limosna y para pedirle: “yo siempre le digo: papá, si voy a morir me no me dejes sufrir, llévame rápido”.

Cuando le platicué a la abuelita la decisión del cura, antes referida —del año 2014—, muy asustada agregó: “Que no haga eso, algún día va a pasar una tragedia en el pueblo cuando Mitiotzi se enoje”.

La historia propia de Nachito la ha transmitido doña Rosa a sus nietos, aunque en entrevistas que entablé con tres de ellos sólo uno dijo recordarla, Yair Cedazo, quien expuso su versión, y aceptó que había incorporado algo de su creatividad en una versión para un concurso de cuento; sin embargo, al momento de contrastarlas, resultaron ser diferentes, incluso en las partes que Yair aseguró que eran palabras de su abuelita doña Rosa. Esto posiblemente se debe a que Yair ha creado muy bien su propia versión. Por supuesto, debo tener presente que la abuelita recaló que ya no recordaba la historia completa.

Para Yair, el padre de Nachito fue un peón de una de las haciendas coloniales del municipio. El muchacho se enamoró de la hija del hacendado y, al pasar los meses, la muchacha quedó embarazada; enterado el hacendado, encerró a su hija. Los jóvenes planearon huir, pero fueron descubiertos en el acto y el padre le dio muerte al muchacho; la hija, al presenciar el asesinato salió corriendo por las calles mientras gritaba que estaba embarazada. La casa del ha-

condado era la actual escuela católica Centro Escolar, que se encuentra al costado de la parroquia, y que alguna vez fue la casa cural.

Avergonzado por la actitud de su hija, el hacendado esperó a que el bebé naciera, y cuando sucedió, emparedó a ambos en su casa. Años después el hacendado murió y la casa fue ocupada por los sacerdotes. “Un 31 de octubre los padres escucharon ruidos y risas de un bebé detrás de una de las paredes, así que decidieron derribarla; cuando el muro cayó hallaron los dos esqueletos”. Los curas se asustaron enormemente al darse cuenta de que las risas y los ruidos provenían del pequeño esqueleto. Le pusieron la cruz de frente, le rezaron y le salpicaron agua bendita, aun así, el pequeño no se detuvo, por lo que los sacerdotes se convencieron de que no se trataba de algo malo.

“Los padres lo bautizaron y le dieron el nombre de Quimichi” (ratón). Los sacerdotes tocaron las campanas para informar a los vecinos; la gente, asustada, entró a buscarlo, pero el niño se había ido. “Había llegado hasta la azotea de la iglesia y se había escondido en una caja”. Al transcurrir los años Quimichi crecía, le gustaba salir a recorrer el pueblo para hacer travesuras, asustaba a los muchachos y a los borrachitos y a veces hasta los golpeaba; después de su cometido, regresaba a la iglesia para ocultarse. Pese a que no causaba mayores males que las reprimendas, los vecinos, temerosos, se dispusieron a detenerlo.

“Un día lo agarraron distraído, lo amarraron de los pies y las manos y lo metieron en una caja. Para que no se escapara le introdujeron venas de chiles secos en su cajón y le pusieron la sotana del padre, porque él también ayudó a detenerlo”. Desde ese momento el pueblo estuvo de acuerdo en que sólo lo sacarían a recorrido en las fiestas de muertos, pero sin desatarlo para evitar que se escapara.

La relación de amor trágico entre los padres de Nachito y la vergüenza por un nieto ilegítimo es muy particular y me parece que eso es lo que Yair agregó como su creación literaria. Entre los nahuas, las historias propias de este tipo de amor no suelen ser comunes y los niños nacidos fuera del matrimonio no son una tragedia que merezcan la muerte. Sobre las haciendas, es cierto que en la zona hubo ocho del periodo colonial y un rancho posrevolucionario; empero, se localizaban en los límites del municipio y

no en el centro del poblado. La casa cural ha tenido esa función desde siempre, y no hay elementos que señalen que fue una hacienda o siquiera un anexo de alguna de ellas.

Al preguntar por los nombres con los que se conoce al niño, los nahuas han respondido Nachito o Miquitzi (“Muertito”), mas no Quimichi (“ratón”). Considero que la versión de Yair es sumamente interesante por los elementos que presenta: la vida hacendaria de Cuauhtotoatla, el emparedamiento como un castigo, las relaciones desiguales que debieron existir entre hacendados y peones, etcétera.

El descubrimiento de un pequeño esqueleto que se mueve, que es bautizado y que sale todas las noches a vigilar al pueblo, su captura y resguardo, pienso que son los elementos que completan las partes borrosas que se le presentaban a Doña Rosa. Ésta es mi apreciación, por supuesto, con el avance de las investigaciones puede que deba modificar o agregar algunas observaciones, pero por ahora me parece que ésa es la mejor forma de conducir las dos versiones. Respetando y agradeciendo la exposición que Yair me compartió.

Algunos datos más que explican a Nachito, aunque breves, me los dio a conocer Isaac Xolaltenco, quien fuera *componente* (integrante de una mayordomía) de la imagen de San Pablo cuando su papá era el mayordomo: “Nachito fue una persona normal mientras vivió. Cuando los mayordomos estaban haciendo trabajos en la iglesia, para construir el sótano de la fiscalía, encontraron el esqueleto ya con partes de madera y de hueso”. Téngase presente que el sótano de la fiscalía fue en algún momento parte de la cisterna donde se almacenaba el agua que procedía del volcán La Malinche.

Nada quedó de la casa que algún día habitó Nachito, el terreno ahora lo ocupa don Reyes Reyes, en el frente de la casa había una carnicería y verdulería, hoy hay una farmacia. El señor mencionó que la propiedad la compró su papá, hace más de sesenta años, a unas hermanas de apellido Galindo; la dueña directa un día desapareció, por lo que sus hermanas vendieron lo que le correspondía por herencia.

De Nachito, don Reyes reiteró que fue un niño desenterrado de alguna parte del atrio de la iglesia. “Los mayordomos calcularon el tiempo que había pasado del entierro y conocían más o menos el lugar donde estaba, por lo que al desenterrarlo aseguraron

que aquel era Nachito”. “Es muy poderoso, porque tanto puede conceder cosas buenas como cosas malas”. A mi pregunta de por qué era sahumado con venas de chile, el señor respondió: “por su poder, antes las personas que lo cargaban hasta se torcían. En una ocasión lo sacaron de la iglesia y lo llevaron al barrio de San Sebastián, llovió mucho ese día, cuando llegó Nachito donde lo esperaban toda la gente se quedó dormida y despertó hasta el siguiente día, así sin explicación”.

Resulta importante el señalamiento de don Reyes, pues de acuerdo con lo que los fiscales y mayordomos me han compartido, Nachito nunca ha salido en procesión, únicamente lo sacan a la primera cuadra para solicitar su ofrenda. Posiblemente su salida respondió a un hecho extraordinario o quizá nunca pasó, pero por algún motivo relevante se habla de ella.

En este punto es fundamental hacer algunas precisiones. Recapitulando: Nachito fue producto de un nacimiento extraordinario pues no tuvo un padre humano que lo procreara, parece que fueron las rosas las que lo gestaron; fue una persona que murió en sus primeros años de vida, y una vez muerto aparentemente su *yolotzi* (literalmente su “corazón”, en sentido reverencial, metafóricamente su “alma”) o *almatzi* (“alma”, en sentido reverencial) no se apartó de su esqueleto, lo que le permitió —además de su nacimiento— adquirir poderes extraordinarios.

Como parte del pueblo —vecino—, Nachito tomó el trabajo de vigilar y cuidar el orden y de protegerlo, aunque si él lo deseara, tiene el poder de destruirlo. Todo indica que existe una especie de acuerdo o pacto entre los nahuas y él: si al pequeño se le pasea, le dan su ofrenda y lo exponen en la iglesia o en la fiscalía, estará contento, concederá peticiones, protegerá al pueblo y no desatará su ira.

Otros detalles de Miquitzi tienen que ver incluso con la manera de nombrarlo. Doña Cruz Acocal señaló que desde niña su mamá la instruyó, y a sus hermanos, a no llamarlo esqueleto: “Nos decía: no le digan ‘calavera’, que no ven que es muy milagroso, díganle Nachito”. Por su parte, la señora Inés Roque refirió que su mamá le platicó que uno de los sacerdotes sacaba a Nachito todas las noches de la iglesia al atrio. “Lo sacaba para que cuidara al pueblo porque sabía que por las noches tomaba vida”.

Doña Elena Acocal recuerda que, hace más de sesenta años, el presidente del pueblo contaba con

unos ayudantes llamados *marginarios* [*sic*], una especie de policía. “Por las noches recorrían las calles para que no hubiera robos o peleas; cuando uno de ellos veía algo que no estaba bien, soplabla su silbato y todas las personas salía de sus casas”. Entonces, “cuando Nachito salía de la iglesia, se escondía de los *marginarios*, regresaba corriendo a la iglesia”.

Son los nahuas de los barrios de San Sebastián, San Bartolomé, San Pedro, La Santísima, San Nicolás, El Cristo, Santiago, San Miguel, Jesús y San Cosme quienes rinden culto a Miquitzi. No obstante, si bien los nahuas del barrio de Tlaltepango reconocen al infante como ancestro, ya no están involucrados en su preparación y recorrido. El erigirse como parroquia, los ha apartado de los asuntos que permiten hacer comunidad. En San Isidro, por ser producto del crecimiento de la junta auxiliar de San Miguel Canoa, Puebla, y porque nunca han hecho comunidad con el resto de los barrios, no reconocen a Nachito como ancestro.

El ritual



Foto 2. Tomada por la autora, 2 de noviembre de 2018.

El 31 de octubre de 2015 acudí a la fiscalía de la parroquia de San Pablo Apóstol para informarme de la decisión que los fiscales y mayordomos habían tomado respecto a llevar a cabo el ritual de Nachito, lo que el primer fiscal, don Sergio Méndez, me confirmó. Y es que, como lo apunté antes, en 2014 el párroco había prohibido el ritual. El 1 de noviembre, minutos antes de las 6 de la tarde, reunidos los 4 fiscales y los 24 mayordomos en la sala principal, don Sergio dio la indicación de que el niño se iba a preparar.

En 2006 observé que fue el primer fiscal, don Francisco Flores, quien se encargó de articular y desarticular a Nachito, pero el *quiatlazque* (“el que ataja el agua”),¹⁵ don Lázaro Capilla señaló que, en 2011, cuando fue mayordomo de la Virgen de los Remedios, los fiscales le solicitaron armar al pequeño. Don Rufino Zambrano, mayordomo de la imagen de Santo Entierro (Jesús en el sepulcro) durante el periodo 2014-2015, declaró que le hubiera tocado a él alistar la imagen, si el ritual no se hubiera cancelado. Pero en esta ocasión fue el mayordomo del Santo Entierro, don Guillermo Ramos, quien asumió tal responsabilidad, así como los preparativos, la ofrenda, la comida, el recorrido y los agradecimientos.

Don Rufino Zambrano puntualizó que cuando se asume la mayordomía del Santo Entierro también se toma el cuidado de Nachito, por lo que sus pertenencias (su caja, mecate, listones y telas) están bajo su resguardo. Al niño no se le ofrendan flores durante el año, como sí se hace con las imágenes de Dios y los Santos. Inclusive don Francisco Flores argumentó que “no es bueno” estar molestando a Nachito el resto del año, es decir, estarlo mirando o abrirle su cajita, ya que quien lo haga podría sufrir alguna enfermedad, mal aire o la persecución del pequeño.

Volvamos al 1 de noviembre de 2015. A la indicación del fiscal, los mayordomos bajaron al sótano, llevando la mayordoma Guillermina Coyotl, esposa del mayordomo del Santo Entierro, el sahumero encendido. Pegada a la pared había una caja de cristal y madera, mandada a hacer recientemente para Nachito por algún mayordomo anterior, puesto que cuando lo miré en 2006 estaba recostado en un ataúd de madera azul (ver figura 2). Por encima del cristal sólo se veía un bulto cubierto con una tela blanca. Los mayordomos jalaban la caja un poco al centro, la mayordoma sopló el humo del copal por las cuatro partes y se quitó la tapa.

El mayordomo pidió permiso al resto de los integrantes del sistema de cargos para articular al niño, se persignó y retiró la sábana. El esqueleto estaba desarticulado en tres partes. Los pies y las piernas tocaban el fondo de la caja, el tórax y la cabeza —puestos boca abajo— quedaban encima de las piernas y los brazos reposaban a los costados. Un listón blanco sujetaba todas las partes. Fue articulado in-

crustándole sus clavos de madera en los hombros y la pelvis. Cuando estuvo listo, lo cubrieron con la misma sábana, dejando libre su cabeza. El cristal fue cerrado y los mayordomos lo condujeron sobre sus hombros al primer piso para esperar la hora del recorrido. Se prepararon costales para recoger la ofrenda.

El primer fiscal sacó de un armario un chicote o cuarta tejida con hilos de ixtle, de aproximadamente un metro de largo y del que salían tres ramificaciones; lo colocó sobre la cajita de Nachito. Era uno de los chicotes que se utilizan en el recorrido del Niño Dios (del 25 diciembre al 6 de enero) para dar la disciplina;¹⁶ aún no comprendo por qué lo sacaron, pues en los anteriores recorridos no lo había observado, no obstante, tiene relación con los rituales infantiles.

La prohibición del ritual por parte del cura se vio reflejada en 2015 por la falta de repique de campanas que se hace desde las doce del mediodía del 1 de noviembre hasta las doce del mediodía del 2 de noviembre para recibir a los muertos. El mayordomo de la Virgen de La Soledad refirió que, aunque ellos se habían organizado para tocarlas por 55 minutos cada uno, el cura lo había cancelado debido a la misa que oficiaría. Y aunque no estuvieron de acuerdo, accedieron.

En punto de las siete de la noche el fiscal dio la indicación de salir. Se llamó al frente a “los niños”, es decir, a los mayordomos que tienen bajo su cuidado a los santos que son asimilados como niños: Santo Angelito, san Miguel Arcángel, san Antonio de Padua, san Diego de Alcalá y los tres Niños Mártires de Tlaxcala; estos últimos sufrieron el martirio cuando se destruyeron las imágenes sagradas de los indios de Tlaxcala y Puebla en el siglo XVI.

Los mayordomos “niños” cargaron sobre sus hombros la caja de Nachito. Al frente del cortejo iban los cuatro fiscales, el primero llevaba el chicote de ixtle, detrás caminaban mayordomas y mayordomos acompañados de sus hijos. Desde la salida, el fiscal

¹⁵ Conocido también como *granicero* o *tiempero*, uno de los especialistas rituales controladores del temporal.

advirtió que era necesario que todos estuvieran muy tranquilos, pues se debían evitar las peleas que seguro estaría dispuesto a crear Nachito. En el sótano, don Sergio Méndez y don Guillermo Ramos le habían platicado al Niño: “Te vamos a sacar, pero te vas a portar bien, no vas a hacer travesuras, no vayas a crear problemas”. La esposa del segundo fiscal sostuvo que además tiene el poder para emborrachar a los varones del sistema de cargos, “porque nada más con poquito rápido les gana la borrachera”.

Don Francisco Flores me aseguró que las travesuras de Nachito a veces van demasiado lejos; por ejemplo, en una ocasión, habiéndose quedado dormido por unos minutos en la fiscalía, despertó apresuradamente y asustado: “Cuando abrí los ojos, el Nacho estaba frente a mí, tenía un cuchillo y me lo acercó al cuello. rápido que me zafo y le dije: no Nacho, soy yo, no me mates, y me soltó”. Esto sucedió cuando el niño se encontraba desarticulado y guardado en la bodega, ni siquiera su fiesta estaba cerca.

Al volver de nuestra salida, tras cruzar el atrio de la iglesia, los mayordomos preguntaban a los comerciantes que se instalaron en la plaza con motivo de los días de muertos: “¿Le dan su ofrenda a Nachito?”, “¿cooperan para la ofrenda de Nachito?”. Los vendedores respondieron persignándose en la presencia del niño, tocando su caja y entregando algo de sus productos. Los compradores y transeúntes igualmente cooperaron incluso con dinero. En algunos puestos, los mercaderes solicitaron mirar de cerca al esqueletito, y era entonces cuando los niños se acercaban, visiblemente emocionados.

En cada entrega los mayordomos respondieron con efusivo agradecimiento y desearon que se multiplicaran las ganancias del comerciante. Fueron recorridos todos los puestos y una parte de los negocios establecidos, aunque no se completó el recorrido por toda la cuadra. En el 2006, el recorrido se extendió hasta el negocio de don Reyes Reyes, pero en 2015 no sucedió así.

En el transcurso, dos mujeres se acercaron a mí para preguntar a quién llevaban en los hombros los mayordomos. “¿Es un ánima del purgatorio?”, indagó la más joven. Pese a que Nachito, como lo explicaron los anteriores mayordomos y vecinos, “es de mucho tiempo atrás”, numerosos nahuas no tienen conocimiento de él, particularmente los jóvenes e infantiles.

A las 7:40 de la noche concluyó el recorrido, definitivamente había sido muy breve. Empero, en lugar de entrar a la iglesia y colocar a Nachito en el costado donde reposa la imagen del Padre Jesús, como se había hecho años atrás, los fiscales nos condujeron de regreso a la fiscalía. Doña Guillermina Coyotl preparó el sahumero, una mesa fue colocada para descansar al niño y otra para su ofrenda. La habitación se llenó rápidamente del aroma del copal y de mole, las cazuelas cargadas con los braceros estaban en la entrada.

Cada uno de los mayordomos, con sus *componentes* (integrantes de la mayordomía) y sus familias, está tan bien organizados que, cuando salimos con la procesión, en la fiscalía apenas quedaron tres hileras de mesas sin arreglo, mas de regreso las mesas tenían manteles blancos, había una fila de platos y refrescos, dos cazuelas de mole con carne de res, una gran olla de frijoles, una cacerola de arroz rojo y algunos *chiquihuites* (grandes canastas) de tortillas. Todo preparado por los mayordomos del Santo Entierro y Nachito.

Las frutas, comida preparada (cemitas, chalupas, carne asada, elotes), panes, dulces, canastitas, jarritos, cazuelitas, ceras, copal, flores y hasta algunas calabazas fueron sacados de los costales y colocados en las mesas. Doña Guillermina y sus tres *componentas* [*sic*] colocaron la ofrenda, a ellas correspondía el trabajo y ningún otro mayordomo intervino, no por falta de ayuda, sino por respeto a las funciones de cada mayordomo. Mientras, todos los demás mirábamos y platicábamos extasiados nuestras impresiones del recorrido, la disposición de la gente y el logro de los mayordomos por hacer respetar sus decisiones frente a las del sacerdote.

Si bien la ofrenda era grande, no alcanzó las dimensiones de años pasados, seguramente por el corto recorrido. Cabe señalar que esta vez no escuché las bien intencionadas risas y comentarios de los mayordomos para persuadir a los comerciantes con frases como: “Si no le dan su ofrenda a Nachito no van a vender”, “Nachito los está viendo”, “al rato los va a venir a espantar”, “luego se enoja cuando no le dan su ofrenda”. Comentarios que no son amenazas, sino parte de la persuasión.

Cuando la ofrenda estuvo lista el fiscal hizo un llamado al orden. En un semicírculo en el cual estaban al frente los mayordomos y *componentes* de

Santo Entierro, así como los cuatro fiscales, don Guillermo Ramos hizo un breve discurso:

“Fiscales, mayordomos, mayordomas: quiero darles las gracias por el apoyo que me han dado en el recorrido de Nachito, porque ésta es una de nuestras tradiciones que debemos continuar, que no debe terminar. Lo que hacemos es para el bien de nuestro pueblo y es nuestra responsabilidad cumplir”. En silencio los otros mayordomos asentían con la cabeza, mientras los niños miraban muy atentos. El fiscal también dio las gracias y dirigió una oración del Padre Nuestro; al concluir, don Guillermo invitó a todos a sentarse a comer, los alimentos se habían preparado en honor a Nachito.

La mayordoma sirvió alimentos a Nachito también, y el mayordomo le entregó una botella de brandi. Por supuesto, los más entusiasmados con el recorrido habían sido los hijos de los mayordomos, “los mayordomos y fiscales niños”, como se les nombra. Los que se acercaban a mirar constantemente a Nachito, hacían comentarios sobre él y preguntaban a sus padres por todas las dudas que los aquejaban, tratando los adultos de responder lo más que podían, y cuando no había respuesta, diciendo: “Porque así es”. Además de la comida ofrecida, don Guillermo entregó al fiscal tres botellas de brandi, las que se repartieron enseguida.

Al final de la comida me despedí, entendiendo que el ritual había concluido. El mayordomo de la Virgen de la Soledad me hizo saber que ya sólo restaba reanudar los turnos para el repique de campanas, por lo que algunos mayordomos se quedarían toda la noche en vela.

Al siguiente día, 2 de noviembre, llegué a la fiscalía a las 11:45 de la mañana; por la madrugada había asistido al “alumbramiento de los muertos” en el barrio de San Isidro. Los mayordomos que no se quedaron en vela empezaban a llegar y los que se habían quedado nos recibieron muy animados por los muchos tragos de tequila que habían compartido, y lo mismo hacían con los vecinos que entraban buscando a Nachito. Las campanas todavía seguían sonando.

En punto de las doce del día don Sergio llamó la atención de los fiscales y mayordomos, nos reunimos otra vez en semicírculo alrededor de la ofrenda y la imagen de *Miquitzi*, en ese momento las campanas se apagaron. La mayordoma Guillermina sahumó al

niño y a la ofrenda, enseguida el fiscal expresó: “Ya saliste Nachito, ya te vamos a guardar porque si no vas a hacer de las tuyas. Nosotros ya cumplimos”. Don Sergio convocó a los cinco “mayordomos niños”, quienes tomaron la caja y la bajaron al sótano, seguidos por todos nosotros.

En el sótano se descansó la caja sobre unas varillas, don Guillermo sopló el humo del copal, envolviéndola, y los “mayordomos niños” la abrieron, todos mirábamos en silencio. Con delicadeza, el mayordomo retiró los clavos de madera de los hombros y la pelvis del pequeño, acomodó las piernas al centro, sobre ellas puso boca abajo el tórax y la cabecita, y a los costados los brazos; después amarró todas las partes con el listón blanco. Para terminar, lo cubrió con la sábana blanca. Antes de cerrar la caja, sahumó una vez más el cuerpo. Los “mayordomos niños” regresaron junto a la pared la imagen y todos subimos al primer piso. El fiscal guardó entonces la cuarta de ixtle.

Los involucrados más directamente con el cumplimiento del ritual son, además de los mayordomos de Santo Entierro, los “mayordomos niños”, los únicos que pueden cargar la imagen de Miquitzi, porque están vestidos de un poco de esa niñez del santo que tienen bajo su cuidado (como se refirió antes: Santo Angelito, san Miguel Arcángel, san Diego de Alcalá, san Antonio de Padua y los tres Niños Mártires de Tlaxcala).

A ese respecto, una de las mayordomas del barrio de San Pedro, donde también se guarda la imagen de los tres Niños Mártires, describió que los “mayordomos niños” tienen prohibido beber alcohol en las fiestas de los santos, “porque son niños”, de lo contrario, son multados. Sin embargo, gozan del privilegio de no ayudar a servir los alimentos cuando así se requiere porque “son niños y se pueden quemar o caer”.

De regreso al primer piso de la fiscalía, la mayordoma de Santo Entierro y sus tres *componentas* recogieron la ofrenda y la dividieron en veintiocho partes iguales, veinticuatro para cada mayordomo y cuatro más para los fiscales. La primera fiscal, doña Reina García, hizo el pase de lista, y todos y cada uno de los presentes recibió su ofrenda y se despidió. Mientras tanto, los “mayordomos niños” y el tesoro contaron el dinero que Miquitzi recibió como ofrenda, recursos que se ocuparían en el manteni-

miento de los tres niveles de la fiscalía y en la iglesia. En ese momento el ritual había concluido.

El acuerdo e intercambio entre Nachito y el pueblo, por vía del sistema de cargos, se había cumplido: ofrendar al ancestro comunitario para agradecer su protección; permitir que los vecinos hagan sus peticiones y agradecimientos; si es necesario, ayudarlos a tener una buena muerte y, con las ofrendas y la salida, aplacar su ira (contra las epidemias y los desastres naturales). Y son los integrantes del sistema de cargos “los custodios de la tradición”.

Conclusiones

Los investigadores generalmente atendemos las relaciones sociales de los adultos, pasando por alto que los niños también forman parte de esa cultura. Toda pauta cultural se aprende desde la infancia y, mañana, su reproducción dependerá de los que hoy son niños. Dejar de lado a los infantes en los estudios nos ha hecho pensar que los antepasados familiares y los ancestros comunitarios sólo pueden ser aquellos hombres y mujeres adultos o ancianos, dirigentes de un linaje o de un pueblo.

El caso de Nachito o Miquitzi (“Muertito”) muestra que los infantes también pueden ser ancestros, y cualquier otro niño muerto, un antepasado. La imagen de Nachito como un niño refleja la importancia social que ellos tienen en el pueblo de San Pablo, como personas y como sujetos sociales. Como personas, son los continuadores de los linajes, quienes

algún día serán los protectores de los grupos domésticos. Como sujetos sociales, aseguran la reproducción cultural tan fundamental como la existencia misma, porque: ¿qué significaría la muerte misma si no se piensa como una forma distinta de existencia?

Una forma más de entender la trascendencia de la niñez para los nahuas se muestra en los santos vistos como niños y en el Niños Dios. El ritual del Niño Dios tiene incluso una duración de 12 días, el más largo en todo el pueblo y en el que los protagonistas son los niños y los jóvenes.

Es importante hacer hincapié en que la imagen y los rituales en torno a Nachito no son parte de la práctica cultural de la Santa Muerte. La confusión, la falta de información y hasta un poco de imposición han sido la justificación para intentar terminar con dicha práctica. Lo que, sin embargo, no significa que el sistema de creencias de la Santa Muerte no merezca el mismo respeto.

El culto y los rituales alrededor de los restos óseos es una práctica que los nahuas de Tlaxcala comparten con otros grupos culturales de México y del mundo, por lo que bien pueden entablar diálogos entre ellos. Y es que, si repensamos las diferencias culturales, éstas no suelen ser tan abismales como sí lo son las enormes brechas económicas y las políticas.

Tal y como lo muestra Nachito, para los nahuas de San Pablo una persona nunca estará muerta mientras sobreviva alguien que la recuerde, le pida ayuda y le ofende.



Conocimientos de la niñez sobre el territorio. San José de los Laureles (Tlayacapan, Morelos) explicado por las niñas y los niños que lo habitan

*Childhood knowledge about the territory. San José de los Laureles
(Tlayacapan, Morelos) explained by the girls and boys that inhabit it*

Tania Alejandra Ramírez Rocha

INAH, Delegación Morelos / tarr_14@hotmail.com

RESUMEN

Las niñas y los niños crean nuevas epistemes y formas de explicar el espacio que habitan. Aquí se revisan los elementos socioculturales con los cuales la niñez construye la noción de territorialidad; es decir, las fronteras para construir un espacio “propio”, y bajo esa delimitación se presentan los elementos que constituyen su territorio y la vida cotidiana que perciben en éste. El “pueblo” es la categoría propuesta por la niñez para explicar el territorio y la territorialidad; para trazar la categoría “pueblo” se recurre al dibujo de mapas, en los que aparecen símbolos culturales vertebrales, como son el cerro, el campo y la iglesia. Además, en el artículo se proponen dos aportes, uno dentro de la investigación y otro de orden metodológico. Una forma particular de crear conocimiento o sistemas explicativos en la niñez es la narrativa de lo imaginario entreverada con experiencias ocurridas. Presentar un hecho no vivido como uno vivido. A nivel metodológico, propongo los “talleres focales” como vías lúdicas para la estancia o trabajo de campo con niñas y niños de diversas edades.

Palabras clave: niñez, territorio, territorialidad, género y etnicidad.

ABSTRACT

The childhood create new epistemologies and ways to explain their space. It is argue the sociocultural elements with which children construct the notion of territoriality. The borders to build an “own” space and under this delimitation, the elements that constitute its territory and their daily life. The “pueblo” (town) is the category proposed by children to explain territory and territoriality. By making maps, significant cultural symbols appear to create the category of “pueblo”. Symbols like “cerro” (hill), “campo” (fields) and “iglesia” (church). Two contributions are presented, one within the research and the other of a methodological nature. A particular way of creating knowledge in the childhood has relation with the imaginary narrative and lived experiences. They talk of an un-lived experience, like one lived. In methodological order I propose the “talleres focales” (methodological workshops) as playful ways to stay or work with children of all ages.

Keywords: childhood, territory, territoriality, gender and ethnicity.

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2020

Fecha de aprobación: 21 de mayo de 2020

El trabajo de investigación se centra en los conocimientos que niñas y niños poseen sobre las dinámicas socioespaciales de sus contextos sociales inscritos en relaciones de poder. Se aborda la visión de 11 niñas y niños de San José de los Laureles (Tlayacapan, Morelos), acerca de “su pueblo” (como ellos le denominan). Se busca comprender cómo explican “su pueblo”; qué elementos colocan como centrales. Es decir, investigar sobre los conocimientos que tienen acerca de la gente y el espacio que habitan. “El pueblo”, desde el constructo epistémico de los niños, es la categoría analítica con la que explican las dinámicas socioespaciales.

Participaron 11 infantes: 8 niñas y 3 niños de San José de los Laureles, del municipio de Tlayacapan, cuyas edades oscilan entre los 8 y 12 años de edad. A continuación muestro una tabla con los nombres abreviados por razones de seguridad.

Nombres	Género	Edad
K. F. V.	Mujer	12 años
K. D. F. V.	Mujer	11 años
J. U. F. V.	Hombre	9 años
B. J. S. C.	Mujer	12 años
Y. H. G.	Mujer	10 años
I. V. S. P.	Mujer	10 años
C. P. G.	Hombre	10 años
M. E. C.	Mujer	11 años
D. G.	Mujer	11 años
S. O.	Hombre	9 años
B. G.	Mujer	8 años

Figura 1. Datos de las niñas y niños participantes. Fuente: Elaboración propia, 2018.

Todos cursan la primaria, a excepción de dos mujeres que van en el primer año de secundaria. Sólo uno de ellos acude a una escuela particular en la cabecera municipal.

Las niñas y los niños son actores activos de sus contextos; retoman, aportan y crean diversos tipos de representaciones y prácticas, donde pueden incorporar elementos culturales que no necesariamente provienen de sus ámbitos sociales. Por ejemplo, uno de los niños de 10 años de edad habla con mucha emoción de los juegos virtuales que juega en el celular y lo que se debe hacer para ir avanzando en los niveles del juego, Minecraft. Y cuando explica la

leyenda del “Chinelo¹ negro”, la asemeja a una situación o a un ambiente experimentado en los videojuegos: “Oyes la musiquita, volteas para cualquier lado y lo ves (al chinelo negro), y la música se va distorsionando y es cuando sientes que te persigue como en un juego de terror” (C. P. G., 9 de marzo de 2018). La historia del Chinelo se basa en una práctica cultural que para ellos mismos es importante y divertida, pero la adjetiva y recrea con una atmósfera narrativa semejante a la forma en que explica una película de terror o de un videojuego.²

Un elemento central derivado del análisis de las formas en que la niñez de la localidad construye el mundo epistémico en general son las narrativas que se entrecruzan con experiencias “vivas” y “no vividas” o “imaginadas”. Los niños discuten entre ellos cuestiones que implican “una veracidad” en sus relatos, mediante calificativos de “no ser chismoso” o “mentiroso”; sin embargo, esta trama entrecruzada de relatos es una cualidad de la forma en que ellos construyen el conocimiento y que refiere también a su contemporaneidad; así, finalmente las experiencias o relatos que son presentados como “vivos”, aunque

¹ El chinelo es una festividad asociada a los carnavales, aunque actualmente se baila para festejar cualquier celebración, como ritos de paso (bautizos, bodas, XV años, graduaciones, etcétera), actos políticos o eventos turísticos. Cualquier persona se puede colocar el traje, una suerte de vestido largo que llega hasta los pies, con dos recuadros, uno en la espalda y otro sobre el pecho. Se lleva un sombrero con plumas y una máscara. Cada zona decora de diferente manera los trajes. El de Tlayacapan se distingue por ser de color blanco con franjas azules al final del “vestido” o de la “túnica” y en las mangas. El chinelo se baila o se “brinca” con los sones de banda de viento, propios de esta celebración.

² “El chinelo negro era un señor que ya está muerto. Aparece a las 8 y empieza a sonar una musiquita. Oyes la musiquita, volteas para cualquier lado y lo ves, y la música se va distorsionando y es cuando sientes que te persigue como en un juego de terror. El chinelo no tiene patas, parece que flota. Y cuando lo ves te corretea. Y su traje es puro negro. No se ve su cara, todo es negro. Era un señor que lo mataron hace como mil años. Mi tío Irving se lo encontró en la iglesia. Es una música tenebrosa la que oyó: tin, tin, tin tin, y está bailando el chinelo y no tiene patas, solamente flota. Y lo corretean. Aparece a las 8 de la mañana. Ahí es donde empieza aparecer la musiquita. Primero es la música que se empieza a escuchar y después como que volteas a cualquier lado y ya después está ahí, bailando. Baila y como que empieza a emporar la canción, como un juego de terror que tienes que correr y va emporando la música y es cuando te corretea el chinelo” (C. P. G., 9 de marzo de 2018).

no necesariamente lo sean, se basan en lo que ven, escuchan y viven en sus realidades.

Una niña de 11 años me comentó: “Mi abuelita habla japonés y náhuatl” (Y. H. G., diciembre de 2017). Al conversar con la abuelita, observo que habla español y náhuatl; pero en aquella aseveración sobre el japonés, más que una suerte de “invención” (definida por los niños como “chisme”, o dicen la frase: “ni es cierto”, para poner en tela de juicio o negar la veracidad de un relato o ante alguien busca presentar una experiencia no vivida como vivida), es el reflejo de una realidad en la que asocian un elemento cultural geográficamente lejano, como un aspecto “positivo”.

En este sentido, es necesario problematizar las relaciones de poder que se viven en el Morelos contemporáneo a propósito del cruce de conocimientos, prácticas y representaciones que tienen una carga “negativa” o devaluada frente a otras prácticas que proviene de contextos con una mayor posición de poder social; esa situación se refleja en el cambio generacional en cuanto al habla del náhuatl, pues aunque la niña expresa que su abuelita habla náhuatl, la realidad es que los niños con los que conviví no lo hablan, sólo conocen algunas palabras.

Otro aspecto es el escenario de violencia política y social que se inscribe en las narrativas de vida de las niñas y de los niños, independientemente del grado de violencia que cruce determinada zona. La población en un rango de 0 a 14 años de edad representa 28% del total estatal;³ no es un escenario óptimo para el desarrollo de la niñez. La encuesta más reciente del Early Institute, de 2018, indica que Morelos ocupa el séptimo lugar nacional de la tasa de abuso sexual y homicidio infantil. En el país, 36 niñas de cada 100 000 son abusadas y asesinadas; en la entidad suman 21 niñas por cada 100 000.

La localidad no se ubica dentro de las zonas más violentas del estado;⁴ sin embargo, las niñas y niños refieren esta problemática. Un niño de 9 años de

edad (J.U.F.V., enero de 2018) cuenta que un día fue a la tienda por cervezas y fue perseguido por unas camionetas negras, pero gracias a que corrió muy rápido se escapó de sus persecutores; sin embargo, cuando señala por dónde corrió para regresar a su casa, no hay caminos que le permitan el paso porque hay casas y sólo una calle comunica la tienda de su domicilio. Sin embargo, el imaginario materializado en la narrativa es reflejo de la violencia social y política estructural del país.

La localidad en cifras

Se encuentra a una distancia aproximada de cuatro kilómetros respecto de la cabecera municipal (5 minutos en automóvil). En San José habita el 17% de la población total del municipio, es decir, 1377 habitantes de un total de 7989 personas.⁵ La población reporta, en general, una tendencia constante en donde el porcentaje poblacional de mujeres es ligeramente mayor al de los hombres; sin embargo, dentro del grupo de edad de 8 a 14 años, se registra en el censo que son: 69 mujeres y 83 hombres, un total de 152 habitantes. En el rango de 6 a 11 años de edad, se contabilizaron 62 mujeres y 82 hombres. Una diferencia mayor y contraria a la tendencia general.

Por la colindancia con dos cabeceras municipales equidistantes, existe una interrelación estrecha con ambas. La primera, por ser la cabecera municipal (Tlayacapan), genera diversas relaciones de poder político-económico sin que obstaculice por completo la formación de otro tipo de relaciones sociales. La relación con Tlalnepantla (cabecera del municipio homónimo y cuya distancia de San José es aproximadamente de 3.5 km) tiene otro matiz; a pesar de que el camino no está asfaltado (está en proceso de pavimentación), existe una comunicación intensa por intercambios religiosos, comerciales, laborales, reflejados también en el establecimiento de relaciones por matrimonio y de compadrazgo. En las festividades principales de ambos poblados se observa a la gente caminando para acudir a sus respectivas festividades. En San José, el 21 de marzo y el 10 de septiembre en Tlalnepantla.

Las niñas y los niños entrevistados explican que acuden a la cabecera para acceder a servicios de internet y médicos. Los días sábados, cuando se pone

³ Inegi, *Censo Nacional de Población y Vivienda. Estadísticas por localidad* (Aguascalientes: Inegi, 2010).

⁴ El *Atlas de la seguridad y violencia en Morelos* sitúa la zona sur-occidental del estado con una mayor tasa de homicidios dolosos. Tetecala tiene el primer lugar con 11.2, seguido de Amacuzac, con 3.9. Tlayacapan tiene 2.2, ubicándose en una zona media. Ariel Ramírez y Rodrigo Peña, *Violencias en Morelos. Atlas de la seguridad y violencia en Morelos* (Cuernavaca: UAEM-Casade, 2015)

⁵ Inegi, *Censo Nacional de Población...*

el tianguis en la cabecera, los niños acompañan a sus madres, abuelitas o tías. Al ser una actividad vinculada con la comida, generalmente las niñas son quienes acompañan a las familiares mujeres mayores. Todos los niños participantes señalaron haber ido al tianguis a comparar verdura, fruta o “despensa” (productos empaquetados o enlatados). Con las niñas M.E.C. y D.G. nos llegamos a encontrar en esos días con sus respectivas mamás. También hay quienes acompañan a sus abuelas o hermanos mayores a comprar o vender productos alimenticios, como los hermanos F.V. e Y.H.G.

San José es la localidad con mayor altitud en el municipio (1866 metros sobre el nivel del mar); se encuentra en una pendiente, donde cruzan cañadas y barrancas. El punto de menor altura es donde está el cerro Tonantzín (también conocido como Cuexcontzín o Chinelo) o la desembocadura a la carretera federal (Oaxtepec-Xochimilco), y de ahí comienza a elevarse una parte del asentamiento de la localidad, hasta llegar al cerro del Tlatoani, el Cuahutzín o hacia Tlaxmulco, rumbo al camino que conecta con Amatlán o hacia Tlanepantla (del lado opuesto).

Se puede advertir que la mayoría de la población en el rango de edad de los 6 a los 12 años de edad acude a la primaria, ello basado en la información provista por dos niñas (Y. y K.), quienes señalan que a la primaria van alrededor de 200 niños y que los grupos tienen una aproximado de 30 alumnos. Además, en el 2010, el Inegi reportó que en un rango de los 6 a los 11 años de edad, sólo 4 niños no iban a la escuela.

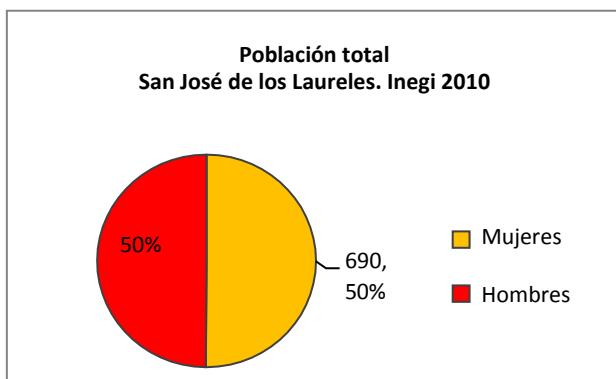


Figura 2. Población total: 1377. Mujeres: 690. Hombres: 687.

A nivel estructural, la localidad está catalogada con un grado de marginación alto y se le considera del ámbito rural. Está dentro del Programa de Desa-

rollo de Zonas Prioritarias aunque no está dentro de las Zonas de Atención Prioritarias.⁶

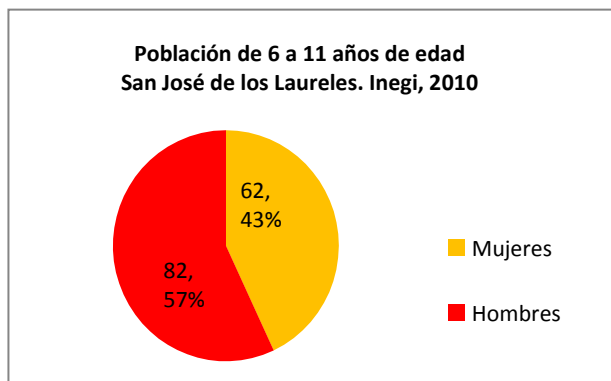


Figura 3. Población de 6 a 11 años: 144 personas. Mujeres: 62. Hombres: 82.

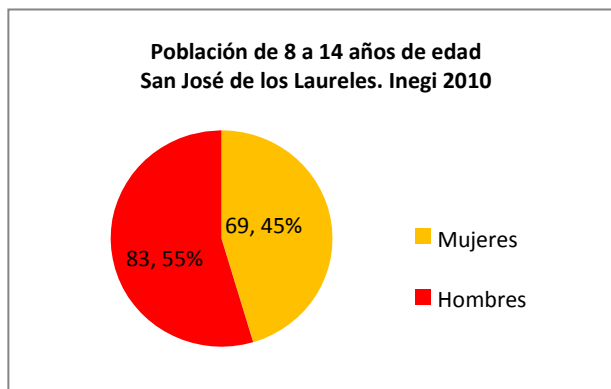


Figura 4. Población de 8 a 14 años: 152 personas. Mujeres: 69. Hombres: 83.

Aspectos metodológicos: “Talleres focales”

Para convocar el interés y la atención de las niñas y niños para participar en la investigación etnográfica, además de buscar generar un espacio de reciprocidad, hice una combinación entre: cursos, talleres y juego que denominé “talleres focales”. Se organizaron cursos breves de foto, video (tipos de tomas y el manejo de luz y los movimientos de cámara en el video) y de diversas manualidades (encuadernación, portarretratos, títeres, dibujo a lápiz y pulseras), y, a petición de los participantes y de nuestro interés, realizamos caminatas por “el cerro” y fuimos a la cancha a jugar fútbol, *handball*, “a las correteadas” y “a las escondidillas”. A la par que se daban los talleres, practiqué entrevistas breves y grupos focales. Dicha estrategia nace a partir de las necesidades del proyecto.

⁶ Inegi, *Censo Nacional de Población...*

Diversas autoras y autores enfatizan la necesidad de diseñar una metodología lúdica, ágil y creativa en el trabajo participativo con niñas y niños que englobe técnicas muy variadas para la construcción de la información. Shabel⁷ desplegó, en el proceso metodológico, una etnografía con “charlas coloquiales y semiestructurales, juegos, escritos y uso de medios audiovisuales” en la investigación sobre los problemas y relaciones de conflicto en un barrio de Buenos Aires.

Podestá, al investigar la percepción de la infancia sobre el territorio urbano y rural en Puebla, teje una metodología que incorpora dibujo, video y fotografía. Para la autora, la combinación de dichos elementos es parte constitutiva del trabajo de investigación con niños. “Dar la palabra a los niños, en sentido amplio, requiere entrar en terrenos que no sólo son verbales (orales y escritos). Con la fotografía, el dibujo y la filmación contribuiríamos a ampliar sus horizontes expresivos e incursionaríamos en el discurso no verbal de un grupo, tarea urgente de la antropología contemporánea. Con esta diversidad tecnológica los niños estarían a gusto y demostrarían sus preferencias y destrezas comunicativas [...] muy sugerentes para el trabajo de investigación”.⁸

La combinación entre talleres, grupos focales y entrevistas fueron una herramienta lúdica que permitió convocar y mantener a los niños entre el juego, la acción y la conversación sobre un tema, pues especialmente la plática prolongada los aburre o cansa. Una niña de 10 años de edad me comentó de modo muy impaciente: “Ya me aburrí”, el día que tejimos unas pulseras con hilo encerado, actividad que implicaban una concentración por un tiempo prolongado, como de 30 minutos.

La heterogeneidad de edades en el grupo fue un aspecto que tuvo implicaciones en el momento de realizar las actividades en los talleres, ya que las actividades a veces resultaban “aburridas” o “difíciles” para unas edades y en otras de interés. Las pulseras entretejidas, por ejemplo, fueron muy bien

recibidas para las niñas de 12 años de edad, no así para los menores de 10 años.

Las sesiones de los talleres focales se realizaron todos los viernes de 5:00 pm a 7:00 u 8:00 pm en el salón ejidal, durante los meses de diciembre de 2017 a febrero de 2018. Tuve que insertarme en un lapso breve debido a las dinámicas de los niños: entre semana y por la mañana van a la escuela y por las tardes hacen la tarea y ayudan en labores de “la casa” y “lavan su uniforme”; los fines de semana “van al campo” y acuden al catecismo. Para no afectar su ciclo de actividades diarias, convino muy bien a todos reunirnos los viernes por la tarde.

Es de resaltar que los niños acudieron solos a los talleres; incluso acudieron sin sus padres el día de la clausura, lo que no se traduce en falta de cuidado o atención sino en una independencia y en la construcción colectiva de “la seguridad”.

En conversación con los padres de algunos de los niños y con autoridades de la localidad, resaltan que a pesar del contexto de inseguridad y de violencia en el estado, en San José de los Laureles existe un ambiente de seguridad. El papá de la asistente M.E.C. explica: “A diferencia de otros lados, aquí todavía está tranquilo. Ayuda mucho que aquí todos nos conocemos y tenemos una sola entrada al pueblo. Caminando si hay varios caminos, por Amatlán y Tlalnepantla, pero de carretera sólo hay uno”.

Además, tienen estrategias de cuidado y seguridad, mediante un control en los horarios y en el saber con “quiénes están” y “con quiénes van”. La mamá de una niña de 12 años de edad estaba al pendiente de la hora en que regresaba su hija: tenía contemplada la hora en que acaba el curso y cuánto tiempo le tomaba caminar hasta su casa, en caso de tardarse, iba por ella. Los niños que vivían en casas cercanas se acompañaban para ir y regresar, y sus padres tenían conocimiento de su acompañamiento.

Cabe resaltar que los padres de tres hermanos que acudían al curso (el señor José Flores y su esposa Cecilia Vargas) tuvieron una participación vital, ellos fueron quienes nos guiaron por ambas caminatas y su papá iba explicando el nombre y función curativa de todas las plantas que veíamos, así como la historia del pueblo.

Otra niña de 10 años de edad guardaba otro tipo de relación con sus padres, de una mayor independencia, pues ellos querían saber qué hacía los viernes

⁷ Paula Shabel, “Los niños y niñas como constructores de conocimiento: un caso de investigación participativa”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 12, núm. 1 (2014): 159-170, 161.

⁸ Rossana Podestá, *Encuentro de miradas. El territorio visto por diversos autores. Niñas, niños del campo, de la ciudad* (México: SEP, 2007), 41.

por la tarde, con quién iba, pero ella no les informaba. Cuando conocí a sus padres, les pregunté por qué no fueron a la clausura y me dijeron que su hija no les avisa, “ni se enteran”; hasta su papá, en broma, me dijo: “Es que se avergüenza de nosotros”. Con esto puede observarse que las niñas y niños también van delimitando un espacio de independencia con respecto a sus padres.

El guion de entrevista se centraba en preguntas como: ¿qué te gusta y qué no te gusta de tu localidad? ¿Cómo es la gente de tu localidad y cómo son los de “afuera”? ¿Qué es lo más bonito o divertido de dónde vives y qué es lo más feo? ¿Qué es lo que no les gusta de donde viven? ¿Cuáles son los lugares que sientes que son los más bonitos de su localidad? ¿Qué lugares no les gustan de su localidad?

Coordenadas teóricas

Como señala Boaventura de Sousa Santos,⁹ “la ciencia” se ha postulado como una epistemología única y válida, capaz de generar conocimientos sobre una realidad determinada; sin embargo, existen diversas formas de comprender las realidades sociales, y dentro de éstas podemos encontrar las epistemologías generadas por distintos grupos culturales o étnicos, y a su interior es necesario destacar la mirada de quienes se encuentran en sus primeros años o década de vida.

La línea de investigación sobre los conocimientos que tienen los niños acerca de su espacio social cuenta con referentes importantes estudiados en otros contextos. Masferrer¹⁰ llevó a cabo un estudio en la localidad de José María Morelos, en la región de la Costa Chica oaxaqueña, donde analiza a la niñez como poseedores y creadores de conocimientos sobre “su pueblo”, y problematizó esos hallazgos con el constructo de la etnicidad. Un punto vertebral que señala Masferrer es el conocimiento que tienen los niños respecto del nombre anterior de la localidad y la explicación del porqué del cambio de nombre. Ellos poseen conocimientos sobre la historia del lugar que habitan obtenidos mediante la historia

oral, ya que este tipo de información no circula en los libros de educación básica del Estado.

En San José de los Laureles aparece un fenómeno similar. Ha habido cambios en la nomenclatura de la localidad. Anteriormente era Tlalmimilulpan¹¹ y ahora lleva el nombre del santo patrón. El cambio es desconocido por la mayoría de las niñas, niños, jóvenes y adultos; sin embargo, en las caminatas por los cerros, particularmente cuando el médico y comisario ejidal, José Flores, nos acompañó, las niñas y niños del taller que acudieron oyeron el nombre y decidieron escribir “Tlalmimilulpan” al mapa que pintaron posteriormente (figura 6).

La categoría de “pueblo” resaltada por Masferrer¹² en el contexto de la población infantil afroamericana comparte presencia en diversos contextos mexicanos,¹³ donde “el pueblo” es la categoría para habitar, recrear, construir y explicar un espacio social (entendido desde el territorio, la relación con el medio ambiente, las actividades económicas, religiosas, la etnicidad, el género, entre otros factores). Alicia Barabas resalta la centralidad del “pueblo” dentro del pensamiento de las sociedades mesoamericanas, donde territorio y sociedad están íntimamente ligados. El pueblo es el grupo social al que se le permite habitar un espacio perteneciente a las fuerzas sagradas. Se debe tener una relación de “respeto” con dichas fuerzas para habitar de la ma-

¹¹ Raúl González Quezada señala que, previo a la conquista, el poblado se llamaba Izquitepetl-Tlalmimilulpan/Tlalmimilolpan (se usa indistintamente; depende de la variante fonética). En el siglo XVII cambió a San José Tlalmimilolpan por una reagrupación territorial de Tlayacapan y la imposición de los nombres de los santos con la anterior denominación. El autor señala que la nomenclatura es traducible como: *tlalli*, tierra, y de *mimilloli* o *mimilluli*, cosa rolliza como pilar, redonda, y de pan, en o sobre, y significa: remolinos de tierra. Raúl González, “Historia antigua de Tlalmimilolpan”, *El Tlacuache, suplemento cultural de El Sol de Cuernavaca*, núm. 873 (2019, marzo 16): 23-26, 24.

Dos habitantes, entre ellos José Flores, me indican que puede ser también traducible como “escondite”, reflejado en su ubicación geografía entre cerros.

¹² Cristina Masferrer, “Aquí antes se llamaba...”.

¹³ Miguel Morayta, “Etnografía de las regiones indígenas de México al inicio del milenio. Programa regional Morelos” *Universidad de México* (2003, noviembre): 37-40; Miguel Morayta, “Chicahualistle, la fuerza en el paisaje sagrado de Morelos”. *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Ciudad de México: Conaculta-INAH, 2003), 13-35.

⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Trilce, 2010).

¹⁰ Cristina Masferrer, “Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de niños de la Costa Chica sobre su pueblo y lo negro” (tesis de maestría, CIESAS, Ciudad de México, 2014).

nera más benéfica posible el espacio.¹⁴ Esquemáticamente, el espacio permite habitar al grupo social. En las visiones del mundo más apegadas a modelos eurocentrados, la sociedad habita-conquista o domina sobre un espacio.

Shabel, en concordancia con Schepper-Hughes, subraya la visión reciente del niño dentro de las ciencias sociales, como un agente cognoscente, no sólo sujeto de derechos, sino centro de las investigaciones. Los define como “interlocutores válidos” “y con capacidad reflexiva de comunicar sus experiencias”.¹⁵ El estudio de la niñez en la antropología no debe caer en la exotización de la otredad, apelando a “la cultura de la niñez”,¹⁶ sino que ha de analizar sujetos insertos en relaciones de poder con voz propia; de ahí la necesidad de hablar del trabajo de investigación *con* niños.

Szulc,¹⁷ al igual que Masferrer (2014), analiza el espacio escolar, donde concurren relaciones de poder entre el Estado y la etnicidad. Szulc¹⁸ describe la lucha, resistencia y continuidad del pueblo mapuche que habita en Neuquén, Argentina, y visibiliza especialmente la voz de los niños. Ambas autoras destacan el papel de la construcción del “nosotros” para mantener una pertenencia frente al discurso homogenizante nacionalista. El territorio es uno de los pilares para construir el “nosotros” como, señalan Barbabas (2003) y Giménez.¹⁹ Para las niñas y niños participantes del proyecto, la “homogeneidad” de sus habitantes es lo que le da un carácter de identidad a la sociedad que ellos analizan y se sienten pertenecientes. Al preguntarles si había niños “diferentes” en el salón de su escuela, situaron “la diferencia” por el lugar de procedencia y la performatividad corporal que cruza las relaciones de poder por la etnicidad y el género; en concreto, “la otredad ante el “nosotros”

¹⁴ “Los mitos y relatos de fundación son paradigmáticos porque constituyen el acto primigenio de creación del territorio por parte de una entidad sagrada que elige, marca y sacraliza el Lugar y al Pueblo que ha de habitarlo” Alicia Barbabas, “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”, *Avá. Revista de Antropología*, núm. 17 (2010, julio-diciembre): 3.

¹⁵ Shabel, “Los niños y niñas...”, 162.

¹⁶ Shabel, “Los niños y niñas...”, 164.

¹⁷ Andrea Szulc, “Concepciones de niñez e identidad en las experiencias escolares de niños mapuche del Neuquén”, *Antropología*, núm. 35 (2015), 235-253.

¹⁸ Szulc, “Concepciones de niñez...”.

¹⁹ Gilberto Giménez, “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, (1996) 9-30.

fue simbolizada en un niño que “viene de Veracruz y es negro. También le hacen mucho *bullying*, los niños más que nada, porque es como niña” (I.V.S.P., febrero de 2018). A pesar de que los niños participantes del proyecto habían platicado en un grupo focal (diciembre de 2017) sobre quiénes habían nacido “afuera” (como es el caso de K.F.V.), la diferencia la colocaban con un niño que tenía alrededor de dos años viviendo en la localidad y provenía de Veracruz; además, se le dotaba de una “corporalidad” diferente, sancionándole el no cumplir con la coherencia normativa del género.

En el ámbito escolar, se autoperceben en una totalidad (como la niñez de la localidad), porque consideran que “ahí van todos los niños del pueblo”. Ahí se muestra para los niños, la radiografía de la niñez, en donde “todos son de aquí”, excepto un niño, cuya diferencia y desigualdad está marcada por la etnicidad, la performatividad del cuerpo respecto al género y el ser migrante.

El territorio, abordado desde un sentido simbólico, ha sido una de las aportaciones de la antropología. Giménez²⁰ lo define desde diversos ámbitos. Proviene etimológicamente del latín *terra*. Circunscribe “una extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. Se trata del espacio estructurado y objetivo estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente”.²¹ La definición apuntala a la dimensión política y “física” del espacio, confiriéndola al “mapa” en tanto un objeto, metáfora del espacio. El mapa es la simbolización de una narrativa o discurso sobre un “territorio”;²² sobre éste se colocan ciertos elementos con los cuales se busca representar y construir un conocimiento relativo a un espacio. Por ello, dentro de la metodología de trabajo, las niñas y los niños participantes elaboran un mapa de la localidad en donde deciden qué tipo de lugares deben ser trazados, la centralidad de los elementos y la superficie que abarcan dentro de sus mapas.

²⁰ Giménez, “Territorio y cultura”, 10.

²¹ Giménez, “Territorio y cultura”, 10.

²² Boaventura de Sousa Santos, “Una cartografía simbólica de las representaciones sociales”, *Nueva Sociedad*, núm. 116 (1991, noviembre-diciembre): 18-38.

Para Barabas,²³ el territorio es un concepto teórico que busca remarcar el carácter social y simbólicamente construido del espacio habitado e imaginado o discursivamente representado. “Un espacio geográfico social propio bordeado de fronteras”, para la autora, son: “espacios geográficos culturalmente moldeados, pero no sólo los inmediatos a la percepción (paisaje) sino también los de mayor amplitud que son reconocidos en términos de límites y fronteras”.²⁴ Es decir, refiere a la forma de delimitar un “nosotros” frente a “los otros”, en términos de un espacialidad construida con diversos elementos o recursos (delimitaciones político-administrativas, culturales, económicas, por lengua, etcétera).

La territorialidad “es un importante organizador de la vida social. Ya que a la vez que permite articular la frontera entre individuo (territorio de privacidad) y colectividad (territorio público), constituye la construcción de la noción de pertenencia a una colectividad y de identidades étnicas estrechamente vinculadas con el medio ambiente modelado por la cultural”.²⁵

La categoría de territorio se centra en la delimitación de una colectividad, y la territorialidad en una doble relación: una persona con la colectividad y una colectividad frente a otra colectividad, además de poner el acento en el vínculo con el medio ambiente.

Barabas propone el concepto de “etnoterritorios”²⁶ para apuntalar la fuerte interrelación sociedad-territorio y la concepción del espacio en sociedades contemporáneas de la región mesoamericana. El espacio al ser construido y significado simbólicamente se convierte en territorio. El territorio en sociedades mesoamericanas es habitado por entidades anímicas, con energía y poder de acción y decisión sobre determinado espacio. Por tanto, las personas que lo habitan deben tener un “respeto” traducido en “ofrendas” y sacrificios” para que las entidades brin-

den acciones benéficas para los humanos; de lo contrario, se puede padecer enfermedades (nivel individuo) o desgracias sociales (sequías, inundaciones). En el segundo aspecto, la autora señala la concepción de tres “dimensiones” o planos (supramundo, mundo e inframundo) y cinco puntos de referencia espacial (norte, sur, este, oeste y centro).²⁷

La representación de la territorialidad se pudo observar en los mapas que se dibujaron de forma colectiva en los talleres focales. En la sesión del 28 de diciembre de 2018, hicimos dos grupos con los niños asistentes y cada equipo pintó un mapa sobre papel. En este sentido, Barabas señala que dicha concepción del territorio vuelve importante los lugares sagrados, colocándose en el centro de los etnoterritorios.²⁸ Como se muestra en los sucesivos mapas (figuras 5 y 6), trazados por las niñas y niños, la iglesia se dibujó al centro y muy visiblemente. Los cerros y el camino de las cruces también fueron representados, ya que los ubican como “caminos” o “pasos” “importantes” para ir a la fiesta de Amatlán y “las cruces”, en mayo.

Remarca Barabas²⁹ que también los puntos más altos o peculiares del entorno se vuelven parte de relaciones sagradas y afectivas, como son los cerros, ya que además en su interior contienen otros elementos como ríos. En los dos mapas (figuras 5 y 6) se observa la dimensión de los cerros. En el grupo focal del 28 de diciembre de 2018, al preguntar por qué dibujaron los cerros, respondieron de forma general que son “bonitos” por sus “pinturas”.

“Los cerros”, de igual manera, son importantes a nivel discursivo y en sus experiencias de vida. La centralidad de esos accidentes geográficos que forman parte del paisaje es tal que, aunque no necesariamente hayan acudido alguna vez a uno de los cerros o desconozcan sus nombres, son enfáticos en calificar a “los cerros” como “bonitos” y que “dan airecito fresco”. Para quienes ya han ido a alguno de los cerros que rodean al poblado, señalan como una experiencia sumamente valorada “sentir el airecito”. En este sentido, me parece que la sensación corporal de “me gusta sentir el airecito fresco” mencionada especialmente por dos niñas (de 11 y 10 años) puede

²³ Alicia Barabas, “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (México: Conaculta-INAH, 2003), pp. 13-35, 21.

²⁴ Barabas, “Introducción: una mirada...”, 21.

²⁵ Barabas, “Introducción: una mirada...”, 25

²⁶ “El territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo”. Barabas, “El pensamiento...”, 3.

²⁷ Esta concepción del espacio se encuentra presente en el mundo prehispánico. El símbolo del quincecruz refiere a esta visión (Barabas, “El pensamiento...”).

²⁸ Barabas, “El pensamiento...”.

²⁹ Barabas, “El pensamiento...”.

leerse como una forma de percibir y comprender, desde la perspectiva de la niñez, el patrimonio cultural de “su pueblo”, ya que es un elemento que ellas y ellos valoran de su espacio.

La categoría de “el pueblo” se liga a la de territorio pues engloba una delimitación de frontera, relacionado también con elementos de división administrativa política (traducidos, por ejemplo, en la relación de poder frente a la gestión de recursos que tiene con la cabecera) y la gestión de recursos colectivos. Por ejemplo, una de las niñas (K.F.V.) de 12 años de edad, comenta que la ayudantía es donde se reúnen para ver “lo de las cosas del pueblo” sin implicar una connotación religiosa, pues ahí se acude sin importar si es por una cuestión de la “religión de dios”, “de los cristianos” o “de los testigos”.

Dentro de los elementos que explican las dinámicas de su territorio, aparece con gran fuerza “el campo”, “los cerros”, “el ir al cerro”, “la fiesta del pueblo” y “la iglesia”. “El campo” es el espacio donde “se siembra” o se refieren al terreno como un lugar que forma parte de las actividades del grupo doméstico; volviéndose una “extensión” de la unidad de residencia (sin estar contigua a ésta). Un niño de 9 años de edad (S.O., entrevista en diciembre de 2017) acude con su abuelo los días sábados a recolectar tunas y sembrar frijol y maíz; recalca que es la actividad que más le gusta hacer, ir con su abuelo al campo lo pone feliz. En pláticas con personas adultas al preguntarles qué harían un día en particular, cuando las mujeres —especialmente— van enumerando sus actividades, suelen decir: “voy a dejar a mi hijo, hago el almuerzo y me voy al campo”. En el campo usualmente se encuentra algún familiar hombre (su esposo, papá, hijos mayores o tío) al cual le llevan el almuerzo o desayuno y realizan actividades también en el campo como cortar nopal o deshierbar, entre otras.³⁰

Derivado de percibir el campo como un espacio de las actividades del grupo doméstico, los niños lo asocian fuertemente con “la familia” y “el trabajo”. Le denominan usualmente “ir a ayudar”, ya sea a sus padres o familiares, con las actividades de la siembra y cosecha (de maíz, nopal, pepino, jitomate, frijol, o bien, de frutos y aguacate). Es un espacio vinculado también a la diversión y en donde relatan experiencias “chistosas”, como haberse caído o tener un accidente no grave (cortaduras, raspones o enterrarse espinas de los nopales). Al respecto I.V.S.P. (diciembre de 2017) comenta: “El lugar más importante es el campo porque puedo jugar y ayudarlo a mi familia a sembrar maíz y a cortar mazorca”.



Figura 5 Mapa de San José de los Laureles, dibujado por tres niñas (K. F. V., K. D. F. V. y Y. H. G.) 2017. Fotografía: Tania Ramírez, 2017.

³⁰ Excepto fumigar con productos no orgánicos, que implican colocarse en la espalda una bomba; ésta es una actividad ejecutada por hombres.



Figura 6. Mapa de San José de los Laureles, dibujado por 5 niños (J. U. F. V., B. J. S. C., I. V. S. P., C. P. G. y S. O.), colocaron en la parte superior el nombre anterior de la localidad. 2017. Fotografía: Tania Ramírez, 2017.

La territorialidad se puede traducir en otro tipo de elementos. Por ejemplo, la importancia que tiene para los niños participantes, “las aguas negras”, como un mecanismo para resolver un problema que puede afectar a los animales o al medio ambiente por la contaminación. Referenciar el espacio mediante las casas de los habitantes (más adelante detallo que al preguntar por direcciones se puede responder “por casa padrino”) implica la relación individuo-familia-colectividad. En los dos mapas pintaron sus casas. Otro elemento importante para la construcción epistemológica de los niños es la presencia de “los cerros” y “los campos”. Aun cuando no se conozca el nombre de determinado cerro e incluso aunque no hayan ido, son parte del discurso sobre su entorno. “El ir al campo” tiene una presencia importante en la territorialidad, pues es el lugar que los niños asocian “a la familia”; a “lo divertido” o “para ayudar” (un lugar de trabajo).

Los mapas

La elaboración de mapas es un método: “la cartografía social” de análisis del territorio “colectivo, horizontal y participativo”, ya que conjunta saberes y experiencias de diversas personas que habitan en un espacio determinado.³¹

Las niñas y niños representaron espacios muy diversos como: los cerros, los campos de cultivo (en concreto los de nopal), la ayudantía, la iglesia católica y el molino de uso común, donde cualquier habitante puede ir —aunque suele ser un espacio de las mujeres— y llevar a moler su carga de maíz. Dibujaron también el centro de salud o las paradas del transporte público, las escuelas, las canchas y la fábrica de perfumes, “Fraiché”, las aguas negras y la mina (monte de tezontle que hace 50 años era todavía usufructuado por particular, aunque ahora no se explota porque murió el dueño).

Representaron espacios lúdico-festivos, entre los cuales sin duda está la iglesia, pues como expresa SO: “El primer lugar donde hicimos nuestra primera fiesta: el bautizo”. Exponen también los espacios laborales como los campos de cultivo y la fábrica, donde dice C.P.G.

“que pagan bien”; y como refería al principio, están dibujadas las casas de algunos de ellos, pues son referentes de ubicación espacial y de significación. La escuela, por ejemplo, se considera un espacio legitimado para la enseñanza.

En voz de las niñas y niños, creadores de los mapas, explican sus representaciones.

K.F.V. describe el primer mapa:

Aquí es donde están las cruces (parte superior central). Aquí es donde está el pueblo (casas de la parte central); aquí la parada de los taxis. Aquí la ayudantía, una tienda. Aquí hay un sembradío de nopal. Aquí es la meseta o conocida como la mina de tezontle. Y el molino y el centro de salud y la iglesia (tiene una cruz). Aquí representa que es el centro de San José,

³¹ Juan Diez y Eduardo Rocha, “Cartografía social aplicada a la intervención social en barrio Dunas, Pelotas, Brasil”, *Revista Geográfica de América Central*, vol. 2, núm. 57 (2016, julio-diciembre): 97-128.

para que cuando alguien llega de que tiene una urgencia de que se cortó o algo así, viene al centro de salud. En la ayudantía está la ayudanta. Con la ayudantía pues van cuando... se va hacer una reunión van y allá hablan de cosas del pueblo, de para las cooperaciones de fiestas y así, y allá van a dar. Y cuando mandan por ejemplo los recibos de la luz, aquí llegan los recibos. Cuando llega una carta aquí llega y luego ya los van a traer. Al molino llevas tu maíz del que se cosecha en los sembradíos y allá se muele el maíz y sale masa y de la masa salen las tortillas. Aquí en la iglesia es donde se representa de los fiscales; tocan la campana para las misas. Un fiscal toca la campana cuando va a ser una misa; adorna cuando va a haber algo o para la misa de un niño o de una virgen que va a llegar. La cancha también la dibujamos porque se nos hizo importante para que ahí pues, la gente que llegue del pueblo de San José, llega y puede ir a la cancha como entretenimiento. Aquí en la entrada de San José, cuando entran, se encuentran aquí el cerro de El Tonantzin y más arriba están las aguas negras (en la parte inferior central, dibujadas con un círculo negro). Las aguas negras son importantes porque allá llegan toda el agua que utilizan las casas del pueblo; el agua para el baño, para la ropa o así. Va por los drenajes y llega a las aguas negras y aquí se ven dibujados más o menos unos bambús, que los bambús lo filtran para que no se haga malo. No huele porque le bambú lo filtra, como si fueran árboles para que salga aire.

J. U. F. V. explica el segundo mapa:

Me gusta cuando mis papás nos llevan al campo. Llevamos longaniza porque vamos a comer. Llevamos varilla y llevamos leña y ya que terminamos de cocinar en el campo, juntamos el carbón y lo aguardamos para cuando le ponen así, que le ponen arriba un comal y le echamos más y con ese calentamos cuando ya no tenemos leña. De mi pueblo no me gusta la calle, porque una vez que yo fui a comparar cervezas me persiguieron señores en camionetas. [Indica que en la esquina inferior izquierda de la figura 5] Ésta es mi casa. Éstas son las aguas negras [parte superior izquierda de la figura 6]. Ésta es la carretera donde pasan los coches. Éste es el sol. Éste es el monte (detrás de la iglesia, dibujados con árboles) y ésa es la cancha. Y ésta es la iglesia [representada con una cruz y de rojo con blanco, como está pintada actualmente]. Ésta es la ayudantía y ésta es la escuela, y éste es Christopher volando su papalote.

S. O. explica:

La iglesia la pusimos porque es como donde vive nuestro criador dios y también porque fue el primer lugar donde hicimos nuestra primera fiesta: el bautizo. Ahí hicimos nuestra primera fiesta cuando nacimos. También hicimos las aguas negras donde hay tortugas. Ahí es como el desperdicio que nosotros hacemos y ahí viven tortugas. Una parte es de tortugas y otra es de agua.

C. P. G. comenta:

Lo que me gusta de mi pueblo es la escuela. Durante cuando yo no iba, yo no aprendía, pero yo quiero aprender y quiero enseñar a hacer cosas, no quedarme acostado. Yo quiero aprender y aprender. También me gusta la Fraiché donde mi hermano trabaja y he querido trabar ahí. Ahí podemos crear perfumes y podemos entrar de planta y podemos hacer de limpieza y/o hacer perfumes. Me gustaría hacer perfumes. Éste es el campo pero me da pena ir al campo porque un día se me apareció una víbora. Cuando yo iba al campo hacía el trabajo de mis papás. Ellos iban a cortar el nopal y yo iba a rejuntar a veces frijol o jitomate y cuando me asustó la víbora ya no quise ir. Lo que no me gusta son las aguas negras. Podemos infectar a los animales o podemos permitir que todos los animales se puedan morir y extinguir. Ahí pueden haber las tortugas, los peces y solamente.

El Pueblo, el campo y el cerro

Al espacio en que habitan como localidad lo llaman “pueblo”. En entrevista, una niña de 11 años de edad, al preguntarle “cómo le dicen aquí” cuando salen de su localidad, responde: “el pueblo” (8 de diciembre de 2017). Es frecuente también oír en pláticas, como cuando una persona nos contó sobre un incidente de violencia en un bautizo, la expresión: “Aquí en el pueblo no se veía eso, es la primera vez...”, o bien: “aquí en el pueblo la gente...”; en suma, es una frase usada cuando se habla a propósito de algún hecho con una persona de fuera.

Como señalé anteriormente, la ayudanta Hilda Manzanares y el señor José Flores (papá de los hermanos F V), señalan que fue hace más de 150 años que cambiaron el nombre de la localidad. En la caminata que hicimos al cerro de “Las cruces” dirigida por José Flores, permitió a las niñas y niños conocer esta información. De alguna forma el curso generó un espacio de diálogo y transmisión de la información histórica entre dos generaciones.

La percepción interna que tienen sus habitantes es que se trata de un “pueblo muy antiguo”. José Flores, quien lleva a cabo una investigación histórica de San José, comenta que el poblado tiene más de dos mil años de ocupación; las investigaciones arqueológicas apoyan este argumento: González Quezada³² señala que la data de los petrograbados encontrados en el cerro de Tlaxomulco registran una ocupación desde el Preclásico terminal (200 a. d. n. e. al 200 d. n. e.).

Cuando fuimos a la caminata por el cerro de Tlaxomulco (el 20 de diciembre de 2017), los hermanos F. V. (K. F. V. y J. U. F. V.) propusieron que lleváramos los títeres de calcetines (elaborados en un taller) para representar una obra de teatro. La obra tuvo como fondo los petrograbados prehispánicos. Es interesante que, ante una historia dibujada hace más de mil años —que por las investigaciones arqueológicas, al parecer se trata de un posible cerbatanero³³ apuntando a unas aves—, veamos en el presente a un grupo de niños contando una historia sobre un dragón que sale de la cueva a perseguir a una persona.

Esta caminata conllevó un cambio significativo en los niños en cuanto a la percepción, apropiación y vínculo con el territorio, porque al principio insistían sobre “las pinturas” que tenía su pueblo, pero al ir a verlas, el señor José les dijo que observarían que a una de las caras dibujadas le habían cincelado todo el contorno, tal vez con el fin de poderse la robar. De igual manera los niños notaron cómo faltaban partes de los petrograbados, así que acordaron que ya no iban a mencionar “las pinturas” para que “nadie se las robara”.

En la caminata “al cerro de las cruces”, donde fuimos únicamente con los niños, los hermanos F. V. y Y. H. G. cuando les preguntamos si es seguro caminar en esta vía, nos dijeron que “antes no, porque pasaban los toros; los traían a comer”. Miraron al suelo y observaron unas heces y se preguntaron entre ellas y ellos si pertenecían a caballos o toros, porque era una señal de si habría cerca un toro. K. F. V. observó en el suelo y explicó que, por las huellas, eran caballos ya que la “pisada del toro” es más grande que la del caballo.

³² Raúl González Quezada, “Petrograbados arqueológicos de San José de los Laureles, Tlayacapan”, *El Tlacuache, suplemento cultural de El Sol de Cuernavaca* (2016, enero 17): 1-4.

³³ González Quezada, “Petrograbados arqueológicos...”.

D. G. comenta que “antes” su mamá vendía comida en el camino (pero en un punto alto del cerro por donde transitan los peregrinos) para los “chalmeros”, peregrinos que van al santuario de Chalma y pasan por el sendero del cerro que conecta San José de los Laureles con Amatlán (municipio de Tepoztlán). Ella se quedaba a dormir ahí “con sus cosas” que requería para vender. Los niños también apoyan en esta actividad, indica D. G., y ella misma participó. Menciona, además, que los niños van hasta Chalma. En la ocasión que tuve la oportunidad de observar el paso de los peregrinos en diciembre no observé niños, la mayoría eran hombres jóvenes y adultos, quienes por lo general hacen uso de los servicios de baño, regaderas, cuartos para dormir y oferta de comida, que durante esa época se ofrece en el poblado. La comunicación con esta localidad del municipio de Tepoztlán es importante, pues por ejemplo Y. H. C. y K. F. V. cuentan que sus abuelitas iban caminando a vender nopales a dicha localidad.

Debido a que acudimos la mayor parte del grupo, los niños discutían entre ellos algunas de las preguntas, como cuánto se tardan caminando de San José a Chalma, y uno de los niños dijo que era una hora; sin embargo K. F. V. les dijo: “No cierto, si a Amatlán es una hora y eso está por México”.

Durante la caminata por el cerro, iban observando y explicando qué tipos de especies vegetales reconocían. Refirieron encontrar un “trébol de 4 hojas que se cierra” y la “dormilona” (mimosa). El ocote fue un árbol que identificaron todos, señalando que usan “sus gallitos” (estructura donde reside la semilla, conocida también como piña) para hacer juguetes. Explicaron también que la resina que sale del ocote atrae a los rayos. De igual manera, D. G. y K. F. V. explicaron el uso dado a las diferentes “tierras”. La tierra “negra”, a diferencia de la tierra “colorada” (café claro a rojo), es idónea para las plantas, porque son “las hojas que se pudren de los árboles, y la colorada, para el nopal”, la cual dibujaron en el primer mapa (figura 5) en la parte inferior izquierda.

La división del espacio y ubicación en el “pueblo” se hace mediante la identificación de las casas de las personas o por algún lugar comunitario o de trabajo. La señora Ceci, mamá de los hermanos F. V., así como la mamá de B. Y. S. C., la señora Reyna, me explican que la referencia se da por el nombre de las

calles, y que no hay barrios o colonias. Sin embargo, en la práctica, no escuchaba que cuando dieran la ubicación de un lugar indicaran nombres de calles. La señora Reyna, por ejemplo, sólo recordaba el nombre de la calle “México”, que es considerada “la principal”.

Por lo observado en campo, aunque el poblado se encuentra en una pendiente, no escuché que dijeran “arriba” o “abajo”, sino que hablan de los espacios que consideran de “referencia”. Por ejemplo, en la parte media del poblado, la telesecundaria es un referente; y en la parte que comunica a la carretera (“baja”), fungen como tales la “Fraiché” (fábrica de perfumes) y especialmente “la mina” (el cerro donde hace como 50 años se extraía tezontle para venderlo). Hacia la parte que se acerca a los cerros o la parte más elevada del poblado, los puntos de referencia son “La casa de la mujer indígena”, “la cancha” (ambos están juntos) y, pasando estos lugares, se recurre al templo cristiano conocido como “la casa de la bandera”.

Cuando pregunté de dónde saldría una procesión, me dijeron “en casa padrino”. Los niños también usaban ese tipo de referencias; al preguntarles por las ubicaciones me decían: “ahí por donde cuida M. E. C.”, “ahí por donde vive B., más pa’bajo”. En este sentido, es importante porque hay un reconocimiento implícito del trabajo de una de las niñas por parte de los niños del grupo. Ella, junto con su mamá y papá, “cuidan” dos casas con una alberca que están en un mismo terreno. Aunque “M. E. C.” de 10 años de edad no expresa que “trabaja”, ella, junto con su mamá, tienden las camas, barren o cuida a su hermana menor mientras sus padres trabajan.

Respecto del concepto de trabajo, las niñas y niños se refieren como “ayudar”. “Yo ayudo en la casa”; “yo ayudo en el campo”. Aunque cuando les preguntaba: “¿Tú trabajas?”, responden que sí, y con ello se refieren a actividades por las que han recibido un monto monetario, y cuando les hacía la pregunta: “¿Tú trabajas en el campo?”, respondían con las actividades con que ellos consideran que “ayudan”. Contestaban también de modo similar a la pregunta: “¿Qué haces en el campo?”; a la que ellos dicen generalmente: “yo ayudo a solar”, como fue el caso de I. V. S. P., K. D. F. V. y K. F. V. que usan el machete para “solar” (deshierbar la tierra para dejar listo el terreno para sembrar).

La ayudantía es explicada por los niños como un lugar para la toma de decisiones y asuntos colectivos del pueblo. K. F. V., de 12 años de edad, comenta que ahí se reúnen para decidir sobre los gastos de la festividad principal del pueblo (que es la de san José, en marzo). Todas las niñas y niños conocían y sabían quién era la ayudanta, dónde vive y el periodo del cargo (que dura 3 años), explicando que ya se encuentra a la mitad del periodo.

Los espacios que no fueron representados son el panteón, el templo cristiano y el de los Testigos de Jehová y, curiosamente, el salón ejidal donde nos reunimos. Las escuelas fueron de las últimas en dibujarse, especialmente el equipo del segundo mapa, donde decidieron dibujar la primaria porque vieron que el otro equipo dibujó la secundaria.

Es importante señalar que los mapas los comenzaron a dibujar por el centro del papel, pintando la iglesia, que también es vista como el “centro” del poblado. Los cerros que están detrás del templo cristiano sí fueron dibujados, más no el templo. En ambos equipos había niños que acuden al templo de los Testigos de Jehová; sin embargo, no se representó ni el templo de los cristianos ni el de los testigos, que son dos de las religiones que conviven con la católica o “de Dios”.

Los niños no conocen con precisión los nombres de los cerros, pero el conocimiento está construido por medio de la experiencia y afectividad que conlleva la adjetivación del espacio como un lugar “divertido” o “que me gusta mucho”. Ellas y ellos le denominan “el cerro” o “ir al cerro” cuando van a caminar por alguna vereda de los diversos cerros que hay (como el Cuauhtzi, el Cihuapapalotzin, Tonantzin, Cuexcontzi, el cerro Grande o Tlatoani).

Cuando fuimos con las niñas y niños al camino de “las cruces”, es de resaltar que ellas y ellos reconocen especialmente aquellos elementos que les sirven como juguetes o para divertirse. A los conos donde vienen las semillas que caen de los árboles de ocote le llaman “guajolotitos”, porque las pintan como guajolotes. Les llaman “varas” a unas espigas largas, como de 60 centímetros de alto y medio centímetro de ancho, de color arena, con las cuales hacen la estructura en forma de cruz para los papalotes. Les gusta también agarrar unas “sonajitas”, que son como de un centímetro de alto por un centímetro ancho, su forma es ovoide, son duras, de color café

claro y adentro tiene semillas, lo que hace que suene, y de ahí se origina el nombre con que las llaman.

Y después del sismo del 19 de septiembre del 2017, los niños vinculan al cerro con el sismo, porque falleció una persona que le cayó una piedra “que venía rodando con fuerza del cerro”.

Derivado de la pregunta: ¿Qué les gusta más, el campo o la escuela o qué es más divertido? (arriba citada) la mitad responden que únicamente el campo, porque esencialmente lo asocian a dos características, una que es “divertido” y la otra “porque estoy con mi familia”. Y. H. C., por ejemplo, describe hasta una sensación muy particular que le provoca estar en el campo.

Todos asociaron el campo con la convivencia familiar o con la familia, mientras que la escuela se muestra más como un espacio normado donde se observa un discurso más formal al responder, ya que es “el lugar donde aprendo cosas”. Desde sus conocimientos o forma de percibir los espacios, la escuela es el lugar para “aprender”, donde se adquieren conocimientos; sin embargo, “el campo” no es visto como un lugar de aprendizaje. Dentro de las actividades del campo señalaron “ayudar” en solar, sembrar maíz, sembrar frijol, cortar aguacate, limón y algunos han cortado nopal y abonan la tierra. Y una de las actividades primordiales es llevar “la comida”.

Pero no se debe soslayar que la cualidad que más resalta para ellos, respecto al campo, es la convivencia familiar, que me atrevería a decir por el trabajo de campo que llevo hasta el momento, es una característica más valorada que la del “aprendizaje” con el que asocian a la escuela, porque “la familia” está vinculada también con el sentido comunitario. Un ejemplo que engloba ambos espacios son las primeras comuniones, en las cuales participan todos los niños que ese año asistieron al catecismo. Se realizan el día de la fiesta “en honor al patrón del pueblo, san José” que este año fue el lunes 19 de marzo.

A continuación transcribo algunas de las frases de las niñas y niños que corroboran lo anterior:

“En la escuela aprendo más cosas y en el campo estoy con mi familia” (K. F. V., 15 de diciembre de 2017).

“A mí me gusta más el campo porque estoy con mi familia y cuando es así ya la tarde siento así rico el airecito cuando me acuesto” (Y. H. C., 15 de diciembre de 2017).

“Pues en la escuela estoy así con mis amigas y aprendo cosas y así; y en el campo estoy con mi familia, vamos a comer y así” (K. F. V., 15 de diciembre de 2017).

“Yo en la escuela me gusta porque aprendo, y del campo me gusta porque estoy con mi familia; voy con mi abuelito, cortamos nopal y cortamos hartas tunas y las ponemos en bolsas y las llevamos pa’ la casa y las comemos” (S. O., 15 de diciembre de 2017).

Respecto de las preguntas: qué te gusta más de aquí y qué es lo que menos te gusta, Y. H. C. y J. U. F. V., expresan:

Entrevistadora: ¿Del pueblo cuál es el lugar que más te gusta?

Y. H. C.: El campo, porque en el campo escucho a los animales; luego escucho el caracol, el grandotote. Hace juuu!. Grita duro.

—¿Qué más haces en el campo?

— Y. H. C.: Siembro frijol y siembro pepino.

—¿Tu lo siembras, sabes cómo?

— Y. H. C.: Sí, luego le vamos a poner varas al frijol y al pepino. Se la enterramos y después vamos poniendo el hilito ese blanco. Me enseñó mi papá. (15 de diciembre de 2017).

—¿Cuál es el lugar que menos te gusta?

— Y. H. C.: El ir a Tlayacapan porque en Tlayacapan hay harta gente y luego pasan en las noticias que se roban a los niños. 'Orita cuando fuimos a Tlayacapan, mi tío fue con mi primo y dice que se la robaron a la bebecita chiquita. Dice que la dejó mi tío acostada en su cunita y que estaba despachando y que no se dio cuenta y que dice que alguien la agarró. Ya no había nadie en su cuna. Ya no la encontré.

—Entrevistadora: ¿Cuál es el lugar que más te gusta de tu pueblo?

—J. U. F. V.: El cerro.

—¿Cuál cerro, cómo se llama?

—J. U. F. V.: No sé.

—¿Por qué es el cerro tu lugar favorito?

—J. U. F. V.: Porque ahí tenemos nuestros aguacates. Tenemos un ciruelo y mi papá va a sembrar durazno. Y me gusta el zacatito y luego nos acostamos a comer. Le solo alrededor porque hay lacitos amarillos, y se enredan, y si no se los quitan se secan. (15 de diciembre de 2017).

Respecto a las cualidades o características que las niñas y niños atribuyen a los habitantes del pueblo, es el “saber compartir” o “dar con devoción” o

“cuando das con devoción ni se siente”. Son frases que he oído durante el trabajo de campo, por parte de diversas personas; tanto en las procesiones como cuando le he platicado a personas del lugar (taxistas o delegados) que me asombra que casi todo el año haya procesiones o festividades que implican dar de comer a mínimo unas 15 personas. También les he preguntado sobre qué tanta presión representa tener que dar 1000 pesos para la fiesta patronal de marzo y muchos me responden que “con devoción no se siente”. En el taller-focal del 2 de febrero del 2018, C. P. G. comenta que alguna gente del pueblo “saber compartir”.

Entrevistadora: ¿la gente de afuera es diferente a la de aquí?

C. P. G.: Yo siento que en este pueblo, o no sé qué sea, siento como... siento que unas personas no comiden [sic] de sus cosas, porque así como tengo una prima que yo le doy cosas y ella no me quiere dar, y ella viene desde México y ella no comparte cosas pues, no sabe compartir. Ella no sabe compartir (2 de febrero de 2018).

Reflexiones finales

Las voces de las niñas y los niños que formaron parte del proyecto demuestran la participación activa de la niñez en la vida comunitaria y la construcción epistemológica sobre “el pueblo”. Se encuentran informados de los gastos que puede implicar la vida dentro del grupo doméstico y los pagos comunitarios para la organización, principalmente, de festividades colectivas y el pago de “promesas” con otras localidades. Hacen también un ahorro y gestión del monto que a veces reciben por parte de sus familiares mayores (especialmente de los padres). Ellos deciden qué hacer con los 5 pesos que reciben de lunes a viernes. Conocen también las dinámicas del transporte: a qué hora comienza el servicio de combis hacia Cuautla y a qué hora sale la última del poblado.

Hay una vinculación afectiva y laboral con el “campo”. Es el espacio vital “de la familia”; y que “les divierte”, “les gusta” o donde van a “ayudar” a sus papás o tíos. Aunque no lo asociación con “aprender cosas”, como sí califican a la escuela, se muestra los conocimientos que adquieren y comunican sobre lo que hacen, observan, oyen y platican en el campo. De igual manera, el “ir al cerro” es un referente del

territorio que “se debe cuidar” al igual que “las pinturas” (petrograbados).

En cuanto a la heteropercepción y construcción de la niñez por parte de “los adultos”, es de resaltar que no se les considera “ignorantes”, como sucede en contextos urbanos —marcados por la tradición europea del siglo XVII—, donde el niño es adjetivado como un ser “ignorante”, sujeto de “cuidado”, cuya única función es ir a la escuela para “aprender” del adulto.³⁴ Por ejemplo, a J. U. F. V., de 9 años de edad, un habitante de la localidad le solicitó una consulta médica, que él atendió con éxito pues se curó el señor. De manera similar, H. C., los hermanos F. V. y B., ya sea solos o acompañados de un adulto, han participado en actividades comerciales (venta de tortillas y verduras), donde ellos reciben el dinero y “dan cambio”.

Dentro de las actividades del grupo doméstico, los niños son los “encargados” de “los mandados”, como sucede en muchas regiones de México (Masferrer, 2014). En una ocasión J. U. F. V. no quiso ir por una botella de aceite que la abuelita de Y. H. C. le pidió que fuera a comprar; inmediatamente, sin gritarle o pegarle, la señora le dijo que debía ayudar porque “sus papás van a trabajar para que él pueda comer y no les hacen así, como él”. Si “quería ser un niño flojo y grosero”, entonces que no fuera por la botella. El niño terminó de darle el bocado a su tlacoyo; se levantó de la mesa y puso su mano frente a la abuelita de Y. H. C. para recibir el dinero e ir por la botella. En este sentido es también importante mencionar que los niños, como actores activos de sus relaciones sociales, “negocian” o colocan un freno cuando ellos consideran que ya realizaron muchos “mandados” o “encargos” y los adultos de alguna forma ceden a esta negociación y mandan a otro niño del grupo doméstico o a algún “muchacho” (que es la siguiente fase generacional que sucede el niño).

En la dinámica del mapa se muestra también la territorialidad en cuanto al vínculo “individualidad”/“colectividad”, pues dibujaron espacios de uso colectivo/comunitario (el molino, la ayudantía y la cancha) y dibujaron sus casas. En ambos mapas se refleja la relación con “la naturaleza” o “medioambiente”. En uno de los mapas dibujaron el sol y José

³⁴ Beatriz Alcubierre, *Ciudadanos del futuro. Una historia de las publicaciones para niños en el siglo XIX mexicano* (México: UAEM / Colmex, 2010).

en el video recalca “éste es el sol”. En el otro mapa K.F.V. explica con detalle la función de los bambús para filtrar el agua.

Es importante resaltar, además, el cruce de las narrativas entre lo que puede ser una historia “imaginada” o “no vivida”, entretejida con relatos vividos.

Los niños discuten entre ellos por momentos, lo que implica “una veracidad” de sus relatos, mediante calificativos de “no ser chismoso” o “mentiroso”. Por ejemplo, en una ocasión, al jugar “zapatito blanco” (un juego recurrente usado como estrategia para organizar a su vez otro juego; por ejemplo, quién será el que persiga a los demás en “las correteadas”) para decidir cómo se dividirían los equipos de fútbol, I. V. S. P. pidió que jugaran, pero “sin mentir”.

Durante el grupo focal sobre la leyenda del “chinelo negro”, se dio un proceso de interpelación de discursos y de los espacios en poder que emanan esos discursos. En ese caso, la escuela como un ambiente que norma narrativas de vida. Para I. V. S. P. dijo que “ahorita ya no se aparece”, y C. P. G. le respondió que “no, pero si pasas tu solito en la mañana, sí se te aparece. Si tú vas a comprar las 8 de la mañana...”. I. V. S. P. le respondió: “A esa hora entramos a la escuela”, y agregó que “en la escuela ya nos dijeron que eso no es cierto”. En la conversación D. G. refirió: “Mi mamá antes trabajaba en el molino, y dice que, una señora que está enfrente del molino le platicó a mi mamá que siempre veía que se abrían las puertas del molino, y una vez vio un chinelo, pero no sabía de qué color, y que como que estaba brincando, andaba brincando en la ayudantía”.

En la niñez coexiste una diversidad de discursos en posiciones de poder diferenciadas y encontradas, desde percepciones asociadas a un mundo mesoamericano hasta las coloniales. El cerro, como señala Barabas,³⁵ tiene un posición privilegiada en la ideología mesoamericana contemporánea, al ser un lugar de “lo sargado” que se debe “respetar” porque en él

habitan deidades y es una entrada al mundo de lo sagrado. En una de las caminatas por los cerros, las niñas y niños señalaron muy claramente cuál era el camino de “de las cruces”. También es un espacio valorado por diversos factores como el “aire fresco” que les brinda y porque “se ve bonito” el pueblo rodeado de cerros. Es un lugar divertido, pues es emocionante caminarlo y es significativo puesto que aloja “las pinturas”. También puede ser peligroso por los toros, víboras y perros. El cerro es “biopatrimonio”, pues señalan que por sus árboles da un aire fresco y es donde encuentran plantas medicinales.

Pero la ideología colonial, que ha creado la figura del “indio” o “el indígena” como un sujeto social subalterno que ayuda a construir a los sujetos hegemónicos, asocia el cerro como un espacio “natural” devaluado, que no es “urbano” o “civilizado”. Una de las niñas de 12 años refirió que por el cerro pasan “las indias marías”.

Mediante la categoría del “pueblo” las niñas y los niños explicaron las dinámicas socioespaciales, traducidas en la territorialidad, bajo un entramado de discursos que generan narrativas encontradas y experiencias de vida que ven, oyen, imaginan y viven. Por un lado hay una valoración del pueblo como un lugar “bonito” por los cerros y donde la gente “sabe compartir”, pero en el cerro pasan “los indios” y donde la escuela es el lugar de enseñanza. De igual manera, la construcción de la otredad se ve cruzada por relaciones de poder por etnicidad y género; al niño señalado por todos los participantes como a quien más se le agredía en la escuela se le calificó de ser “negro” y ser “como niña”.

La territorialidad explicada por la niñez, se construye sobre relaciones sociales y escenarios con diferentes valoraciones. Se replican discursos de poder sobre la etnicidad y el género, pero se tejen otras miradas y análisis a sus realidades presentes.

³⁵ Barabas, “El pensamiento...”.



Familia y reproducción social

Family and social reproduction

José Iñigo Aguilar Medina

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH /

jaguilar.deas@inah.gob.mx

RESUMEN

Aquí se examinan las creencias de la población interrogada a propósito de cuáles consideran que son los cuidados que se deben prodigar: a las mujeres durante el embarazo; a los bebés durante sus primeros meses de vida, y a las mujeres que trabajan durante el periodo de lactancia. Se aplicó un cuestionario a 251 personas, mayores de edad, habitantes de la zona metropolitana de la Ciudad de México. Se encontró que esta población mantiene diversas creencias acerca del proceso de crianza, los permisos maternos y de lactancia y sobre los derechos a la maternidad y al trabajo. Además, en este estudio se señalan algunas alternativas que se consideran útiles para el diseño y aplicación de nuevas políticas públicas, que contribuyan a dar un renovado valor social a la reproducción biológica, a la crianza y a su ayuda para bajar la presión que representa la transición epidemiológica en los costos de las instituciones de salud.

Palabras clave: Embarazo, lactancia, crianza, madre trabajadora, hábitos alimenticios.

ABSTRACT

This study examines the beliefs of the population about what is considered to be the care to be provided: to women during pregnancy; to babies during their first year of life and to women who work, during the period of breastfeeding. A questionnaire was applied to 251 people, of legal age and who live in the Metropolitan Zone of Mexico City. It was found that the population maintains diverse beliefs about the process of parenting, maternal and lactation permits and about the rights to maternity and work. Likewise, some alternatives that are considered useful for the design and application of new public policies are pointed out, which allow to give renewed social value to biological reproduction, breeding and its help to lower the pressure represented by the epidemiological transition in costs of health institutions.

Keywords: Pregnancy, breastfeeding, parenting, working mother, eating habits.

Fecha de recepción: 14 de octubre de 2019

Fecha de aprobación: 20 de agosto de 2020

Los mecanismos de la reproducción biológica de la especie humana constituyen la base sobre la que todo grupo pone en marcha una serie de acciones importantes para asegurar la continuidad de su conjunto social. Para ello, se regulan las funciones de sus instituciones, de tal manera que la familia pueda estar en condiciones no sólo de generar nuevos individuos, sino que además se toma con un especial cuidado el poder ofrecer a todas las familias los medios mínimos para que los padres puedan desarrollar con éxito todo el proceso de la crianza, de tal forma que se produguen, al recién nacido y a su madre, los medios y las atenciones que tal propósito les demanda.

Algunos estudiosos consideran que el interés del Estado por cuidar la reproducción biológica y social de los individuos y de los grupos que lo integran inició, con especial énfasis, entre los pueblos de las naciones europeas, a finales del siglo XVII, y que dicha preocupación respondía a los intereses económicos de la modernidad, que buscaba construir un cuerpo social saludable y capaz de asumir las posiciones que le reclamaba el nivel de desarrollo alcanzado por sus fuerzas productivas, lo cual se llevó a cabo mediante la aplicación de diversos reglamentos y con la promoción de ciertos valores, con los que sus gobiernos trataban de incidir en la conducta de sus instituciones, de sus familias y de sus ciudadanos.¹

A partir de entonces es que en todos los Estados nacionales se considera que sus gobiernos tienen la responsabilidad de generar las políticas públicas necesarias para proteger la reproducción biológica y la crianza en sus cuerpos sociales. Aunque ya no sólo como un reclamo del sector productivo, como sucedía en los albores de la modernidad, sino esencialmente, como una respuesta tanto para regular los afanes depredadores con los que se rigen las relaciones entre el dinero y el trabajo dentro del actual capitalismo neoliberal y globalizador, como ante la exigencia de la ciencia y de la sociedad de que el Estado proporcione el debido resguardo a los derechos humanos de todos sus gobernados.²

¹ Mara Viveros Vigoya, “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual” (ponencia, Universidad Nacional de Colombia. 2010), acceso el 3 de marzo de 2020, <http://www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/66>, pp. 25.

² Entre dichos derechos se encuentran los sexuales y reproductivos. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, “Cuáles son derechos humanos”, CNDH México, acceso el 3 de marzo de

Pero en nuestro país, aunque los distintos niveles del gobierno —hasta el periodo 2014-2018—³ han señalado que se atiende de manera adecuada a las familias para que puedan llevar a cabo el objetivo de la crianza, pues se presta especial atención a las necesidades de las madres y de sus niños⁴ y se cuenta con un sistema generalizado de seguridad social que abarca a toda la población,⁵ se tiene, sin embargo, que las políticas públicas son limitadas y que las medidas que se proponen para garantizar su protección no siempre tienen la cobertura universal que se les atribuye ni se cumplen en el devenir de la vida cotidiana; en especial cuando la madre se desempeña en un trabajo remunerado y se le plantea, por parte de sus empleadores y compañeros de labores, que éste se encuentra en clara contradicción con su eventual decisión de realizar a plenitud las tareas y los derechos propios de su libre decisión de ejercer su maternidad.

A propósito de las condiciones de salud de la población mexicana, se tiene que en las últimas décadas ha experimentado una importante transición epidemiológica,⁶ que la ha llevado de una situación en la que las enfermedades infectocontagiosas prevalecían como principal causa de mortalidad, a otra en la que predominan las crónico-degenerativas, entre las que sobresalen —por su alta incidencia en el presente y por el alarmante ritmo con el que se proyecta su crecimiento para el futuro— la diabetes y la hipertensión.⁷

2020, <https://www.cndh.org.mx/derechos-humanos/cuales-son-los-derechos-humanos>.

³ Llama la atención que durante el periodo 2019-2020, el gobierno aún no se ha ocupado del tema.

⁴ Secretaría de Salud, *Estrategia nacional de la lactancia materna. 2014-2018* (México: Secretaría de Salud, 2014), acceso el 29 de septiembre de 2016, http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/data/file/75383/ENLM_2014-2018.pdf.

⁵ OECD, *OECD Reviews of Health Systems: México 2016* (París: OECD, 2016), acceso el 3 de marzo de 2020, DOI: <https://dx.doi.org/10.1787/9789264230491-en>; Notimex, “La cobertura universal de salud, principal logro del sexenio: Calderón”, *Excelsior*, 26 de enero de 2012, sección Nacional.

⁶ Juan José Mazón Ramírez, *Las transiciones demográfica y epidemiológica en México* (presentación, Facultad de Medicina-UNAM. 18 de octubre de 2008), acceso el 3 de marzo de 2020, <https://www.slideshare.net/unamenlinea/transiciones-demograficas-y-epidemiologicas-en-mxico>; María Isabel Serrano González, *La educación para la salud del siglo XXI: comunicación y salud* (Segovia: Asociación de Educación para la Salud, 2002).

⁷ The SIGMA Type 2 Diabetes Consortium, A. L. Williams *et al.*, “Las variantes de secuencia en SLC16A11 son un factor de riesgo

De manera simultánea, las instituciones de salud pública en México registran una disminución de recursos y un incremento en las enfermedades crónicas degenerativas que deben atender, lo que permite prever un panorama que les hará imposible, en unos cuantos años, hacer frente a sus obligaciones que les piden elevar, o al menos, mantener los actuales índices de salud de la población mexicana.⁸ Esto sin tomar en cuenta el virtual desmantelamiento del sector salud, que ha llevado a cabo la administración federal en los primeros 15 meses del sexenio 2018-2024.⁹

Ante los nuevos retos a la salud pública que han sido evidenciados por la actual transición epidemiológica, es necesario poner especial cuidado a las condiciones en las que se desarrolla la reproducción biológica, en concreto la crianza, pues en ella se tiene una respuesta que avalan los estudios científicos sobre la importancia de procurar la lactancia materna, ya que señalan los indudables beneficios que conlleva, tanto para la salud del niño, como para el bienestar de la madre; en aquéllos previene las enfermedades diarreicas, el que puedan contraer parásitos durante su primer año de vida y los resguarda de la obesidad durante todas las etapas de la vida,¹⁰ además de que es de utilidad para que ambos establezcan un mejor lazo afectivo. En ellas, las protege de enfermedades peligrosas como lo es el cáncer de mama, de útero y ovarios, así como de infecciones de las vías urinarias, ayuda a reducir el sangrado posparto y a contraer el útero, las protege de la depresión posparto, las ayuda a controlar su peso y las previene de fracturas, osteoporosis y artritis.¹¹

común para la diabetes tipo 2 en México”, *Nature*, vol. 506, 97-101 (2014), acceso el 3 de marzo de 2020, <https://doi.org/10.1038/nature12828>.

⁸ Guadalupe Soto Estrada, Laura Moreno Altamirano y Daniel Pahua Díaz. “Panorama epidemiológico de México, principales causas de morbilidad y mortalidad”, *Revista de la Facultad de Medicina. UNAM*, vol. 59, núm. 6 (2016): 8-22.

⁹ Paulo Cantillo, “Inversión en salud: subejercicio de 61 %, reporte de 2019”, *Dinero en Imagen*, 20 de enero de 2020, acceso el 3 de marzo de 2020, <https://www.dineroenimagen.com/economia/inversion-en-salud-subejercicio-de-61-reporte-de-2019/118470>.

¹⁰ Tamara González López, “Lactancia materna como factor protector de la obesidad infantil y en edades futuras” (trabajo de grado, Facultad de Enfermería-Universidad de Valladolid, 2016), acceso el 9 de marzo de 2020, <http://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/18013/TFG-H489.pdf;jsessionid=8CD8919E6AAD8C6525F577578F92EAAD?sequence=1>.

¹¹ Jhoanna Anabel Ludeña Cueva, “Influencia de la ausencia de lactancia materna en la salud del niño lactante de 0 a 6 meses

Es de llamar la atención que la mayoría de los estudiosos señalen la existencia de una relación causal entre la duración de la lactancia materna y la prevención del sobrepeso y de la obesidad infantil, lo que a su vez se convierte en un elemento importante para que tales condiciones no se presenten durante las siguientes etapas de la vida, lo que sin duda contribuye a reducir la incidencia de la diabetes y de la hipertensión. Estos reportes muestran que los componentes nutricionales de la leche materna, por su cantidad y calidad de proteínas, hidratos de carbono y grasas, como por sus componentes biológicos (como las hormonas que contiene), constituye un eficaz aliado para la reducción del sobrepeso y la obesidad entre los infantes.¹²

Por eso no es de extrañar que el gobierno de México, a través de la Secretaría de Salud, se haya planteado, para el periodo 2014-2018, generar una estrategia nacional para fomentar la lactancia materna; se estableció como su objetivo general: “incrementar el número de niñas y niños que son alimentados al seno materno desde su nacimiento y hasta los dos años de edad”. Y además, se propuso alcanzar seis objetivos específicos, entre los que destacan las siguientes intenciones:

Fortalecer las competencias institucionales [públicas y privadas] para la promoción, protección y apoyo de la lactancia materna [...] Vigilar el cumplimiento del Código Internacional de Comercialización de Sucedáneos de la Leche [...] Fomentar la práctica del amamantamiento natural en los municipios de la Cruzada Nacional contra el Hambre [capacitar a los especialistas y a la población en general] en el fomento de la lactancia materna. 13

Sin duda la estrategia propuesta por el gobierno, 2014-2018, de fomentar la lactancia materna, resulta de capital importancia para proveer a las nuevas generaciones de las mejores condiciones de vida y así asegurarles un mejor estado de salud para toda su existencia, ya que dicha práctica repercute de manera directa en la tarea de reducir la incidencia del

que acude al Hospital Isidro Ayora durante el periodo marzo 2012-agosto 2012” (trabajo de grado, Universidad Nacional de Loja, 2012), acceso el 9 de marzo de 2020, <https://dspace.unl.edu.ec/jspui/handle/123456789/6463>.

¹² Jhoanna Anabel Ludeña Cueva, “Influencia de la ausencia...”, 21.

¹³ Secretaría de Salud, *Estrategia nacional...*, 20.

sobrepeso y de la obesidad, factores que tienen una importancia decisiva en el fomento de las enfermedades a las que hoy, por su genética y condiciones de vida, está más propensa la población mexicana: diabetes e hipertensión.¹⁴

Debido a las realidades expuestas es que resulta de gran interés conocer en qué medida las personas y las instituciones sociales y productivas están dispuestas a brindar en la práctica del día a día, las oportunidades y condiciones necesarias para la saludable reproducción biológica y social de todos los individuos que transitan por el periodo de la crianza.

Por todo lo anterior, en este trabajo se indaga acerca de las percepciones populares a las que se enfrentan aquellas mujeres que son madres y que se encuentran o no laborando, sea que lo hagan dentro del sector de la economía formal o de la informal. Se parte del supuesto de que las creencias y el nivel de los conocimientos que la población tiene sobre los cuidados que se deben prodigar durante el proceso de la reproducción biológica, que incluye el embarazo y la crianza, son la causa de que se cuestione: si la mujer debe o no laborar en estado de gravidez; si es adecuado que el bebé sea alimentado por su madre, ya sea que ella se encuentre o no trabajando; además de que a ellos se atribuye la falta de conocimiento o la ignorancia total de las leyes y derechos que protegen a las mujeres y a sus hijos. De igual manera, se considera que a las mujeres que laboran en el sector informal, al no contar en su mayoría con un sistema de seguridad social, se les dificulta, aún más, obtener las atenciones que requieren para sí mismas y para sus hijos durante el embarazo, el parto y la crianza. También se evaluará la actitud con que su situación de madres trabajadoras en el periodo de la crianza es percibida por los compañeros en el trabajo, tanto por los hombres como por las mujeres, sin distinguir entre las que hayan estado embarazadas en algún momento de su vida y las que no.

La interrogante a dilucidar es la siguiente: ¿hasta qué punto las percepciones que manifiestan los miembros de nuestra sociedad urbana son útiles para brindar las oportunidades necesarias para que

la mujer pueda ocuparse en las tareas que le demanda la crianza? Pues dichas representaciones sociales¹⁵ son las que, en la práctica, delimitan de manera tácita el rol de la mujer al interior y al exterior de la familia y el peso que pueda tener en la salud de las nuevas generaciones. No obstante que se declara la igualdad, la equidad e inclusión del sexo femenino en los ámbitos públicos, privados y dentro del sector laboral,¹⁶ pareciera que persiste una regla no escrita que dicta que, si una mujer desea desarrollarse profesionalmente, debe renunciar al ejercicio de su maternidad, y de igual forma se considera que, si ha de dedicarse a ella, entonces debe abandonar su vida laboral. Por este motivo no es de sorprender que las condiciones sociales y laborales que permiten el que las mujeres puedan ser trabajadoras y madres resulten, para algunas de ellas, incompatibles, y que redunde en la disminución de los elementos que pueden asegurarles una mejoría en sus condiciones de salud y en la de sus hijos, al minusvalorarse en el ámbito de las representaciones sociales, el ejercicio de la lactancia materna.

El cuestionario y los entrevistados

Para la recopilación de la información se procedió a la aplicación de un instrumento en su modalidad de cuestionario, que contiene tanto preguntas cerradas, 39, como algunas abiertas, 9, y se aplicó del 5 al 23 de abril de 2016 en la zona metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM)¹⁷. Se entrevistó a 251 personas, siempre de 18 años y más, pues se considera que a partir de dicha edad los individuos, además de

¹⁵ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu, 1981); Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público* (Buenos Aires: Huemel, 1979); Serge Moscovici, *Psicología social* (Barcelona: Paidós, 2008).

¹⁶ Instituto Nacional de las Mujeres, *Ley General para la Igualdad entre mujeres y hombres* (México: Inmujeres, 2007), acceso: 2 de marzo de 2020 http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/lgimh.pdf.

¹⁷ Participaron los siguientes alumnos de la carrera de Trabajo Social de la UNAM en su aplicación, además de que contribuyeron con sus interesantes comentarios y observaciones sobre el diseño del instrumento (sin embargo, las deficiencias y errores sólo son atribuibles al autor de este ensayo): Ana Karen Cabrera, Andrea Bonilla, Brenda Lerma, Carolina Martínez, Cintya Orozco, Daniela García, Darío Hernández, Diana Domínguez, Edgar Cedillo, Flor Estrada, Javier Sandoval, Jazmín Huitrón, Karla Ayala, Leticia Rodríguez, Luisa León, Margarita Sánchez, Mariana Hernández, Marlem Tavera, Marlene Barragán, Neri Peña, Norma Mendoza, Román Monter, Sergio Barrios y Susana Prieto.

¹⁴ The SIGMA Type 2 Diabetes Consortium, A. L. Williams *et al.*, "Las variantes de secuencia..."; Secretaría de Salud, "Nuevo factor de riesgo genético para la diabetes" (México: Secretaría de Salud, 6 de febrero de 2014), acceso el 30 de septiembre de 2016, <https://www.insp.mx/avisos/3145-riesgo-genetico-diabetes.html>.

ser ya mayores de edad y ciudadanos, tienen la experiencia suficiente para pronunciar, en su propia versión, los contenidos con que el colectivo da expresión a las representaciones sociales que califican las maneras en que se considera que es mejor llevar a cabo las tareas, que a la mujer le demanda la crianza de sus hijos. Por lo tanto, se trata de una muestra cualitativa, de corte transversal, es decir, para presentar la realidad en un momento temporal específico, diseñada para obtener la máxima variación entre la población entrevistada y así “mostrar las distintas perspectivas y representar el fenómeno estudiado”.¹⁸ De este modo, la muestra se conformó con personas que en su conjunto viven en 176 colonias distintas de la ZMCM; sin embargo, no pudo lograrse una participación proporcional a los porcentajes que muestra la población de la gran urbe, en lo que respecta al sexo, al grupo de edad y al estado civil de los consultados.

Para asegurar la mayor variedad de las personas que conformarían la muestra, las entrevistas se hicieron al azar en diferentes espacios públicos, como por ejemplo: en jardines, en parques deportivos, en gimnasios, en bibliotecas públicas, en centros comerciales; también en el sistema de transporte de la ciudad: durante el viaje en el metro o en una de sus estaciones, en alguna estación del metrobús o durante algunos de sus traslados, durante el recorrido de los otros sistemas de transporte público y en la central camionera; en comercios y giros de servicios, como restaurantes, en centros educativos, en la espera de la consulta médica, en los puntos de trabajo y, por último, en las esferas que forman parte de la vida diaria de los entrevistados, como son: los sitios en los que ellos laboran, las comunidades en la que llevan a cabo sus prácticas escolares y también en sus propios vecindarios.

Se procuró consultar al mismo número de hombres que de mujeres, pero se descubrió que ellas estaban siempre más disponibles; sin embargo, muchas rehuían ser entrevistadas, mencionando que no tenían hijos que estuvieran en la fase de la crianza; por otra parte, se advirtió que el tema y la renuencia masculina a ser entrevistados sobre los quehaceres que consideraban como una actividad femenina hicieron imposible equilibrar la participación según el

sexo de los interrogados. Ocurrió con frecuencia que una vez que ellos se enteraban de cuál era el motivo del interrogatorio, para no aceptar dar respuesta al cuestionario alegaban llevar prisa, ir a trabajar, o simplemente declaraban que no les concernía. Por otro lado, sin embargo, algunos preguntaban antes de consentir, qué si no importaba que fueran hombres; así mismo estuvieron más dispuestas a ser entrevistadas las personas jóvenes y adultas, en tanto que las ancianas se mostraron más renuentes a participar.

En el cuestionario se formularon 48 preguntas, pero para los fines de este artículo sólo se hizo uso de las siguientes 22 cuestiones:

1. Sobre el perfil del entrevistado se indagó:

- 1.1. Sexo
- 1.2. Edad
- 1.3. Entidad federativa en la que tiene su domicilio
- 1.4. Alcaldía o municipio en el que habita
- 1.5. Colonia en la que reside
- 1.6. Estado civil
- 1.7. Ocupación
- 1.8. Cuántos hijos menores de tres años tiene
- 1.9. Institución en la que recibe su seguridad social

2. Sobre las consideraciones acerca del embarazo:

- 2.1. Si la mujer debe tener cuidados especiales
- 2.2. Los dos más importantes que recibió
- 2.3. Su opinión sobre que la mujer trabaje durante el embarazo
- 2.4. Si conoce de alguna mujer que haya recibido trato especial en su trabajo, por su condición de embarazo
- 2.5. Los dos cuidados más importantes que recibió, por su condición de embarazo
- 2.6. Si conoce los meses de licencia a los que tiene derecho una mujer embarazada
- 2.7. Si considera suficiente dicho tiempo de licencia
- 2.8. Qué tan adecuada le parece la duración de dicha licencia

3. Sobre el cuidado del bebé se tomó en cuenta:

- 3.1. Si considera que es mejor alimentar al bebé al pecho
- 3.2. Las tres razones de su respuesta anterior
- 3.3. Sobre el número de meses que se le debe dar el pecho como alimento exclusivo

¹⁸ Roberto Hernández Sampieri, Carlos Fernández Collado y Pilar Baptista Lucio, *Metodología de la investigación*, 6a. ed. (México: Mc Graw Hill, 2014) 387.

- 3.4. Sobre el número de meses que se le debe dar el pecho como alimento complementario
- 3.5. Qué hace alguna mujer que usted conoce, para que le cuiden al bebé al término de su licencia de maternidad
- 3.6. Considera que la duración de la licencia de maternidad es suficiente
- 3.7. La razón de que dicho tiempo, los meses de licencia a los que tiene derecho una mujer embarazada, lo considere o no conveniente

El instrumento se interesó por evaluar los conocimientos y las actitudes de los entrevistados en torno a los aspectos relacionados con los cuidados que deben recibir las mujeres durante el embarazo y la lactancia, sobre las licencias y su duración, a las que por ley tienen derecho las mujeres que trabajan. Además, se recolectaron las experiencias de los entrevistados que están empleados respecto de la manera en que se aplican algunas de las disposiciones legales en su centro laboral para hacer posible que las mujeres trabajadoras desempeñen las actividades propias de la crianza.

Para la recolección de la información en esta investigación se utilizaron, además del cuestionario, las hojas de diagnóstico, en donde se registraron las actitudes y comentarios realizados por los informantes durante la aplicación del instrumento.

Características demográficas

Para situar los conocimientos y las opiniones expresadas por las personas entrevistadas y comprender el entorno en el que viven, a continuación se detallan algunas de las características demográficas que presentan.

La distribución obtenida según el sexo de los interrogados fue la siguiente: 166 mujeres, 66.1 % del total, y 85 hombres, 33.9 % de los interrogados (figura 1).

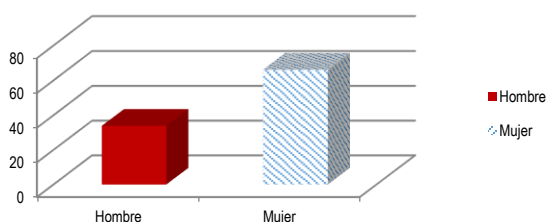


Figura 1. Sexo de los entrevistados. Porcentajes.

El rango de edad de las personas entrevistadas abarcó de los 18 a los 79 años, por lo que al calcular algunas de las mediciones que proporciona la estadística se tiene que el indicador que se conoce como media se sitúa en los 34 años, y señala el promedio de la edad; en tanto que la mediana se coloca en los 30 años y corresponde al valor que se localiza en la mitad de la lista de edades de los interrogados.

El total de la población entrevistada, según su periodo de vida, presenta las siguientes proporciones: el 46.6 % son jóvenes de entre 18 y 29 años; los de 30 a 59 son el 49.8 % y los adultos mayores sólo representan al 3.6 % del total (figura 2).

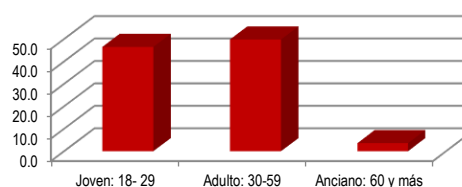


Figura 2. Grupo de Edad de los entrevistados. Porcentajes.

En tanto que la participación por sexo según su grupo de edad es la siguiente: mujeres jóvenes, 29.5 %; mujeres adultas, 35.1 %; ancianas de 60 y más años, 1.6 %. Hombres jóvenes, 17.1 %; maduros, 14.7, y ancianos, 2 % (figura 3).

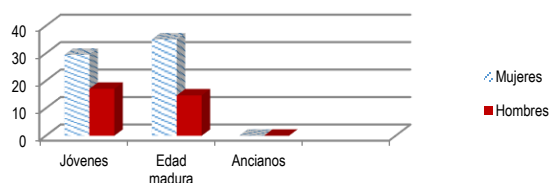


Figura 3. Sexo por grupo de edad de los entrevistados. Porcentajes.

Por su parte, las mujeres cuestionadas y que están en la edad reproductiva, de 18 a 45 años, representan 70.5 % del total de ellas.

El hogar de los interrogados se ubica, en el cien por ciento de los casos, en la zona metropolitana, tanto en la Ciudad de México 177 personas (70.5 %) como en el Estado de México, 74 individuos (29.5 %) (figura 4).

Las personas que conforman la muestra y que radican en la Ciudad de México viven en alguna de sus 16 alcaldías políticas, en tanto que los del Estado de México provienen de 16 de los 122 municipios de

dicha entidad federativa.¹⁹ Es necesario tener en cuenta que existe una gran diversidad en cuanto al número de municipios que se considera que pertenecen a la ZMCM, los que además, con el paso del tiempo, han ido en aumento.²⁰

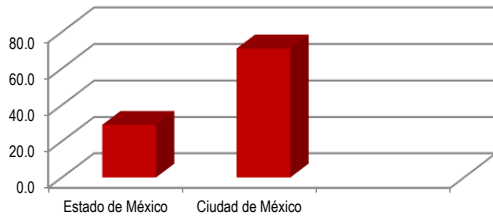


Figura 4. Entidad en la que viven los entrevistados. Porcentajes.

Las colonias en las cuales radican los interrogados son muy numerosas, entre los habitantes de la Ciudad de México se registró que las 177 personas consultadas, provienen de 119 poblaciones diferentes y que de los 74 cuestionados radicados en el Estado de México, residen en 55 colonias distintas (Plano 1). Lo cual significa que el total de personas interrogadas, 251, proceden de 174 colonias de la Zona Metropolitana, con un registro promedio en la región del Estado de México, de 1.3 persona por colonia y en la Ciudad de México de 1.4 personas por colonia.

La mayoría de los interpellados son solteros (40.2 %); poco más de la tercera parte están casados (35.9 %); los que se encuentran en unión libre casi son una quinta parte (18.3 %); los separados o divorciados son poco menos de la mitad de la décima parte (4.8 %) y los viudos y los que no dieron respuesta son una persona en cada caso (0.4 %) (figura 6).

¹⁹ Los 16 municipios representados son: 1. Atizapán de Zaragoza, 2. Coacalco de Berriozábal, 3. Cuautitlán, 4. Cuautitlán Izcalli, 5. Chalco, 6. Chimalhuacán, 7. Ecatepec de Morelos, 8. Ixtapaluca, 9. Naucalpan de Juárez, 10. Nezahualcóyotl, 11. Nicolás Romero, 12. La Paz, 13. Tecámac, 14. Tlalnepantla de Baz, 15. Tultitlán y 16. Zumpango.

²⁰ La Comisión Ambiental Metropolitana ha incluido como parte de la zona metropolitana del valle de México (ZMVM); las 16 alcaldías de la Ciudad de México, 80 municipios del Estado de México, 29 municipios de Hidalgo, 33 municipios de Morelos, 22 municipios de Puebla y 60 municipios de Tlaxcala. Comisión Ambiental Metropolitana, *Programa para mejorar la calidad del aire en la zona metropolitana del valle de México 2011-2020* (México: Secretaría del Medio Ambiente del Estado de México / Secretaría del Medio Ambiente del Gobierno del Distrito Federal / Semarnat / Secretaría de Salud, 2020), acceso el 7 de julio de 2020, <http://www.aire.cdmx.gob.mx/descargas/publicaciones/flippingbook/proaire-2011-2020-anexos/>.



Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Mapas para imprimir 2020. http://contame.inegi.org.mx/mapas/pdf/entidades/div_municipal/mex/compis.pdf

Figura 5. Plano con las alcaldías y municipios incluidos en la muestra

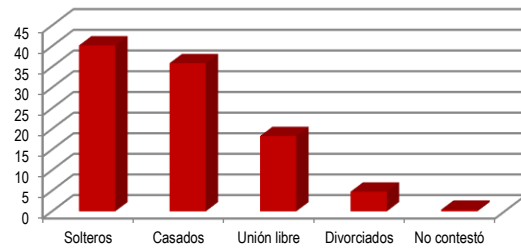


Figura 6. Estado civil de los entrevistados. Porcentajes.

En tanto que cuando se les agrupa por su experiencia o no en una relación de pareja, se tiene entonces que la mayoría de ellos la ha establecido en algún momento de su vida, casi seis de cada diez, 59.4 %, en tanto que el 40.6 % no la han tenido (figura 7).

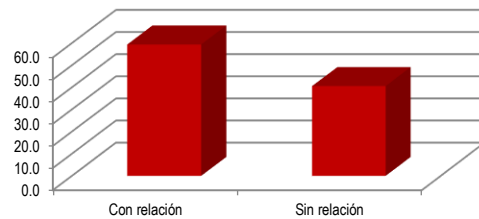


Figura 7. Tiene, o ha tenido, una relación de pareja. Porcentajes.

Poco menos de la sexta parte tiene una ocupación remunerada (59.8 %); poco más de la quinta parte estudia (22.3 %); el resto se ocupa exclusivamente en las actividades domésticas (15.1 %); los desempleados son poco numerosos (2.4 %) y sólo uno está jubilado (0.4 %). (figura 8).

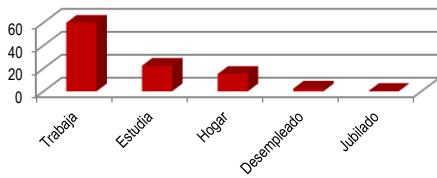


Figura 8. Ocupación del entrevistado. Porcentajes.

No obstante los discursos de los gobernantes, que declaran que se está cerca de alcanzar la cobertura universal en salud, se tiene que poco más de siete de cada diez cuestionados declararon contar con algún sistema de seguridad social (71.7 %); en tanto que casi tres de cada diez dijeron carecer de él (28.3 %) (figura 9).

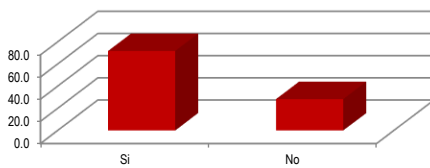


Figura 9. Cuentan con seguridad social. Porcentajes.

El porcentaje de los entrevistados que tienen entre uno y cuatro hijos menores de tres años abarca a poco menos de un tercio de la muestra (31.1 %); en tanto que siete de cada diez manifestaron no contar con ningún hijo en dichas edades (68.9 %). La mayoría de los que sí tienen hijos menores de tres años dijeron que cuentan con un hijo en esas edades (25.9 %); tienen dos (4 %); tres (0.8 %) y cuatro (0.4 %). Estos datos también muestran que la frecuencia de los intervalos, con la que se da la llegada de los niños a las familias examinadas, en la zona metropolitana se ha ido acrecentado y ya no se reciben siguiendo un ritmo anual (figura 10).

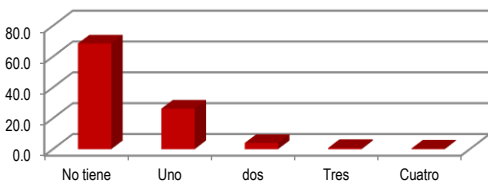


Figura 10. Número de hijos menores de tres años. Porcentajes.

El embarazo

Si se observan las respuestas a la pregunta: “¿Considera usted que la mujer debe tener cuidados especia-

les durante el embarazo?”, se encuentra que, al comparar las respuestas de las personas que tienen hijos menores de tres años, y por otro lado quienes no tienen hijos en dicho rango de edad, la correlación que arroja la chi cuadrada de Pearson, resulte moderada, lo que llama la atención, ya que existe sólo una ligera mayor tendencia a considerarla acertada cuando los consultados tienen hijos pequeños; sin embargo, en sus respuestas referentes a su apreciación sobre cuáles deben ser los dos cuidados más importantes y su opinión sobre si “debe o no trabajar la mujer durante el periodo de gestación”, la correlación es de débil a nula, es decir, que ambos grupos responden casi de igual manera, por lo que no se observa una diferenciación entre ellos, a pesar de que uno de los grupos ha pasado por una experiencia reciente de maternidad-paternidad.

En la figura 11 se puede apreciar que 96 % de los entrevistados consideran que toda mujer requiere de cuidados especiales durante el periodo del embarazo; de igual manera, llama la atención que existe un porcentaje —aunque pequeño, de 4 %—, muy significativo, pues a primera vista resulta extraño que aún se considere que ello no es necesario, y resalta que al mismo tiempo sean, en proporción, más las mujeres (3.2 %) que los hombres (0.8 %), que así lo piensan.

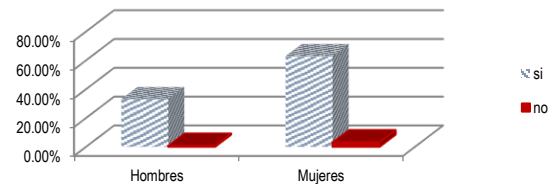


Figura 11. La mujer embarazada requiere de cuidados especiales. Opinión según sexo del entrevistado. Porcentajes.

Al analizar las opiniones de las personas consultadas a partir de su experiencia reciente o no en la crianza, se encontró que no existe correlación, según la chi cuadrada de Pearson, entre la opinión de si una mujer embarazada debe trabajar o no, con el hecho de que el interpelado tenga o no la experiencia de estar criando a un hijo de tres o menos años. Como se puede observar en la figura 12, los porcentajes con los que ambos señalan que sí es conveniente son el 70.5 % de los casos, y un poco más de la cuarta parte considera que no es adecuado que lo haga; en tanto que es ligeramente mayor el porcen-

taje de los que ya tienen la experiencia de la crianza (3.8 %) respecto de los que no la tienen (2.9 %) y manifestaron no saber si es o no adecuado que la mujer embarazada continúe trabajando.

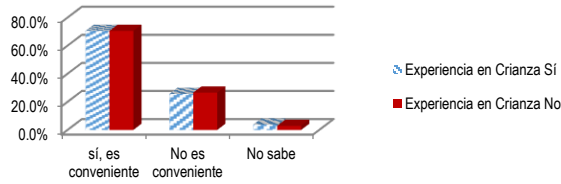


Figura 12. La mujer embarazada debe trabajar. Opinión según experiencia reciente del entrevistado en la crianza. Porcentajes.

De manera similar, se tiene que no se registró ninguna correlación entre la experiencia reciente del embarazo y la crianza de un niño menor de tres años. Respecto a la pregunta sobre cuáles deben ser los dos cuidados más importantes a proporcionar a las mujeres durante el embarazo, como se puede ver en las figuras 13 y 14, son: la buena alimentación, no hacer esfuerzos, el acudir al médico y el decir que no saben cuál es, fueron las cuatro respuestas con mayor incidencia, pues casi siete de cada diez interrogados mencionaron alguna de estas opciones. Cuando se recaba el segundo factor en importancia, se tiene que son los mismos elementos los que ocupan las más altas frecuencias en las respuestas; sin embargo, sólo cambian en el orden del mayor número de frecuencias recibidas: alimentarse bien, acudir al médico, el decir que no saben cuáles y no hacer esfuerzos, pero las proporciones se incrementan en poco más de 10 puntos porcentuales y casi cuatro quintas partes de los inquiridos se inclinan por dichas opciones.

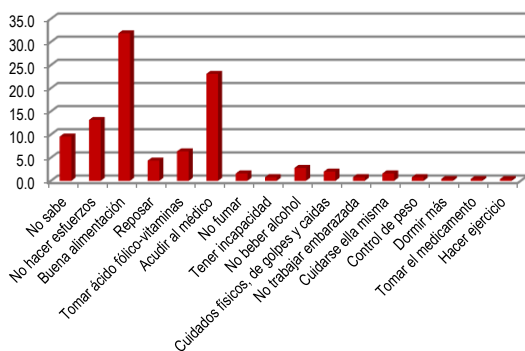


Figura 13. Primer cuidado importante para las mujeres embarazadas. Porcentajes.

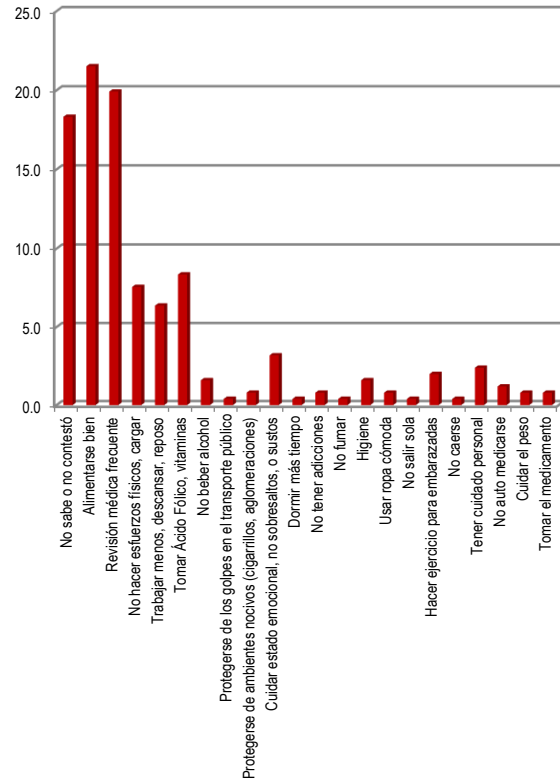


Figura 14. Segundo cuidado importante para las mujeres embarazadas. Porcentajes.

Cuando se les cuestionó si sabían de alguna embarazada que hubiera recibido algún trato especial en su centro laboral, como respuesta a su condición, las cifras se invierten y poco menos de dos quintas partes (37.1 %) revela que sabe de mujeres en dicha situación, por su parte el resto, poco más de tres quintas partes (62.9 %) señalan que no saben de algún caso en el que en el trato se les haya considerado por su situación de embarazo (figura 15).

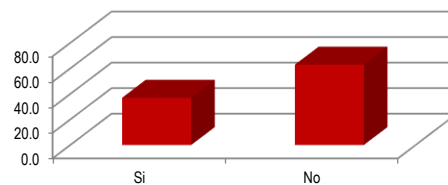


Figura 15. Sabe de alguna embarazada que haya recibido trato especial en el trabajo. Porcentajes.

En cuanto al conocimiento de la población acerca del tiempo al que tiene derecho la mujer para ocuparse del parto y de la crianza de su hijo, el porcentaje de quienes lo conocen es poco, inferior a un

tercio de los entrevistados (29.9 %), el resto no tiene una idea clara y, como se puede observar en la figura 15, señalan desde un mes hasta 8 meses, lo cual está fuera de la realidad.

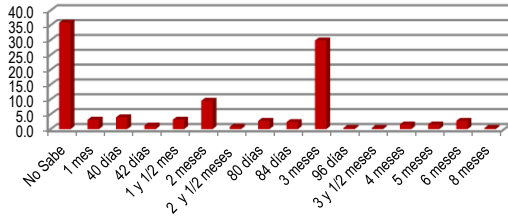


Figura 16. Meses de licencia por embarazo. Porcentajes.

A los entrevistados se les cuestionó si consideran que el periodo declarado para la duración de la licencia es corto, suficiente o largo, y si les parece que, al ser así, está muy bien, bien, ni bien ni mal, mal o muy mal. Al aplicar la chi cuadrada de Pearson se encontró que no existe ninguna correlación entre estas dos variables, lo cual indica que las respuestas no pudieron ser asociadas por los cuestionados, quizás por su falta de conocimiento sobre el tiempo legal que se otorga de licencia y por la ignorancia que tienen acerca de las tareas que demanda a la mujer el periodo de crianza. Así, se tienen, por ejemplo, personas que a la pregunta sobre la duración de la licencia, contestaron que es de un mes, que ese tiempo es largo y por último que les parece que eso está muy bien. No obstante, ante la pregunta de si le parece bien que a las mujeres se les dé permiso de maternidad en el trabajo, el 99.2 % contestó afirmativamente, pues uno de ellos dijo que no y el otro no supo qué respuesta ofrecer.

La crianza

Las cuestiones que se consideraron conocer acerca del proceso de la crianza fueron, entre otras: si es mejor para el bebé que la madre le dé el pecho, si el consultado conoce cuántos meses es lo recomendable para que reciba, por un lado, la leche materna como alimento exclusivo y por el otro cuánto tiempo se le debe proporcionar como alimento complementario.

Respecto al supuesto de que la mejor manera de alimentar a un niño en sus primeros días de vida es la leche materna, se tiene que recibió una casi unánime aprobación, pues sólo se obtuvo una respuesta negativa al respecto. Pero junto a ello se advierte que

dos quintas partes (41 %) de los interrogados no pudieron expresar más de dos de las ventajas de la lactancia materna; uno de cada diez (10.4 %) pudo señalar sólo una, y seis personas no fueron capaces de indicar ni una de las conveniencias que posee. Las cuatro principales razones al señalamiento anterior son: que consideran que la leche materna proporciona anticuerpos, pues ayuda a proteger la salud del bebé; que es la mejor manera de nutrirlo; porque asegura su desarrollo, y que favorece el vínculo afectivo entre la madre y el bebé.

Sobre el número de meses que es recomendable alimentar al bebé sólo con leche materna, se tiene que casi la mitad de los interrogados manifestaron que es de seis meses (43.4 %), en tanto el resto se inclinaron por señalar otra periodicidad, que va de los dos a los doce meses (figura 17).

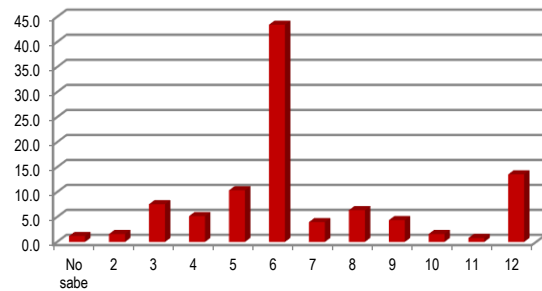


Figura 17. Meses en los que la alimentación materna debe ser exclusiva. Porcentajes.

Cuando se les interrogó acerca del periodo recomendable en que es conveniente dar a los niños el pecho como alimento complementario, las respuestas fueron más variadas y también un tanto más alejadas de las recomendaciones que hacen los expertos, pues la mayor frecuencia se registró en torno al año y no alrededor de los dos años (figura 18).

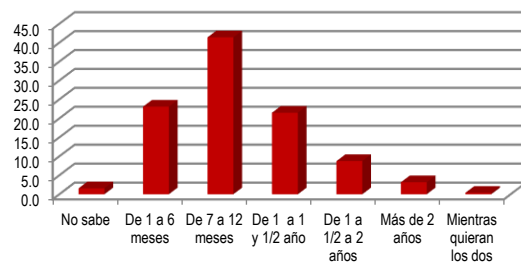


Figura 18. Meses en los que la alimentación materna debe ser complementaria. Porcentajes.

Para conocer cuáles son las posibilidades que tienen las mujeres que trabajan para seguir dando el pecho a sus hijos, se les preguntó a las personas entrevistadas si saben qué hace alguna de sus conocidas para cuidar al bebé, una vez que ha terminado su licencia de maternidad. Los resultados son los siguientes: más de la mitad de ellas lo dejan al resguardo de algún familiar (55 %); poco más de un tercio (35.5 %) lo llevan a la guardería, en tanto que el resto se distribuye de la siguiente manera: unos no conocen a una mujer en dicho caso (6.8 %); otros saben que los llevan al trabajo (2.4 %), y uno más declara que la mujer renunció al empleo para cuidarlo (0.4 %). Como se puede observar, al reincorporarse a sus tareas laborales la mayoría de las mujeres ya no se encuentran en la posibilidad de seguir lactando y la alternativa que les queda es dejarlos al cuidado de otras personas o, con menor frecuencia, los llevan al trabajo o renuncian a él (figura 19).



Figura 19. Al término de la licencia, en donde deja la mujer al bebé para su cuidado. Porcentajes.

Por último, se analizan las respuestas a la pregunta de si consideran que la licencia de ley es suficiente para cubrir las necesidades del bebé y de la madre; su afirmación está basada en el análisis del periodo que ellos consideran que constituye la licencia de ley, lo que se puede ver en la figura 13. Se tiene que tres y media personas de cada diez contestó que no lo es, 36.7 %, casi un tercio, 32.2 %, dijo que no lo sabe y un poco menos, 31.1 %, señaló que sí es suficiente (figura 20).

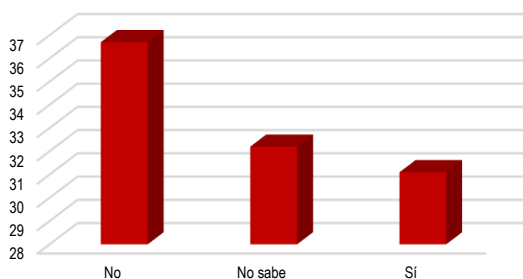


Figura 20. Considera que es suficiente la licencia de Ley. Porcentajes.

Discusión

Los datos muestran que las personas entrevistadas habitan a todo lo largo y ancho de las 16 alcaldías de la Ciudad de México y en 16 municipios conurbados del Estado de México, los cuales constituyen una cuarta parte, 26.7 %, de los 60 municipios que se consideran parte de la megalópolis.²¹

La principal característica de la muestra es que, para obtenerla, se tuvo que superar la renuencia generalizada de la población a participar, porque se trataba de un tema que consideraba que no le incumbía, para ello se declaraban varones o sin hijos menores de tres años y los que aceptaron advertían al entrevistador que no sabían lo suficiente sobre la materia. Por lo cual, el dato que afloró desde que se aplicó el cuestionario consiste en el hecho de que los temas que aquí se indagan afectan, para el imaginario colectivo, sólo a las mujeres durante el tiempo en que están criando y, cuando más, a sus parejas. La chi cuadrada lo confirmó, ya que mostró la relación entre el sexo del consultado con el hecho de tener hijos menores de tres años al momento de la entrevista, pues la medida señaló que hubo más participación de las mujeres con hijos, que la que mostraron los hombres con hijos menores de tres años.

También se encontró que casi siete de cada diez personas entrevistadas no tenían hijos que contaran con tres años o menos, aunque poco más de seis de cada diez indicaron que han vivido una relación de pareja, ya sea porque están casados, o en unión libre o son viudos o se han divorciado, aunque no se les preguntó si en algún periodo de su vida tuvieron hijos, como se podría suponer; se tiene que no hubo correlación alguna entre haber experimentado o no la paternidad-maternidad, con las respuestas que dieron sobre las tareas de la crianza, lo mismo sucedió respecto al sexo y a la edad del entrevistado.

Lo anterior hace suponer que las creencias sobre la crianza y que dan forma a los comportamientos de las personas, no están relacionadas a ninguna de las variables indicadas y que se determinan más por las representaciones sociales que por la edad, el sexo o la experiencia recogida durante el proceso de la crianza.

Se observa, además, que existe una ignorancia generalizada no sólo en lo que concierne a los cuida-

²¹ Comisión Ambiental Metropolitana, *Programa para mejorar...*

dos de la mujer durante el embarazo, sino también respecto a lo que se debe de hacer durante el proceso de la crianza, desconocimiento que se incrementa al revisar las respuestas sobre el asunto de las licencias y su duración, a las que tienen derecho las mujeres que están embarazadas o amamantando.

Las mujeres se enfrentan, en no pocas ocasiones, a la difícil decisión de dejar a sus hijos al cuidado de otras personas mientras cumplen con su jornada laboral; para ello, por lo general eligen a algún miembro de su familia, además, se ven obligadas a suspender el amamantamiento al término de su licencia, pues no siempre cuentan con la opción de renunciar al empleo o con la posibilidad de extraerse la leche, conservarla en refrigeración y administrarla al llegar a casa.

Por último, entre las pocas cosas en que coincidieron la casi totalidad de los entrevistados se refiere a que en la crianza lo mejor es que la madre alimente al pecho a su niño.

Conclusiones

Como se pudo observar en la presentación de los resultados, las creencias de la población entrevistada están lejos de lo que recomiendan los especialistas para alcanzar una sana reproducción biológica y social, por ello en este apartado se proponen algunos aspectos que son necesarios considerar para el diseño y la puesta en marcha de políticas públicas que aumenten los conocimientos y mejoren las prácticas de crianza de las madres, de sus familiares y de quienes constituyen su entorno de trabajo, de tal manera que permitan dar un renovado valor social a la reproducción biológica, a la crianza y a lo que significa su ejercicio. Porque sólo con el esfuerzo de todos será posible lograr disminuir la enorme presión que representa la transición epidemiológica en el país, en sus costos, tanto en salud y vidas humanas como en los recursos económicos de la población y de las instituciones de salud.

Lo primero que llama la atención es lo que parecen ser las condiciones en que las personas entrevistadas enfrentan el proceso de crianza, pues por las respuestas obtenidas resulta que se emprenden sin ninguna preparación previa y, en el mejor de los casos, con los conocimientos que le son comunes al grueso de la población; tampoco se advierte una ganancia, como resultado de la experiencia inmedia-

ta, tanto en conocimientos, como en las prácticas, pues no logran expresar comportamientos o valoraciones que signifiquen una mejor respuesta en relación con la ofrecida por las personas que no han tenido dicha práctica.

De igual manera, las mujeres que se insertan en el mercado laboral deberían de ser conscientes de que al ejercer su derecho a la procreación no sólo ponen en riesgo su permanencia laboral, sino que en muchas ocasiones deberán dejar de lado su salud y la de sus hijos al no poder amamantarlos, además, en muy pocas semanas se verán obligadas a poner en manos de terceros el cuidado de su niño, y con ello, a reducir de manera drástica el tiempo dedicado a la necesaria convivencia materno-infantil.

Por otro lado, se tiene que la población en general, y en especial los varones, conocen las ventajas que la lactancia tiene para el sano crecimiento y la salud física y psicológica de los niños y de las madres, pero al mismo tiempo muestran que no valoran de igual manera el que sea ejercido durante la jornada laboral. Además, se ignoran los derechos legales a los que toda mujer trabajadora le deben ser reconocidos durante los periodos de gestación y crianza. Parece ser que no es extraño que se llegue a considerar que los permisos de gravidez y lactancia son, por un lado, tan intrascendentes que pueden ser eludidos, o que durante ellos no se requiere de ningún cuidado especial, y por otra parte, se miran como un abuso ejercido por las mujeres: según algunos, cobran su sueldo sin trabajar, por lo que justifican que al encontrarse la mujer en dicha situación, sea suficiente motivo para que se les despida de su empleo.²²

Aunque dentro del mercado laboral se brindan oportunidades para que las mujeres puedan ser madres y seguir trabajando, los datos muestran que realmente más que facilitarles dicho quehacer, se lo complican más. Debido a que la opinión mayoritaria está de acuerdo con que las embarazadas laboren, y en una proporción similar, no saben de algún trato especial que debido a su condición hayan recibido en su lugar de trabajo.

A pesar de que la mayoría de las personas consultadas expresaron que en su centro de trabajo se respetaban los permisos de maternidad, los datos rela-

²² José Iñigo Aguilar Medina, Archivo de entrevistas: El cuidado materno infantil (DEAS-INAH. 2016).

tivos a las facilidades que se dan dentro de la jornada laboral para el cuidado de los hijos indican todo lo contrario. En dicho sentido, en no pocos centros laborales se llega a proponer la idea de que, si las mujeres quieren ser madres, deben dejar su trabajo y sus aspiraciones profesionales de lado, al tiempo que no se les ofrecen las condiciones mínimas para que la mujer pueda desarrollarse plenamente tanto como madre de familia como trabajadora. Esta introyección puede ser uno de los factores que influyen en las nuevas generaciones, las cuales van dejando para cada vez más tarde la opción de construir una familia, y, en cambio, dan una mayor importancia a su desempeño laboral.

Por lo que respecta a las licencias de maternidad, es preocupante constatar que la mayoría de la población entrevistada desconozca cuántos meses, por derecho, deben ser conferidos a las madres en sus trabajos. En consecuencia, no es de extrañar que si no tienen un conocimiento claro del tema, las mujeres no exijan lo que por ley les corresponde y se conformen sólo con las semanas que les son otorgadas, a veces, como un generoso favor de sus empleadores.

También es urgente a hacer del conocimiento general el acompañamiento médico que las mujeres requieren durante su embarazo y así informarles, tanto a ellas como a sus parejas, sobre sus grandes ventajas.



Estado. Aproximaciones ontológicas

State. Ontological approximations

Víctor Alonso Pineda

Université Paris Ouest Nanterre La Défense /

victoralonsopineda@gmail.com

RESUMEN

Este artículo es el fruto de un trabajo de campo llevado a cabo en una institución ministerial venezolana entre 2014 y 2016. Su objetivo es presentar un breve balance de los estudios realizados a propósito del Estado desde la filosofía política y las ciencias sociales, y en particular aquéllos enfocados en los Estados latinoamericanos. Luego de hacer una breve introducción teórica, aquí se analiza y problematiza algunos de los datos más importantes levantados durante el trabajo de campo, y para concluir se presentan propuestas metodológicas para abordar la cuestión del estado en Venezuela.

Palabras clave: Venezuela, etnografía del Estado, ontología, antropología política.

ABSTRACT

This article is the result of fieldwork carried out at a Venezuelan ministerial institution between 2014 and 2016. Its objective is to present a brief studies carried out regarding the State from the political philosophy and social sciences, and in particular studies about Latin American states. After making a brief theoretical introduction, here is analyzed and problematized some of the most important data collected during fieldwork, and concludes with methodological proposals to address the issue of the state in Venezuela.

Keywords: Venezuela; State ethnography; ontology; political anthropology.

Fecha de recepción: 04 de mayo de 2020

Fecha de aprobación: 16 de julio de 2020

En los últimos veinte años, la región sudamericana ha vivido procesos políticos muy dinámicos, caracterizados por la participación de organizaciones y movimientos sociales y la aparición de nuevos —y no tan nuevos— sujetos políticos con viejas y nuevas reivindicaciones. Además de la efervescencia participativa y popular en la región, también surgió el Estado como actor político de mucha importancia. En efecto, la llegada al Estado de proyectos políticos revolucionarios o progresistas a través de disputas electorales dio pie a la llamada “década ganada”, y puso en el tablero, una vez más, la cuestión del Estado, el poder, y la izquierda en Latinoamérica. Durante dicho periodo, o por lo menos durante su primera mitad, el Estado venezolano se configuró progresivamente como un actor principal más allá de la dimensión electoral: por un lado, como factor de fuerza contra políticas neoliberales, y por otro como propulsor y creador de figuras organizativas (círculos bolivarianos, comités de tierras urbanas, consejos comunales y más recientemente las comunas).

En ese contexto, el Estado como objeto de estudio despertó el interés en las ciencias sociales de la región.¹ Sin embargo, a pesar de su rol en la política nacional y regional, considero que éste no ha sido tratado de manera central en las ciencias sociales venezolanas. Al abordarlo desde dinámicas de “abajo” como consejos comunales,² medios comunitarios,³ o comunidades indígenas,⁴ se ha priorizado la

problematización de su incidencia o efectos en diversos espacios organizados de la sociedad^{5,6} o la evaluación de sus políticas públicas.⁷

La siguiente presentación busca precisamente poner al Estado en el centro, además de tratar de comprenderlo desde “adentro”. Basándonos en trabajo de campo llevado a cabo entre 2014 y 2016 en una institución ministerial del Estado, mediante entrevistas a sus trabajadores, así como en discusiones teóricas y metodológicas, esta presentación aspira a contribuir a la caracterización del Estado venezolano en la Revolución bolivariana. Lejos de apuntar a conclusiones cerradas sobre el tema, busca proponer interrogantes que fomenten una reflexión concentrada sobre el Estado y sus dinámicas. Una de esas preguntas es sobre la “existencia” misma del Estado. A partir de características que evocaremos más adelante, podemos desmontar —o por lo menos complejizar, una vez más— la forma moderna del Estado como figura política impersonal y racional, y nos preguntamos simultáneamente: ¿existe el Estado “realmente”?, ¿cómo existe y cómo podemos dar cuenta de su existencia?

El nacimiento de este proyecto de investigación tiene origen en 2014, durante una reunión de trabajo del Laboratorio de Estudio del Espacio Público.⁸ Mientras discutíamos en torno a la aplicación de una política pública de la alcaldía del municipio Liberta-

¹ Podemos nombrar, entre otros ejemplos: los números de las revistas *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 27 (2008); *Íconos*, núm. 34 (2009); M. Lagos y P. Calla (comps.), *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (La Paz: INDH / PNUD, 2007); Salvador Schavelzon, “Antropología del Estado en Bolivia: verdades sagradas, farsas políticas y definiciones de identidad”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 28 (2008): 67-84; Salvador Schavelzon, “Antropología del Estado, su lugar, algunas problemáticas”, *Revista Publicar*, núm. 9 (2010); Salvador Schavelzon, *El nacimiento del Estado plurinacional. Etnografía de una Asamblea Constituyente* (La Paz: Plural / Clacso / Cejis / Iwgia, 2012).

² María Pilar García-Guadilla, “La praxis de los consejos comunales en Venezuela: ¿Poder popular o instancia clientelar?”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 14, núm. 1 (2008):125-151.

³ Naomi Schiller, “Reckoning with press freedom: Community media, liberalism, and the processual state in Caracas, Venezuela”, *American Ethnologist*, vol. 40, núm. 3 (2013): 540-554.

⁴ H. Caballero, Y. Bernal y J. Carrera, “Perspectivas institucionales e indígenas en torno a los consejos comunales yanomami del

alto Orinoco”, en A. Carosio, (comp.), *Tiempos para pensar. Investigación social y humanística hoy en Venezuela. Tomo II* (Caracas: Celarg / Clacso, 2015), 233-242.

⁵ Este breve balance no busca aminorar la contribución de estos trabajos a la comprensión de las dinámicas políticas venezolanas y de las tensiones entre movimientos sociales y Estado, sino dar un muy pequeño panorama sobre cómo ha sido tratado este último en dichos aportes.

⁶ Como excepción interesante que trataremos más adelante tenemos el trabajo de A. Martínez *et al.*, “El Estado como instrumento, el Estado como impedimento”, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa* (Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala, 2015): 35-75.

⁷ Anaís López, “Estado, mujer y revolución. Un balance de la política pública de género en la Revolución Bolivariana”, en A. Carosio, C. Banko y N. Prigorian (coords.), *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas* (Buenos Aires: Clacso / Celarg, 2014), 471-484.

⁸ Agradezco particularmente a Luther Rodríguez y Nelsaida Sánchez, quienes participaron activamente en estas primeras discusiones del Centro de Estudios de las Transformaciones Sociales, Ciencia y Conocimientos (CETSCC) del IVIC.

dor en la Parroquia 23 de Enero, de Caracas, específicamente en el barrio Santa Rosa, concluimos que analizar integralmente las dinámicas sociales que surgían en este territorio implicaba analizar las dinámicas internas a las instituciones del Estado que construían las políticas aplicadas. Argüimos que este análisis no debía contentarse con un estudio de leyes, programas y planes producidos desde la institucionalidad, sino que se debían observar los procesos cotidianos durante los cuales se producían dichas políticas públicas.

Surgía entonces una pregunta que persiste todavía: ¿dónde y cómo observar el Estado? ¿cómo abordar una figura que pareciera ser omnipresente y ubicua? ¿cómo tratar un actor político que ha desarrollado, a través de sus instituciones, una fuerte imbricación con la “sociedad civil”? Estas interrogantes y el interés por responderlas coincidían con el del Grupo de Investigaciones sobre Territorios Populares,⁹ quienes mantuvimos encuentros regulares de discusión teórica y metodológica sobre el estudio del Estado venezolano, de las cuales surgen muchos de los nutrientes de este texto.

Brevísimo recuento del Estado problematizado

La historia de la filosofía política y de las ciencias políticas ha producido, sin duda, material invaluable sobre el Estado como objeto de reflexión. Tomando como punto de partida a los pensadores de la política moderna, el Estado ha sido abordado según diferentes ángulos: su vínculo con la naturaleza humana, la relación a la propiedad privada; el Estado como resultante de un contrato social o como producto de un ejercicio pragmático del gobernar. A pesar de estos aportes, las ciencias sociales han encontrado serias complicaciones al confrontar el Estado como objeto de estudio, principalmente por estar sujetas a la necesidad de vincular material empírico y fundamento teórico. Las definiciones de Marx, Lenin o Weber parecieran no ser suficientes para satisfacer esta necesidad: el primero señaló al Estado sólo como el aparato de dominación de la burguesía para luego concentrarse en el modo de producción capita-

lista; las contribuciones del segundo fueron textos “polémicos” más que teóricos sobre el Estado,¹⁰ por estar involucrado directamente en la práctica política de un momento épico, y el tercero limitó al Estado a aquella institución político-administrativa que tiene el monopolio legítimo de la violencia.

La confrontación al Estado como objeto de estudio surge luego de una renovación en el pensamiento marxista de mediados de siglo XX y otras corrientes en la sociología política estadounidense. Abandonar al Estado por las dificultades de estudiarlo¹¹ ya no era una opción. Su presencia y rol en las dinámicas políticas era indudable y debía ser tomado en cuenta. Para una época en que el Estado era sujeto de satanizaciones o idealizaciones ciegas, Ralph Miliband¹² y Nicos Poulantzas¹³ tienen el mérito de señalarlo como un objeto de estudio al que hay que dedicarle una atención minuciosa. De todas estas contribuciones, surge la postura y necesidad de acercarse al Estado para encontrar solución a un fuerte dilema: la constatación de una realidad del Estado y su aparente naturaleza esquivada.¹⁴

La antropología entra al debate justamente apostando por contribuir a este dilema. A pesar de lidiar con la cuestión del Estado desde mediados del siglo pasado,¹⁵ lo hacía desde sociedades “otras”, en las que sorprendía la ausencia de la figura estatal y la difuminación de la autoridad y el poder en otras formas organizacionales de la sociedad.¹⁶ Además, la antropología tenía tendencia a tomar siempre la forma de organización Estado como concepto comparativo para comprender estas sociedades.

⁹ Agradezco principalmente a Chelina Sepúlveda, Mila Ivanovic, Andreina Torres, Doris Ponce, Andrés Antillano, Enrique Rey e Iván Pojomovsky. Los aspectos más importantes de este trabajo se alimentan de sus aportes. Las deficiencias me corresponden a mí únicamente.

¹⁰ Nicos Poulantzas y R. Miliband, “The problem of the capital State”, en Robin Blackburn (ed.), *Ideology and the social sciences* (Nueva York: Pantheon Books, 1972): 238-262.

¹¹ Philip Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying the State”, en A. Sharma y A. Gupta (eds.), *The Anthropology of the State. A reader* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006 [1977]).

¹² Ralph Miliband, *El Estado en la sociedad capitalista* (México: Siglo XXI 1991 [1969])

¹³ Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo* (México: Siglo XXI, 1979).

¹⁴ Para una historia más exhaustiva del Estado como objeto de estudio y el abordaje de las ciencias sociales véase: D. Linhardt y C. Moreau, “Légitime violence? Enquêtes sur la réalité de l'État démocratique”, *Revue française de science politique*, vol. 55, núm. 2 (2005): 269-298, 269-279.

¹⁵ E. Evans-Pritchard y M. Fortes, *African political systems* (Oxford: Oxford University Press, 1940).

¹⁶ Pierre Clastres, *La société contre l'État* (París: Les éditions de minuit, 2011 [1974]).

Los aportes más recientes de la antropología complejizan la reflexión, pues dirigen el análisis al Estado como figura político-administrativa activa hoy en día, es decir, en una sociedad globalizada. Gupta y Sharma¹⁷ exponen el Estado como un producto cultural y no solamente como un productor de cultura, al indagar sobre “cómo la gente percibe el Estado y cómo éste se expresa en las vidas de los sujetos”.¹⁸ Por su parte, Das y Poole¹⁹ aportan al debate la cuestión de los “márgenes del Estado”, proponiendo que trabajos etnográficos realizados en los límites (geográficos, jurídicos y/o legales) pueden contribuir a comprender el Estado de manera más precisa e integral pues lo describiría a partir de la cotidianidad y la relación con los sujetos. Abélès, con su etnografía de la Asamblea Nacional francesa,²⁰ contribuyó a comprender las figuras políticas del Estado moderno occidental y mostró las particularidades de los sujetos, las prácticas y dinámicas que lo componen.

Linhardt y Moreau²¹ sugieren que, de todas estas contribuciones²² se puede observar un desafío que se presenta en dos oposiciones: la primera, una donde el Estado se manifiesta a la vez como figura unificada y como multiplicidad de actores, agentes y objetos. Esta figura unificada sería la única capaz de contener de manera absoluta a toda la variedad de sus manifestaciones (un policía, un ministerio, una ley) pero al mismo tiempo la representación de esta figura unificadora es a través de sus particularidades, a pesar de su heterogeneidad. La segunda oposición vincula una visión “monumentalista” del Estado, dándole importancia a la constitución histórica y progresiva de un conjunto de prácticas que solidificaron y se constituyeron como institución, y una visión “procesual” donde el Estado es un resultado

relativamente abstracto de un conjunto de ajustes, disputas que tienen lugar a cada instante.

A partir de este marco teórico quisiera retomar las preguntas lanzadas anteriormente para tratar, con las ideas que han surgido, de responderlas en el contexto venezolano: ¿dónde y cómo estudiar al Estado venezolano? ¿En sus procesos o en sus monumentos? ¿Sus instituciones o en sus agentes?

El Estado desde “adentro”

Estudiar el Estado desde adentro, desde un enfoque etnográfico, fue una propuesta que contenía cierta originalidad,²³ pero éste no era su rasgo más importante. Su importancia se potenció verdaderamente al articularse con investigaciones que tratan la cuestión del Estado desde otros sujetos colectivos. Además de contribuir a la producción colectiva del conocimiento, el trabajo a partir de diferentes campos correspondía con una realidad epistemológica y metodológica: no tiene sentido estudiar el Estado desde adentro, mutilando su vinculación con el “afuera”. Precisamente la realidad política venezolana, a partir de trabajos anteriores, demostraba que una separación impermeable entre Estado, sociedad civil y movimientos sociales no tenía ningún sentido, pues las fronteras entre estos sujetos colectivos son cada vez más borrosas. Si la intención es estudiar al Estado, es necesario hacerlo desde las entrañas institucionales, desde los consejos comunales, desde movimientos sociales, desde los partidos políticos, y hasta desde las prisiones.²⁴

Observar el Estado etnográficamente implica un seguimiento de su cotidianidad, un acercamiento a sus agentes y usuarios, y en algún momento, la comprensión de lógicas que podrían ser por completo desconocidas o al menos malinterpretadas. En efecto, el desconocimiento de dinámicas internas a las instituciones, me parece, ha contribuido fuertemente al posicionamiento de sentidos comunes prescriptivos, demoníacos o idealizados sobre el Estado, sus instituciones y sus trabajadores.

²³ En la región podemos señalar el trabajo de Luisina Perelmiter *Burocracia plebeya. Una etnografía de la asistencia social* (San Martín, Universidad Nacional de San Martín, 2016); además, los ya mencionados de Schavelzon.

²⁴ Esto no busca ser una lista exhaustiva de los diferentes espacios desde donde podríamos “ver” el Estado, sino una indicación de los campos que hemos trabajado en el Grupo de Investigaciones sobre Territorios Populares.

¹⁷ A. Sharma y A. Gupta (eds.), *The anthropology of the State. A reader* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).

¹⁸ R. Barragán y F. Wanderley, “Etnografías del Estado en América Latina”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 34 (2009): 21-25, 21.

¹⁹ V. Das y D. Poole, “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 27 (2008 [2004]):19-52.

²⁰ Marc Abélès, *Un ethnologue à l'Assemblée* (París: Odile Jacob, 2000).

²¹ Linhardt y Moreau, “Légitime violence? Enquêtes...”, 272-274

²² Se refieren específicamente a los aportes de la filosofía política, las ciencias políticas y la sociología. No toman en cuenta las contribuciones de la antropología.

Una etnografía fina apuntaría a controlar estas posturas idealizadas o demoniacas y, al mismo tiempo, a caracterizar las burocracias estatales. Esto ayudaría a corroborar, si es que existe, la autonomía de la burocracia²⁵ y la manera en que se construye como campo social específico, con dinámicas particulares y relativamente diferentes a la de otros campos. Ociel López apunta que esta burocracia “es una clase política que termina decidiendo con base en sus propios intereses por sobre los intereses de los sectores populares”.²⁶ Más que un simple retraso en un trámite interno institucional o la mala atención de un servidor público, para López la burocracia “es la emergencia de una clase que termina usufructuando el Estado para sus propios intereses y no para el bienestar popular”²⁷ que no solamente se forma en las oficinas del Estado sino también en los grandes centros de saber, en las instituciones públicas en su totalidad, etcétera. El surgimiento de esta clase se debe, según López, a que el Estado es un espacio donde el ascenso social se establece y fortalece como lógica reproductiva. Aunque acordamos con algunas de las ideas expuestas por López, nos parece que una etnografía más fina aún es necesaria, justamente para conocer mejor estos “propios intereses” de la burocracia, y no limitar su caracterización a un gusto por “una foto del Che Guevara en la oficina, poner[se] una bufanda, escucha[r] trova cubana”.²⁸

Estado-servidor público-militante

De las características levantadas en las entradas de campo y de las discusiones colectivas, quisiera resaltar una, que movilizaremos como elemento principal para construir la reflexión que le da el título a este artículo: la articulación Estado-revolución-servidor público-militante.

Uno de los métodos organizativos enarbolados por la Revolución bolivariana fue, desde un principio, hacer de las instituciones actoras más flexibles, capaces de responder de manera más ágil y hábil a

las necesidades de los sectores populares. Durante el gobierno de Hugo Chávez, esta flexibilidad de las instituciones se quiso alcanzar con el ingreso de militantes de base a las instituciones ministeriales. ¿Podría ser ésta una de las características principales del Estado venezolano? Gago, Mezzadra, Scolnik y Sztulwark sugieren varias características de los “nuevos Estados” latinoamericanos, que se produjeron dentro de un contexto general regional de “una nueva legitimidad de los gobiernos ‘progresistas’ lograda a través de un modo específico de inserción en el mercado mundial, una creciente importancia del consumo popular y una reconfiguración [...] del mundo del trabajo”.²⁹ De las características señaladas por los autores existiría una nueva institucionalidad: “Un modelo de ‘instituciones abiertas’, construidas sobre un principio de permanente improvisación respecto a sus modos de actuación y sus parámetros de eficacia. Nuevas estructuras, capacidades y legitimidades se forman alrededor de competencias específicas, configurando [...] una institucionalidad por ‘proyectos’.

En lugar de atribuir estas características particulares a la “transición” hacia (o “la vuelta” de) el viejo Estado benefactor, podemos pensarlas como elementos de una nueva figura estatal, en la cual la eficacia de la acción gubernamental reproduce constantemente una sustancial fragilidad, relativa tanto a la misma unidad global de sus estructuras, como al hecho (clave) de que esta institucionalidad se funda en una relación totalmente peculiar con procesos de movilización social, de los cuales depende su eficacia en última instancia.³⁰

Esta “relación peculiar” con los movimientos sociales es señalada por los autores al referirse a la hipótesis del “atravesamiento” de Toni Negri³¹ pero también a la necesidad de estos “nuevos Estados” de incorporar “a su plantel a [...] funcionarios provenientes de los movimientos sociales y de las ciencias sociales”³² esto para construir un conocimiento sobre los grupos sociales y los territorios donde se aplicaban diversas políticas públicas pero también para

²⁵ Pierre Bourdieu, “Esprits d’État. Genèse et structure du champ bureaucratique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 96, núm. 1 (1993): 49-62.

²⁶ Ociel López, *¡Dale más gasolina! Chavismo, sifrinismo y burocracia* (Caracas, Fundación Casa Nacional de las Letras Andrés Bello, 2015), 140.

²⁷ López, *¡Dale más gasolina!...*, 141.

²⁸ López, *¡Dale más gasolina!...*, 149.

²⁹ V. Gago *et al.*, “¿Hay una nueva forma-Estado? Apuntes latinoamericanos”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, año 19, núm. 66 (2014): 177-183, 177.

³⁰ V. Gago *et al.*, “¿Hay una nueva...”, 179.

³¹ V. Gago *et al.*, “¿Hay una nueva...”, 178.

³² V. Gago *et al.*, “¿Hay una nueva...”, 180.

construir nuevos mecanismos de comunicación e interlocución.

Estas características fueron también tratadas por García Linera³³ para referirse al caso boliviano y argumentando que “el origen social, trayectoria laboral y educativa [...] de los actuales gobernantes [...] permite hablar no sólo de una clásica renovación de élites del poder del Estado, sino, fundamentalmente, de un desplazamiento radical de las élites del gobierno”.³⁴ Estas características de los nuevos funcionarios nos hacen pensar en el enfoque sociológico que dio Miliband a los integrantes de las “élites del Estado”.³⁵ El sociólogo inglés señaló cómo las características socioeconómicas de los funcionarios del Estado aseguraban no solamente la entrada de éstos en las instituciones, sino que también garantizaban la reproducción de la lógica capitalista del Estado analizado. La gran mayoría de los altos funcionarios del Estado compartían la misma formación académica, y la probabilidad de ver un sujeto de las clases populares dentro del Estado eran casi inexistentes. Esta lógica es estructural y causa:

[que] quienes controlan y determinan la selección de ascensos en el nivel más elevado del servicio del Estado sean miembros de la clase superior y media, por su origen social o en virtud de su propio éxito profesional, y probablemente tengan en sus mentes una determinada imagen de cómo debe pensar, hablar, comportarse y reaccionar un servidor civil de elevada categoría [...] y esa imagen se trazaría en relación con la clase a la que pertenece.³⁶

Más adelante, Miliband señala la posibilidad de que una persona perteneciente a las clases populares sea aceptada en instituciones estatales, “pero probablemente [serán] aspirantes de la clase obrera que den señales de buena disposición y de capacidad para adaptarse y obrar de conformidad con las pautas de conducta y de pensamiento aprobadas por una determinada clase”.³⁷

³³ Álvaro García Linera, *Democracia, Estado, nación* (Caracas: Trinchera, 2015 [2010]).

³⁴ García Linera, *Democracia, Estado, nación*, 88.

³⁵ Véase específicamente el capítulo “El sistema del Estado y la élite del Estado” (Miliband, *El Estado en la sociedad...*, 55-77).

³⁶ Miliband, *El Estado en la sociedad...*, 64.

³⁷ Miliband, *El Estado en la sociedad...*, 64. Este autor asegura que el reclutamiento en la clase obrera de los miembros de la

Colocar las reflexiones de Miliband junto a las de García Linera, y los otros autores mencionados, no busca crear una similitud entre el caso del Estado inglés de mediados de siglo XX con el venezolano o los Estados latinoamericanos. No sólo porque los contextos son profundamente distintos, sino también porque las características socioeconómicas, culturales y étnicas de esta nueva “élite del Estado” que señala García Linera en Latinoamérica son también radicalmente distintas, o por lo menos heterogéneas, además de la total diferencia en las banderas ideológicas levantadas por dichos sujetos. Al vincularlos queríamos señalar precisamente cómo el Estado y sus sujetos son portadores de características sociales, las cuales tienen una fuerte influencia en el funcionamiento de las instituciones.

Con respecto al Estado venezolano, no quisiéramos limitar estas dinámicas solamente a vínculos económicos de clase, ni adentrarnos en análisis de las altas esferas del poder porque estaríamos fundamentando el análisis en especulaciones; pero sí quisiéramos señalar las dinámicas que producen dentro de las instituciones otros vínculos y circuitos sociales como las trayectorias de militancia y de formación académica de un cierto sector de servidores públicos estatales.

En una entrevista con un trabajador ministerial, él señalaba cómo es posible observar, en su lugar de trabajo, vínculos por pertenencia a una misma región o ciudad del país, a una misma creencia (evangélicos, católicos o santeros, por ejemplo), por tener una misma formación, o por haber trabajado anteriormente en una misma institución. Ese vínculo no se crea necesariamente “dentro” del Estado (aunque es evidentemente posible), sino que existe desde instancias anteriores y el ingreso de un integrante de un circuito social a un ministerio, por ejemplo, podría producir la “entrada” de otros sujetos en la misma institución.

Los vínculos por militancia compartida podrían ser los más fuertes, pues pueden llegar a tener fuerte incidencia en el funcionamiento de la institución donde se encuentran. También puede generar dinámicas muy particulares de disputa entre diferentes alas de un partido, o entre periodos administrativos distintos. Un relato escuchado de varios trabajadores

élite económica no afecta en nada el carácter de clase del Estado. Podría incluso fortalecerlo.

y trabajadoras de ministerios es el de la llegada de un nuevo ministro o ministra con su “equipo”. Esto puede generar fuertes tensiones por tener prácticas o maneras de trabajar distintas y hasta antagónicas con el “equipo” anterior. Esas disputas por militancia o por pertenecer a “gestiones diferentes” pueden “convivir” o pueden generar fuertes retrasos en proyectos de políticas públicas, por ejemplo, al inducir a funcionarios a “bloquear información o desobedecer órdenes”, como me comentaba otro trabajador ministerial.

Estas variabilidades las presentó Poulantzas³⁸ al abordar el Estado como un espacio relacional donde las “contradicciones internas” no son simplemente accidentes disfuncionales. Vale la pena una larga cita de su texto:

Esto no significa que no existan proyectos políticos coherentes de los representantes y del personal político de las clases dominantes, ni que la burocracia del Estado no desempeñe un papel propio en la orientación de la política del Estado. Pero las contradicciones en el seno del bloque en el poder atraviesan, según líneas de separación complejas y según las diversas ramas y aparatos del Estado, la burocracia y el personal del Estado. Mucho más que un cuerpo de funcionarios y de personal estatal unitario y cimentado en torno a una voluntad política unívoca, hay que habérselas con feudos, clanes, y facciones diversas, en una palabra, con una multitud de micropolíticas diversificadas.³⁹

Toda esta heterogeneidad pone en duda, una vez más, la figura del Estado moderno como un espacio homogéneo e inalterable, y confirma las fuertes dinámicas que vive esta figura política en el contexto latinoamericano, haciendo del Estado un espacio mutable, lejos de permanecer en una forma estable, eterna e invariable.

Ese intenso dinamismo invita a cuestionarse, como lo planteamos anteriormente, sobre los “límites del Estado”. Afirmar que el Estado no puede ser visto como una cosa inamovible y homogénea es afirmar también que éste no tiene fronteras fácilmente identificables. Una manera de ver la movilidad de sus fronteras es profundizando la compleja relación entre el “trabajo político” del militante dentro de un ministerio, y el trabajo “técnico”. Perelmiter, en el

capítulo “Militar el Estado” trata esta cuestión a partir de datos etnográficos recogidos en un Ministerio de la República Argentina, donde el trabajo territorial de los funcionarios y su pasado como militantes, a veces contrastaba con el de los funcionarios “técnicos” o profesionales. Los relatos recogidos por Martínez, Rátiva, Cevallos y Mokrani,⁴⁰ provistos por funcionarios de diferentes países, que ocupaban diferentes cargos dentro de Estados latinoamericanos, reconstruyen a partir de sus experiencias esta relación entre el compromiso político y el nivel operativo de una institución Estatal.

El caso venezolano muestra también esa misma característica: durante las visitas y entrevistas realizadas a trabajadores en una institución ministerial, la distinción entre su trabajo militante y su trabajo como servidor público era muy borrosa. En el relato biográfico de cómo llegaron a la institución, muchas veces se confundía su experiencia y sus acciones como militantes de algún movimiento social con las de su experiencia laboral anterior en instituciones ministeriales u otras instancias de los poderes públicos. De igual manera, pudimos conocer a funcionarios habitantes del territorio donde se aplican políticas públicas de la institución donde trabajan.

La porosidad en sus fronteras, o la inexistencia de éstas, las diversas dinámicas de disputa que pueden producirse en instituciones estatales, así como lo borroso en la distinción entre militante y funcionario me invitan a preguntar seriamente: ¿existe el Estado venezolano? Esta pregunta no debe ser tomada como un cuestionamiento a la legitimidad del Estado (que también es válido), sino más bien como una invitación provocadora a interrogarnos sobre el Estado venezolano hoy en día. Si éste existe: ¿cómo existe entonces? ¿cómo damos cuenta de él? Como verán, son preguntas que invitan a la reflexión filosófica y a la descripción, así como al cuestionamiento metodológico a la hora de encarar analíticamente el Estado.

Ontología del Estado

En la antropología de los últimos años se dio un movimiento epistemológico llamado “el viraje ontológico” (*the ontological turn*). Este viraje puede ser distinguido, según Piette, en dos enfoques: el prime-

³⁸ Poulantzas, *Estado, poder y socialismo...*, 147-194.

³⁹ Poulantzas, *Estado, poder y socialismo...*, 163.

⁴⁰ A. Martínez *et al.*, “El Estado como instrumento...”, 42-43.

ro apuesta por la atribución de cualidades a entidades no humanas y su objetivo es comprender modos humanos de caracterización material o mental; y un segundo, que “asocia la ontología a entidades incluidas en sistemas conceptuales [...] o sistemas de pensamiento”, y cuyo fin es comprender “cómo estas ontologías dividen el mundo”.⁴¹ Para el primer enfoque, Piette señala como autor de referencia a Descola, y para el segundo a Viveiros de Castro.⁴²

Sin embargo, hay una tercera orientación, según Piette, que se acerca más a una búsqueda de la “realidad”:

[Esta orientación] consiste en pensar que una realidad externa existe (o no existe), con sus características, independiente de esquemas perceptivos y conceptuales [...]. Estos esquemas pueden ser aquellos hechos por la gente observada, así como por el antropólogo. Ello implica que tanto la gente, como el antropólogo, pueden cometer errores. La antropología tendría entonces que describir *la* realidad, la única que existe, concentrándose en la verdad de lo que está pasando. En pocas palabras, lo que está presente para la gente no necesariamente existe en la realidad.⁴³

En su artículo, Piette plantea que el viraje ontológico se ha concentrado demasiado, tal vez en exceso, en el lenguaje, el discurso, y las diferencias “exóticas” entre diversas culturas (a menudo culturas “no occidentales”). Para el autor, la disciplina tiene un reto epistemológico y metodológico y debe encararlo al acercarse a una realidad que existe más allá de los discursos y las prácticas de los sujetos.

Me parece que el trabajo desarrollado por Piette es altamente nutritivo filosófica y metodológicamente, además de osado, al posicionarse prácticamente en contra de toda la historia de la disciplina antropológica al negar la prioridad de las relaciones, prácticas y discursos de los sujetos (según él, muchas veces borrados al priorizar grupos —etnias, jóvenes, sindicatos, por ejemplo— homogeneizantes). Además, trata de romper con una postura donde la con-

fianza casi plena en el discurso y la interpretación de los sujetos de las realidades que viven desplaza casi totalmente la indagación hacia elementos más objetivos que permitirían complejizar los fenómenos sociales. Un ejemplo de estas posturas puede ser el texto de Martínez y colaboradores, ya citado. A pesar de ser una contribución invaluable a la comprensión de las dinámicas políticas dentro de las instituciones, se ve limitado por nutrirse únicamente del discurso de los sujetos, sin señalar, por ejemplo, la lógica del “interés por el desinterés” trabajada por Bourdieu,⁴⁴ las características socioeconómicas de los sujetos, o sin detallar el contexto de los relatos.

En el contexto venezolano esta (in)existencia del Estado está marcada por lo que me parece es una intensificación en la tensión entre la unidad, lo diverso y lo universal. Esto, señala García Linera,⁴⁵ es una de las características misteriosas del Estado: la construcción de la unidad sobre las múltiples singularidades que habitan un territorio, y posteriormente desde esta unidad la construcción de universalidad que arroparía a todas las particularidades. El Estado venezolano ha tomado medidas “universales”, como por el ejemplo el cambio del huso horario nacional, que entró en vigor el 1 de mayo de 2016. Si hay algo universal dentro de un territorio y que se articula hasta con una universalidad global es el cambio del huso horario de un país. Este cambio no obtuvo ningún tipo de contestación y se estableció de manera automática. Sin embargo, el Ejecutivo nacional también ha tomado medidas llamadas a ser universales que no han sido acatadas y han sido hasta desconocidas en la práctica de las diversas singularidades (se podrían nombrar varios ejemplos en el ámbito económico).

Podríamos comprobar la existencia del Estado en su dimensión material y administrativa: el Estado es, entre otras cosas, las estructuras materializadas del poder, y los sujetos que las hacen funcionar (ministerios, instituciones de los poderes públicos, por ejemplo). Abrams recuerda que Miliband movilizó

⁴¹ Albert Piette, “God and the anthropologist. The ontological turn in human-oriented anthropology”, *Tsantsa*, núm. 20 (2015): 34-44, 35. Traducción propia.

⁴² Philippe Descola, *Beyond nature and culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2013); Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal metaphysics* (Minneapolis: Univocal Publishing, 2014).

⁴³ Piette, “God and the anthropologist...”, 35. Traducción propia.

⁴⁴ Pierre Bourdieu, “La délégation et le fétichisme politique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52, núm. 1 (1984): 49-55.

⁴⁵ Álvaro García Linera, “Del Estado aparente al Estado integral” (conferencia, Universidad Nacional de Córdoba, 2012), acceso el 18 de octubre de 2020, <http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/garcialinera/files/2015/10/Conferencia-UNC.pdf>.

esta idea al definir el Estado como “un grupo de instituciones de control político y ejecutivo y su personal clave, una ‘élite del estado’: ‘el gobierno, la administración, las fuerzas armadas y la policía, la rama jurídica, gobiernos subcentrales, y asambleas parlamentarias’”.⁴⁶ Abrams señala la importancia de caracterizar esos sujetos empíricamente concretos, sus relaciones entre sí, y sus relaciones con otros actores políticos de la sociedad. Pero al mismo tiempo critica a Miliband al apuntar que hay elementos correspondientes a la “naturaleza y funciones” del Estado que escapan a este enfoque. Podemos concordar con Abrams al preguntarnos sobre las incidencias de la crisis energética que vivió Venezuela a comienzos del 2016. Debido a una fuerte sequía que amenazaba todo el sistema eléctrico nacional, el presidente Nicolás Maduro ordenó que la función pública trabajara únicamente dos medios días a la semana (lunes en la mañana y martes en la mañana). Esta medida fue tomada por decreto presidencial, y estaban exentos algunas ramas de la función pública (hospitales, policía, escuelas). Si se toma en cuenta este episodio, es válida la pregunta: ¿el Estado solamente *está y existe* lunes y martes, durante media jornada laboral?

Conclusión y proposiciones metodológicas

Esta última pregunta me invita a hacer proposiciones metodológicas para estudiar el Estado. Si la administración pública, o una parte de ella, vio su horario laboral reducido a dos medias jornadas, cabe preguntarse: ¿el Estado ha dejado de funcionar? Antes de considerar que hay una sección “innecesaria” del Estado, quisiera más bien pensar que el Estado venezolano tal vez esté fuertemente personalizado: funciona con equipos muy reducidos, constituidos por ministros y ministras, sus colaboradores y asesores más cercanos, y elementos de la administración que parecieran ser indispensables (como direcciones que manejan nóminas y pagos, como me comentaba un trabajador ministerial). Sería un método oportuno y necesario estudiar el Estado a partir de sus sujetos, concentrándose en ellos antes de homogeneizarlos en una estructura o en un grupo (“la administración”, “la burocracia”, “la militancia”).

Ya hemos discutido la porosidad entre Estado y movimientos sociales. Caracterizar esta porosidad pasaría tal vez por seguir a un funcionario-militante, por qué no a un ministro, en su cotidianidad, aún “fuera” de sus espacios y horarios laborales, en su continuidad, en sus procesos⁴⁷ para observar cómo el Estado aparece y desaparece, varía dependiendo de los contextos y las situaciones; cómo el Estado es identificado por él/ella y los otros en esta continuidad; qué elementos del Estado son de hecho movilizados cuando se genera una idea de alguna política pública o se requiere aplicar una acción determinada. Esto podría contribuir a una ontología del Estado venezolano, admitiendo el riesgo de construir su esencialización, pero apostando a indagar en las lógicas estatales e institucionales de la Revolución bolivariana, utilizando el discurso y percepciones de los sujetos, pero yendo más allá de los mismos.

Otra propuesta metodológica sería introducir la dimensión histórica del Estado venezolano y las transformaciones que ha vivido durante su periodo republicano (y por qué no más allá). Esta continuidad histórica invitaría a problematizar los vínculos con las colonias y sus formas de Estado en los diferentes periodos de la historia venezolana, y los elementos de colonialidad que persisten y se reproducen en las figuras político-administrativas que se conciben en nuestra región.

Vinculada con la dimensión histórica está la relación entre nuestros Estados y la “cultura petrolera”. ¿Cómo obviar esta característica del Estado moderno venezolano? Ignorar la dimensión extractivista y rentista del Estado sería desvincularlo de (sus) elementos fundamentales, que no solamente caracterizan al Estado sino tal vez también a la cultura venezolana.

Por último, quisiera apuntar la necesidad absoluta de llevar a cabo trabajos de investigación colectivos sobre el Estado. Trabajos etnográficos, sociológicos, antropológicos, enfocados en el Estado y desarrollados de manera aislada, contribuirían a la caracterización y a la producción de conocimiento sobre el Estado, pero perderían, desde mi punto de vista, mucha de su potencia al trabajar solamente el flanco de un objeto que pareciera ser multiforme y heterogéneo.

⁴⁶ Abrams, “Notes on the Difficulty...”, 119. Traducción propia.

⁴⁷ Schiller, “Reckoning with press...”.

Por último, mi interés a propósito de la cuestión ontológica no es solamente por desarrollar un enfoque original para estudiar el Estado, sino porque creo que una caracterización, conceptualización y teorización de éste son absolutamente necesarios para nuestra época, y el cuestionamiento acerca de su existencia me ayuda a caminar en ese sendero. Si

las ciencias sociales tienen un deber hacia el estudio del Estado y los movimientos sociales, es precisamente el de movilizar todo su arsenal metodológico y teórico, acompañado de osadía y creatividad, para producir conocimientos que se nutran de nuestras realidades y al mismo tiempo la conceptualicen.



El carnaval corporizado

Enrique Martínez Velásquez

Investigador independiente / enriquemartinez33@outlook.com

Fecha de recepción: 01 de agosto de 2020

Fecha de aprobación: 25 de septiembre 2020

La celebración anual del carnaval indígena se lleva a cabo el martes previo al Miércoles de Ceniza dentro del calendario litúrgico católico y es una de las festividades más importantes de las comunidades en los Valles Centrales de Oaxaca. El carnaval en San Martín Tilcajete se caracteriza por las cuadrillas de diablos aceitados, personajes de “reciente” incorporación, según algunos pobladores, pero que se han convertido en la representación más popular; sin embargo, cada barrio, cuadrilla o familia integra diferentes elementos creativos que distinguen a su grupo.

Si bien los diablos no son los únicos o principales personajes que participan dentro de la *performance* comunitaria, son los más visibles debido a la considerable cantidad de grupos que recorren las calles de la población con cencerros, maderos de gran tamaño, látigos o binzas para producir profusos ruidos aunados a los gritos característicos de los diablos de carnaval.

Estos personajes se atavían pintándose el cuerpo con aceite de colores, principalmente de negro, rojo o azul, y el rostro de blanco o con máscaras de madera, cuernos de res, cabello de ixtle o con lo que su creatividad integre. En las cuadrillas participan personas de todas las edades; aunque en su mayoría son hombres, cada año la presencia de mujeres interpretando diablos u otros personajes es mayor.

Por lo anterior, en el presente ensayo visual se muestra a un grupo de diablos en sus andares por las calles de San Martín Tilcajete, Oaxaca, durante el carnaval de 2020; la intención es reflexionar, a partir de la imagen, acerca de la constitución de cuerpos e imaginarios no homogéneos que, aunque se trate del mismo personaje y se parta de la creatividad individual, la composición estética e interpretación se ajusta a la participación e interacción colectiva, pues la caracterización de los diablos no depende de un disfraz homogéneo, sino de una expresión performativa en la cual el sentido disruptivo del carnaval se manifiesta.



Carnaval en el espejo. Fotografía: Enrique Martínez Velásquez, 2020



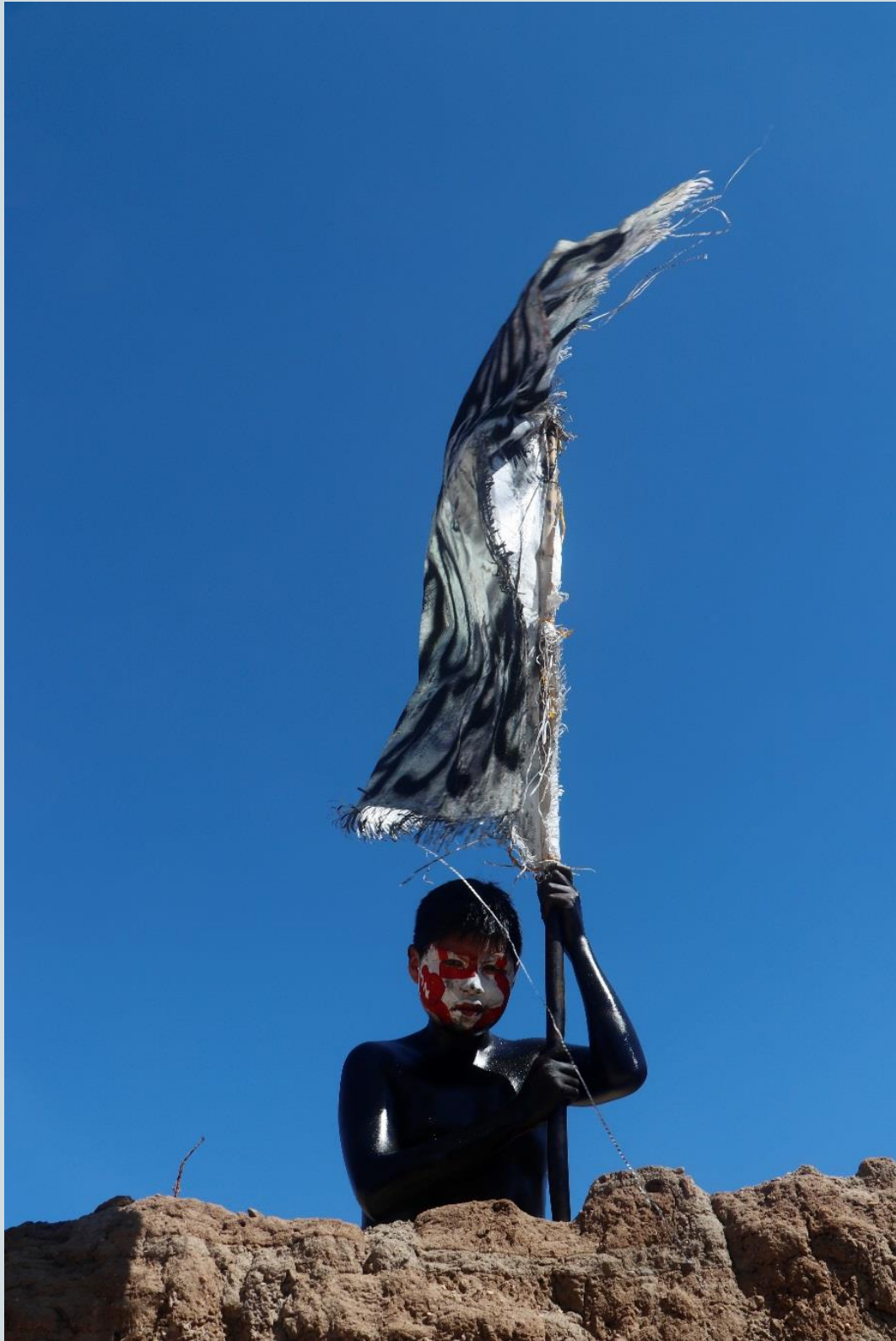
Ciñendo los cachos. Fotografía: Enrique Martínez Velásquez, 2020



La espera. Fotografía: Enrique Martínez Velásquez, 2020



Cuerpos de carnaval. Fotografía: Enrique Martínez Velásquez, 2020



Cuerpos de carnaval (2). Fotografía: Enrique Martínez Velásquez, 2020



Diablos sueltos en carnaval. Fotografía: Enrique Martínez Velásquez, 2020



Diablos sueltos en carnaval (2). Fotografía: Enrique Martínez Velásquez, 2020



Diablos sueltos en carnaval (3). Fotografía: Enrique Martínez Velásquez, 2020



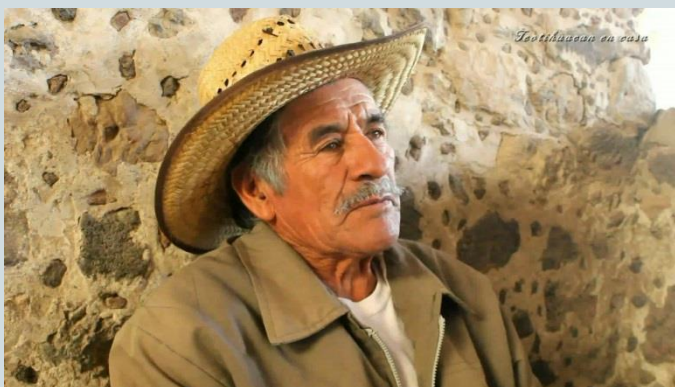
Voces del pueblo: El Pulque, una historia de producción, clandestinidad, y sostenimiento familiar

José Alonso Rodríguez Terán

Instituto Nacional de Antropología e Historia / rodriguezalonso83@gmail.com

Fecha de recepción: 07 de mayo de 2020

Fecha de aprobación: 16 de julio de 2020



La siguiente entrevista se realizó en el municipio de San Juan Teotihuacán; el entrevistado fue el señor Félix Benito Charraga Chávez, originario del pueblo de Oxtotipac, perteneciente al municipio de Otumba, Estado de México.

La finalidad de dicha entrevista fue dar a conocer, a la población del valle de Teotihuacán, la relevancia del pulque dentro del contexto social de la década de los sesentas del siglo XX, ya que en la actualidad dicha bebida es una de las más consumidas en la región; sin embargo, se desconocen muchos aspectos relacionados con la forma en la que se comercializaba, así como la importancia que tenía para el sustento económico de las familias.

La entrevista se concedió una vez que se le expuso al señor Félix las intenciones de este material audiovisual, el cual forma parte de una serie que lleva por título “Voces del Pueblo”; esta serie tiene como objetivo rescatar los datos históricos del valle de Teotihuacán mediante la tradición oral, ya que consideramos que muchos datos se encuentran en la memoria de los habitantes de esta región, sin poder ser plasmados en documentos escritos que permitan su permanencia dentro del contexto histórico del lugar.

La serie fue programada para una comunidad virtual que administro en la red social de Facebook, la cual lleva por nombre “Teotihuacan en Casa”, proyecto de di-

fusión cultural que intenta revalorar el patrimonio tangible e intangible de las comunidades que rodean la zona arqueológica de Teotihuacán.

La entrevista, así como la edición de video, corrió a cargo de un servidor, José Alonso Rodríguez Terán, pasante en la carrera de Periodismo, impartida por la Universidad Nacional Autónoma de México.

El interés que tengo por compartir este tipo de materia surge por la necesidad que existe de vincular los aspectos históricos a una sociedad que en ocasiones navega sin rumbo fijo; en el caso concreto del valle de Teotihuacán, hay una ruptura entre las comunidades actuales y las evidencias culturales de un pasado que dejó huella en esta región; si bien es cierto que el material audiovisual está dirigido a una región específica, la tradición oral y todo lo que de ella emana, es de interés general para una sociedad mexicana ávida de aspectos que le permitan generar un conocimiento pleno de su cultura, entendiendo este concepto como todo elemento surgido de la expresiones humanas a lo largo de su historia.

Reflexiones finales referentes al material audiovisual “Voces del Pueblo.

El pulque, una historia de producción, clandestinidad y sostenimiento familiar”

El testimonio del señor Félix Benito Charraga Chávez referente al consumo y distribución del pulque durante la década de 1960 permite vislumbrar aspectos sociales y políticos relacionados con esta bebida que hoy vuelve a posicionarse en el gusto de las personas.

La relevancia de contar con este tipo de testimonios radica en el hecho de dar a conocer historias de vida que regularmente no se encuentran escritas en libros o revistas, por tratarse de experiencias propias de la tradición oral.

El relato del señor Charraga Chávez nos traslada a un momento histórico en el que el pulque figuraba como un elemento indispensable dentro del sostenimiento alimenticio y económico de los pueblos del Valle de Teotihuacan, y al mismo tiempo nos muestra algunas de las regulaciones impuestas por instancias oficiales que determinaban cantidades de consumo y maneras de distribuirlo.

En la actualidad el consumo de pulque se presenta bajo distintas circunstancias, sin dimensionar que hace algunas décadas formaba parte de la dieta básica de las familias, y que a pesar de ello se regulaba su distribución y consumo a favor de los monopolios aplicados desde los tinacales, afectando su propio derecho a la alimentación; lo anterior son aspectos que hoy conocemos gracias al testimonio que nos comparte don Félix Benito.

A partir de un tema específico, en este caso la distribución y consumo de pulque, se presenta la manera en la que las personas padecían la existencia de monopolios que dificultaban su actuar cotidiano, recurriendo a medidas clandestinas que ponían en riesgo su estabilidad familiar, pero que fueron necesarias para subsistir, debido a que la producción y venta de pulque figuraba como la actividad económica principal en los años sesentas.

Conocer la historia de Félix Benito Charraga Chávez contribuye a revalorar la producción de pulque y el papel que juegan los tlachiqueros en la vida económica de su pueblo y de sus familias, impulsando con ello la creación de políticas que favorezcan el cultivo de magueyes y el rescate de áreas en donde pueda ser cultivado, dentro de dinámicas económicas sustentables que favorezcan al productor, distribuidor y consumidor de la llamada “bebida de los dioses”.

Créditos del material audiovisual

- Grabación y edición José Alonso Rodríguez Terán
Entrevistado Félix Benito Charraga Chávez
- Música de fondo Tomada de *Canciones en la Revolución mexicana. - Instrumental Taxio el Solitario*, publicada por el canal de Youtube El Pentagrama Azul. CineCasino45. Musicalcinema,
<https://www.youtube.com/watch?v=qjMqIVwoPWk>
- Fragmentos del documental *Land and water. An ecological study of the Teotihuacan Valley of México* [Tierra y agua, un estudio ecológico en el valle de Teotihuacan. México], de William T. Sanders (Pensilvania: Pennsylvania State University, 1962),
<https://www.youtube.com/watch?v=XEGq4W-eaNQ&t=4s>
- Fotografías, por orden de aparición
1. Fotografía: José Alonso Rodríguez Terán
 2. Fotografía: José Alonso Rodríguez Terán
 3. Fotografía: *El independiente de Hidalgo*.
 4. Tomada de Zermeno.com
<https://www.pinterest.com.mx/pin/3377768455159303/>
 5. Tomada de “Los mejores nombres de las pulquerías antiguas”, México Desconocido, <https://www.mexicodesconocido.com.mx/los-mejores-nombres-de-las-pulquerias-antiguas.html>.
 6. Jacinto García,
<https://www.pinterest.com.mx/pin/436567757628532734/>
 7. Tomada de Altzayanca, tierra de oportunidades. El Sol de Tlaxcala.
<https://www.elsoldetlaxcala.com.mx/local/municipios/altzayanca-tierra-de-oportunidades-590765.html>
 8. Tomada de “El pulque y el ferrocarril, elementos fundamentales de la cultura mexicana” *El Informador*, <https://www.informador.mx/Cultura/El-pulque-y-el-ferrocarril-elementos-fundamentales-de-la-cultura-mexicana-20110821-0107.html>
 9. Tomada de “Castaña, pulque y guaje”, Bravo Fotografía,
<https://www.pinterest.com.mx/pin/3377768457966581/>
 10. Tomada de México en Fotos,
<https://www.pinterest.com.mx/pin/327214729173686223/>
 11. Tomada de “Del maguey o ‘árbol de las Maravillas’; Tlaxcalteca crea proyecto de rescate de tinacales”, *Revista La Campiña*,
<https://revistalacampina.mx/2020/04/20/del-maguey-o-arbol-de-las-maravillas-tlaxcalteca-lanza-proyecto-de-rescate-de-tinacales/>
 12. Tomada de Pulquenuestro.blogspot.mx
<https://www.pinterest.com.mx/pin/340866265540603516/>
 13. Tomada de Wikipedia. Fotos García, Tlachiqueros otomíes de Tequixquiac, 1895. https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Tlachiqueros_otom%C3%A9s_de_Tequixquiac.jpg
 14. Tomada de Histormex, José Omar Tinajero Morales.
<https://twitter.com/histormex/status/877380114476015616?lang=ga>
 15. Tomada de *Debate*, Pulque bendito, dulce tormento.
https://www.debate.com.mx/contenidos/2014/09/06/noticia_0086.html
 16. Fotografía: José Alonso Rodríguez Terán.



La fiesta o baile del ratón

Anya de León

Universidad Nacional Autónoma de México / annya.leon@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de junio de 2020

Fecha de aprobación: 16 de julio de 2020

En este artículo describo los resultados del registro etnográfico de La Fiesta del Ratón, ceremonia que se lleva a cabo en diversos poblados de la región de La Montaña en Guerrero. Visité la comunidad de Zilacayota, perteneciente al municipio de Acatepec, del 24 al 26 de junio del 2019; durante ese periodo también pude realizar el registro fotográfico de la festividad, que gira entorno a los fenómenos naturales y animales relacionados con la agricultura.

Cada año, autoridades del pueblo y sus habitantes, los *mbo matha yúwàa*/gente de la calabaza¹ celebran con la “gente-ratón”, a quienes se les considera “vecinos de monte”. En una relación hombre-naturaleza, comparten alimentos, bebidas, música, baile y entorno.²

Esta festividad se celebra con la llegada de las lluvias, el día lo determinan los principales y las autoridades del pueblo. La celebración consiste en dar de beber y comer a los ratones y bailar con ellos, y tiene como finalidad expulsar a éstos y otros animales dañinos que pueden perjudicar al cultivo comiéndose las semillas.³

Los preparativos para el evento comienzan días antes, cuando se ponen trampas cerca de las milpas. Cuando los animales son atrapados, los *xí'ña*/abuelos rezadores llevan a cabo rituales dedicados a la deidad *Xtóaya'*, en los ojos de agua (nacientes de aguas subterráneas), es así como inician los rituales propios de La Fiesta del Ratón.

Después, los *xí'ña*, el comisario y otros miembros del pueblo se dirigen a la iglesia para asistir a una misa, llevando a los animales, collares de flores amarillas y otros elementos que usarán en la ceremonia. Finalizada ésta, se dirigen al patio principal del pueblo, frente a la comisaria, donde los *xí'ña* sahúman a todos los participantes, así como los collares de flores y los bastones de mando de las autoridades y principales de la comunidad, mientras el pueblo se reúne alrededor.

Termina esta parte de la ceremonia y todos pasan al comedor comunitario, en el salón se disponen mesas y sillas, frente a una mesa más grande de madera donde se enuncia “*Xàpa Gamaku Matha Yúwàa*,”⁴ mesa de gobierno desde la que se recibirá a

¹ Nombre originario en lengua *mè'phàà* de los habitantes de Zilacayota.

² Jorge Ramírez Soriano, “La vida entre los tlapanecos (los fenómenos sociales y su continuidad)” (tesis de maestría, Universidad Veracruzana, 1998).

³ Danièle Dehouve, “Los ritos de expulsión de los tlapanecos”, *Dimensión Antropológica*, año 19, vol. 56 (2012).

⁴ Mesa de respeto de la gente del pueblo de la calabaza.

los invitados. Sobre ésta se ponen los collares de flores, velas, y recipientes con comida. Allí se sientan las autoridades, el comisario y los *xí'ña*.

Se sirven platos de pozole, de granos muy grandes de maíz, acompañados de una salsa roja y pollo en hebras. También se ofrecen refrescos, cerveza y aguardiente o chilote. Una vez terminados los alimentos, un abuelo rezador y los otros miembros de la mesa principal comienzan a presentar a los animales ante la comida y las bebidas. El *xí'ña* los sostiene ante platos de pozole de ayocote, también les convidan cerveza, alcohol de caña y Pepsi-Cola.

Los animales tratan de liberarse, pero sus cuerpos son manipulados para enredarles cordones en el cuello. Sobre la mesa de madera, entre velas y rezos en *mè'phàà* (tlapaneco), algunos ratones mueren ahogados por la bebida que el *xí'ña* trata de hacerles tragar. Los que sobreviven se “emborrachan” al tratar de limpiarse el pelo mojado de aguardiente.

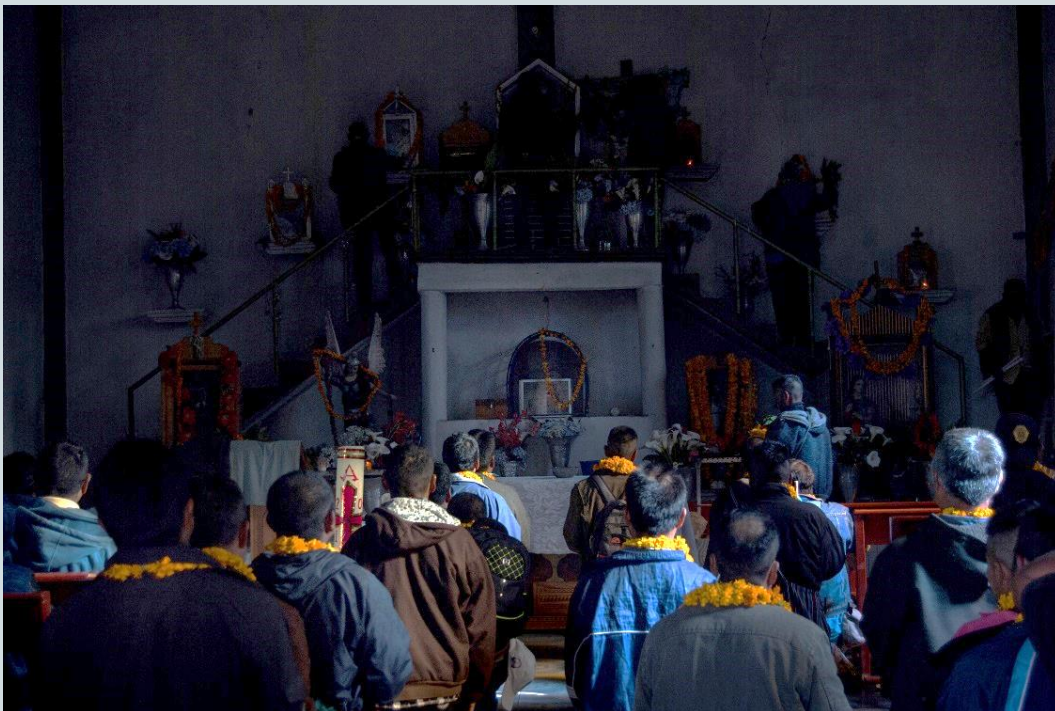
El mismo ritual se repite con otros animales atrapados, los cuales serán repartidos entre los asistentes a la ceremonia. Todos abandonan el salón del comedor comunitario y pasan a bailar al patio principal; después recorrerán el pueblo, visitando algunas tiendas en busca de ofrendas: más refrescos, cervezas, alcohol de caña, dulces, fruta, cualquier alimento es bienvenido.

En la caminata, los animales morirán poco a poco, entre pisotones accidentales o al ser azotados contra el piso en un intento de baile. En una celebración anticipada para la que se espera sea una cosecha abundante, la “gente-ratón” y “de la calabaza” bailarían hasta el atardecer, para después regresar al comedor comunitario a seguir celebrando. Los cuerpos de los invitados se conservarán, igualmente cada pétalo de los collares, para ser enterrados en el último ritual de la fiesta, donde los animales se convertirán en el espíritu de la milpa, en el guardián del monte.



Por la mañana, los xi'ña/abuelos rezadores y otros participantes de La Fiesta del Ratón bajan desde un cuerpo de agua, en el que llevaron a cabo limpiezas y otras ceremonias, y se dirigen a la iglesia del pueblo.

Fotografía: Anya de León, 2019.



Los collares de flores son un elemento importante en la fiesta, ya que atavían a los participantes e invitados. Si las flores y sus pétalos llegan a desprenderse, se resguardan pues se utilizan al finalizar las ceremonias. Fotografía: Anya de León, 2019.



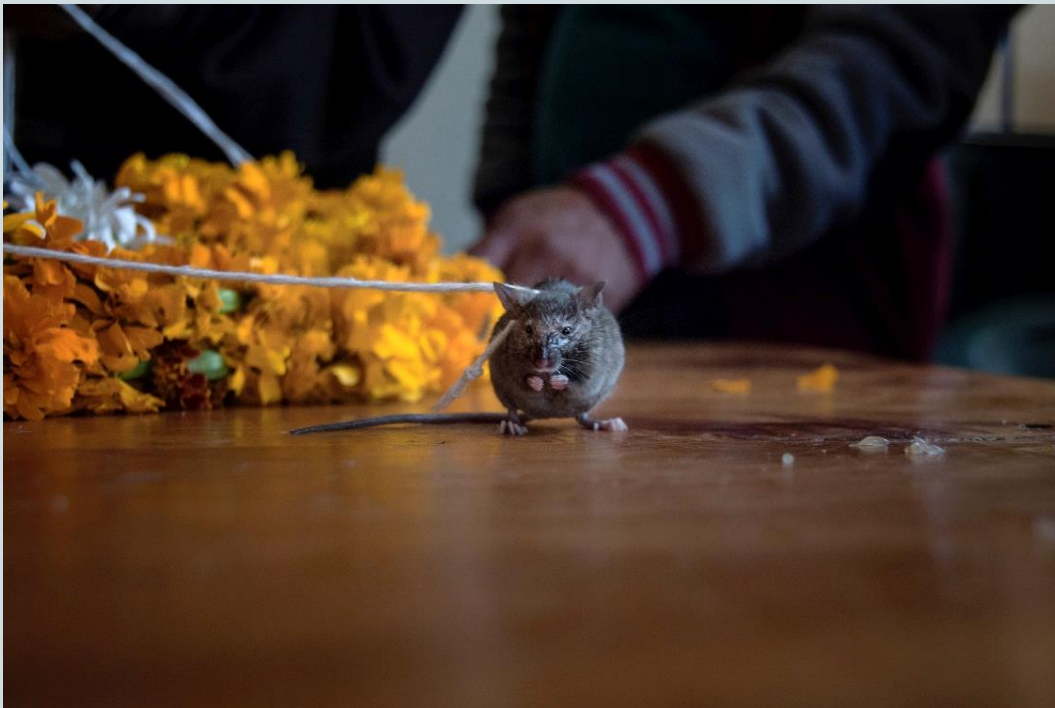
Después de la misa en la iglesia del pueblo, todos los participantes caminan de regreso al comedor comunitario, ubicado junto a la comisaría, allí se compartirá la comida con los invitados: los ratones. Fotografía: Anya de León, 2019.



El *xi'ña*/abuelo rezador *sahúma* al comisario, a los bastones de mando y a otros participantes; en algún momento una niña del pueblo ayuda al abuelo en el proceso. Fotografía: Anya de León, 2019.



Aunque el ratón es el invitado principal en esta fiesta, también se incluyen lagartijas, y en este caso un armadillo, a quienes se invita a comer pozole de frijol y tomar bebidas como Pepsi-Cola, cerveza y aguardiente o chilote. Fotografía: Anya de León, 2019.



Convidar alimento a los ratones y bebidas alcohólicas para que se emborrachen son maneras de persuadirlos para que no coman la semilla y los brotes tiernos de los cultivos; sin embargo, algunos de ellos mueren ahogados mientras el *x'i'ña* los alimenta. Fotografía: Anya de León, 2019.



7. Los invitados: lagartijas, ratones y armadillo son atados con cuerdas, mismas que los participantes manipularán para hacerlos bailar durante el recorrido por el pueblo. Fotografía: Anya de León, 2019.



Cada participante tomará a un invitado o hasta a dos. El comisario baja del comedor comunitario y lleva consigo al armadillo, con él baila al ritmo de música de banda, tanto en la explanada principal, como en el recorrido por el pueblo. Fotografía: Anya de León, 2019.



Durante el recorrido por Zilacayota, los participantes beben y convidan aguardiente a los invitados, juntos se emborrachan y bailan en La Fiesta del Ratón. Fotografía: Anya de León, 2019.



El recorrido, acompañado de música de banda, pasará por tiendas y comercios alrededor del pueblo. Los tenderos regalarán bebidas, dulces, frutas y otros alimentos a todos los participantes. Fotografía: Anya de León, 2019.



Corto documental: Vivir mi ser mujer. *Xkáll gunnáá ribànya*

Yerid López Barrera

Investigadora independiente / yeridlopez@gmail.com

Fecha de recepción: 17 de marzo de 2020

Fecha de aprobación: 23 de abril de 2020



En la comunidad zapoteca de Santa Ana del Valle, ubicada en los Valles Centrales de Oaxaca, México; comienza en 2018 mi estancia de trabajo de campo antropológico como parte de mi investigación doctoral “Antropología feminista y narrativas audiovisuales. Experiencias y subjetividades en la construcción de ser mujer en Santa Ana del Valle, Oaxaca”.

El interés por desarrollar metodologías colaborativas y explorar otros modos de conocer y aprender en el ejercicio etnográfico me llevan a generar una práctica etnográfica más horizontal, y a propiciar un espacio para compartir reflexiones, experiencias, sentimientos y emociones. Es así que, en el taller de video comunitario encuentro el medio idóneo para construir narrativas audiovisuales con y desde las mujeres.

Con mi estancia en campo emprendo un viaje para explorar el sentido de ser mujer, a partir de distintas preguntas, algunas resueltas y otras no, me interesa explorar junto con las mujeres jóvenes, sobre sus experiencias, subjetividades, relatos, prácticas, violencias, sobre su vida cotidiana.

A lo largo de cuatro meses trabajamos en el taller de video, reflexionamos juntas sobre lo que significa ser mujer en la comunidad, nos preguntamos: ¿quiénes somos y cómo somos las mujeres en Santa Ana?, ¿qué es lo que la gente espera de nosotras en la comunidad?, ¿qué es lo que deseamos hacer?, ¿qué es lo que realmente hacemos?, ¿qué sentimos y cómo lo expresamos? Quisimos que la perspectiva de género guiara nuestra realización, así que, mediante dinámicas, proyecciones de películas y

trabajo en grupo nos propusimos problematizar la realidad social y la cultura con lentes de género.

Comprendimos la importancia de encontrar el lugar que las mujeres ocupan en la comunidad, en la sociedad, en la cultura y en las representaciones en el audiovisual. Así se fue tejiendo una serie de encuentros con la radio comunitaria del pueblo para hacer grabaciones, se combinaron los preparativos para la fiesta patronal con grabaciones y entrevistas, todo fue tomando su propio ritmo y trayectoria. El resultado es *Xkáll gunnáá ribànya*, que en español quiere decir, vivir mi ser mujer.

Este cortometraje nos muestra a tres mujeres jóvenes zapotecas que exploran sobre su propia vida, trabajo y ocupaciones, sus gustos y deseos, sus aspiraciones, enojos y tristezas a partir de un taller comunitario de realización audiovisual. Se entrelaza así una narrativa que nos permite saber qué significa ser mujer en la comunidad de Santa Ana del Valle, Oaxaca.

Así, invito a conocerlas a través del cortometraje y a fortalecer y contribuir a la creación y difusión de otras narrativas creadas por mujeres jóvenes indígenas.

Ficha técnica

Nombre	<i>Vivir mi ser mujer. Xkáll gunnáá ribànya</i>
Género	Documental
Pueblo	Zapoteco, Santa Ana del Valle, Oaxaca. México
Realización	Comunitaria-Colectivo Intersticio Visual. Yerid L. Barrera Sergio F. Cuéllar Norma Don Juan Amelia Hernández (facilitadoras)
Duración	23 min, 58 seg
Año	2018-2019.
URL YouTube	https://www.youtube.com/watch?v=baghU7prYVI&feature=youtu.be



Susana Cárcamo Rojas

Laboratorio de Estudios Socioecológicos, Departamento de Ecología,
Facultad de Ciencias Biológicas, CAPES¹ /
PUC/su.transcripciones@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de junio de 2020

Fecha de aprobación: 16 de julio de 2020

El oficio de la pesca artesanal en Chile, en la actualidad, se forja con las manos de mujeres que comienzan a visibilizarse en este rubro históricamente masculino. Esta nación y Estado las conoce de manera somera; y aun así, son agentes imprescindibles y “silenciosas” de este sector estratégico para la economía del país. Las artesanas de la pesca actualmente son el veintitrés por ciento de las más de ochenta mil personas que trabajan como recolectores, armadores, buzos y pescadores a pequeña escala y construyen redes de contacto con otras y otros pescadores, a la vez que forjan un empoderamiento personal y social surgido con la apropiación cotidiana que hacen de sus territorios costeros; saben custodiar y propiciar comportamientos culturales como el conocimiento y aprovechamiento de los recursos que crecen en sus contextos socioecológicos. Éstos se vislumbran como sistemas en la medida que subsistemas naturales y sociales se acoplan y coevolucionan para acercarse a una sustentabilidad práctica.²

El vínculo: mujer, oficio y territorio se representa en estas fotografías. La fotografía como objeto visual³ e imagen fija documenta y representa el acontecimiento y la especificidad cultural; la narra de modo interno y externo, construye una historia a la que describe e interpreta y lo hace aquí desde una mirada antropológica que enfatiza esa relación; trabajadora y ambiente singularizada por la presencia de *la mar*. Así le dicen pescadoras y pescadores a esa masa de agua que en Chile, longitudinalmente, llega a los más de seis mil kilómetros de extensión. Las fotografías se tomaron en 2017 y 2018⁴ en las zonas centro y sur de Chile. La disposición de las imágenes traza el recorrido: parten de la localidad de Pichicuy (Petorca, V Región); pasan por Las Cruces (El Tabo, V Región), Navidad (Navidad, VI Región); llegan al sur, en las localidades de La Panpina (Los Muermos), Lolcura (Maullín), Pureo Alto (Calbu-

¹ Centro de Ecología Aplicada y Sustentabilidad. Centro UC, Chile.

² Andrés Marín y Stefan Gelcich, Gobernanza y capital social en el co-manejo de recursos bentónicos en Chile: aportes del análisis de redes al estudio de la pesca artesanal de pequeña escala, *CUHSO. Cultura, Hombre, Sociedad*, núm. 22 (2012): 131-153, 133.

³ Marcus Banks, *Los datos visuales en investigación cualitativa* (Madrid: Ediciones Morata, 2010), 32.

⁴ Corresponde al trabajo de campo para un libro sobre innovación alimentaria y autoconsumo de recursos del mar con enfoque de género, que actualmente se encuentra en etapa de edición. El trabajo se llevó a cabo en dos fases; la primera, entre junio y noviembre de 2017, y la segunda, entre diciembre y abril de 2018 en un total de doce localidades, y con 13 mujeres.

co), Isla Caucahué (Quemchi, Isla Grande de Chiloé), y finalizan en Contao (Hualaihué), estas últimas cinco pertenecen a la X Región de Los Lagos.

Mujeres en la orilla o en el borde costero como la de Pichicuy, Las Cruces, Navidad, La Panpina, Pureo Alto, Lolcura y Quemchi, y en el espacio de las cinco millas mar adentro que a la pesca artesanal le está permitido trabajar, como en Contao. Aquí se desarrolla la pesca demersal; la de la merluza austral, a 350 metros de profundidad, que es cuando se cala el espinel de fondo con la línea de mano o línea madre. Todas extraen, recogen o pescan estos recursos marinos, que componen la primera fase de la cadena productiva. Luego, los transforman y comercializan en línea de procesados y frescos; innovan, sustituyen y también los autoconsumen. Ésta es la forma en que la mujer, en su función de mariscadora, alguera y pescadora, practica un rol trascendente: promueve el quehacer y la alimentación en sus hogares y localidades.

Los recursos del mar sólo logran salir de su condición natural y convertirse en sustento alimenticio a través de la memoria corporal y biocultural⁵ de estas mujeres, cada una en su propio tiempo y de acuerdo con su sistema local. Por eso no es sólo el espacio físico, es también el territorio vivido;⁶ cada cual y en conjunto, lo construyen. La captura fotográfica, además, recobra la biodiversidad de paisajes, de vegetación y fauna. En cada lugar abundan o escasean colores, y con ello determinadas riquezas marinas que tal vez ya no rebosan en la actualidad, como las machas en Pureo Alto; sin embargo, sale el caracol, la almeja, la lapa, el piure y a veces el erizo renace en esta playa de bolones.

La fijación de la escena es espontánea y en paralelo, amortiza la condición del tiempo de la que la pescadora depende; jornadas de trabajo que se inician al amanecer, como en Quemchi, aquí la labor es rápida: en dos horas la marea sube y se puede perder lo recaudado. Otras siguen al mediodía o bien por la tarde, después de almuerzo, a eso de las cuatro p.m., cuando hay baja marea, porque con pleamar o marea alta y mucha neblina es difícil mariscar o recolectar alga como en Pureo, la Panpina, Las Cruces y en el sector de La Boca.

La serie se inicia con la alguera de Pichicuy; si bien no proviene de tradición pesquera, su saber y memoria corporal le indican por dónde ir en las mañanas. Identifica el intermareal, donde recoge el alga huiro palo (*Lessonia trabeculata*) que flota en la superficie; es su sustento monetario. La “arañita” —como extensión de sus brazos— alcanza lo que “la mar bota”, con ella recoge entre veinte y treinta kilos que transportará en sus hombros para secar y pesar.

Las otras recolectoras de orilla y mariscadora a pie recolectan con sus manos algas bentónicas con importancia económica y para consumo humano. Algas pardas como el alga cochayuyo (*Durvillaea antarctica*) se encuentra entre los roqueríos o en borde mar, luego la ensacan y segan en las dunas. *La alguera extrae* el alga roja como el pelillo (*Gracilaria chilensis*) *de una parcela en el río* y lo guarda en una malla fabricada a base de nylon. Tienen otras herramientas —además de sus manos— hechas con madera y fierro, como es el “gualato”, para extraer almejas y

⁵ El término ayuda a comprender el manejo que las sociedades y sistemas tradicionales de producción de pequeña escala hacen de su naturaleza más próxima. Mayor referencia en: Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Barcelona: Icaria Editorial, 2009), 13 y 29.

⁶ Francisco Ther Ríos, “Prácticas cotidianas e imaginarios en sociedades litorales. El sector de Cucao, Isla Grande de Chiloé”, *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, vol. 40, núm. 1. (2008): 67-80, 68.

piure, o la varilla con dos azas para sacar erizo; el “palde”, para sacar choros del roquerío y para desenterrar la navajuela del suelo fangoso. Los canastos para que almacenen sus productos se confeccionan con fibras vegetales como la quila (*Chusquea quila*) y también con junquillo o junco.

Para concluir, aquí el significado antropológico es la presencia tácita de las mujeres, y lo que agrega el texto como accesorio descriptivo es fijar y concretar ciertas prácticas tradicionales, vigencia y memoria que denotan estos cuerpos empapados de indicaciones adaptativas, que les recuerdan lo que es el vivir de la tierra y de *la mar*. La fotografía es para ellas un recurso de identificación, proximidad y reflexión sobre su corporalidad, oficio y actitud.



Alguera con 25 kilos de huiro recolectados. Sector “Marisquero Largo”, Pichucuy.
Autora: Susana Cárcamo Rojas.

Preparación de montoncitos de huiro para el pesaje, aproximadamente de 30 a 35 kilos cada uno. Sector “Marisquero Largo”, Pichucuy.
Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Algueras de la cooperativa Puesta del Sol. Recolección de cochayuyo en Playa Negra, Las Cruces.
Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Cochayuyo recolectado para autoconsumo. Playa Negra, Las Cruces. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Alguera. Recolección del cochayuyo en área de manejo sector La Boca, Navidad. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Alguera. Recolección del alga cochayuyo en playa El Pescao, La Panpina. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Alguera. Recolección del alga pelillo en río Lolcura, Lolcura. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Mariscadora con herramientas de trabajo durante marea baja; canasto elaborado con quila y varilla con dos azas de hierro para extraer erizos. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



“Manos con caracoles”. Mariscadora durante baja mar, Puro Alto (Calbuco).
Autora: Susana Cárcamo Rojas. Revelado digital: María Cristina Raty de Halleux.



Preparación de línea de mano. Arte de pesca; espinel de fondo con guía de mano a pulso para la pesca de merluza austral. Golfo o seno de Reloncaví, Huilaihué. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



“Vivir el territorio”, mujer en la pesca de merluza austral en lancha “Caicuto”. Seno de Reloncaví, Huilaihué. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Pescadora y recurso marino; pescado róbalo que crece en estuario. Seno de Reloncaví, sector de Contao, Huilaihué. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



“Amanecer en Isla Caucahué”. Mariscadoras en baja marea recolectando navajuela con palde y a mano, Quemchi, Isla Grande de Chiloé. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Mariscadora en búsqueda del recurso con sus herramientas; canasto y “palde”.
Isla Caucahué, Quemchi, Isla Grande de Chiloé. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



Canasto con caracoles (siete kilogramos, aproximadamente), elaborado de junquillo y “palde”.
Isla Caucahué, Quemchi, Isla Grande de Chiloé. Autora: Susana Cárcamo Rojas.



La narrativa gráfica como herramienta de investigación e intervención social: estudio de caso San José de Belén (Taperas) Agrado-Huila

Daniela Motta Bautista

Investigadora independiente / dmb.pke@gmail.com

Fecha de recepción: 04 de mayo de 2020

Fecha de aprobación: 16 de julio de 2020

La historia de la investigación en el campo social se ha caracterizado —cada vez menos, afortunadamente— por otorgar mayor valor científico a productos derivados de posturas *occidentalizadas*, que impiden el reconocimiento de una pluralidad de epistemes. En esta diversidad que sí reconocemos como investigadores sociales, encontramos formas de estudio que cuentan con igualdad de criterios para determinar su validez y se encuentran a la par en la calidad de sus hallazgos con aquella forma de investigación que se ha concebido tradicionalmente como única, objetiva, científica y verídica, con la que se ha pretendido la monopolización del conocimiento a partir de la totalización —o mejor, minimización— del mismo, induciendo a los sujetos al universalismo de la “epistemología del norte”.

Del reconocimiento de la pugna entre estas fuerzas o tendencias surge la necesidad de cuestionar el alcance de la divulgación y las implicaciones de los hallazgos de trabajos investigativos que se postulan desde la academia, para preguntar: ¿quiénes serán los que accedan a esta información que aquí se busca compartir? ¿Cuál será el alcance de este informe? ¿Tendrá implicaciones fácticas en el plano social? ¿Representará algún beneficio para los participantes?, entre otras. Con ello se busca dejar en evidencia la verticalidad que ha caracterizado en muchas oportunidades las formas investigativas pensadas desde su institucionalización, que generan una exclusión y sectorización del conocimiento, haciéndolo excesivamente academicista y privando del acceso a sus resultados a sus principales protagonistas, quienes inspiran y hacen posible la construcción de dichos conocimientos académicos y científicos. Así pues, con esta iniciativa de dar accesibilidad a los productos investigativos, nos abanderamos de otras formas de conocer y divulgar conocimiento apoyados en las “epistemologías del sur”.¹

De ahí que, al momento de pensarse en las posibilidades existentes para la divulgación y la ampliación del alcance de los resultados de un trabajo investigativo, se

¹ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción: Las epistemologías del Sur* (2011), 16, acceso el 19 de octubre de 2020, http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf.

haga fundamental, para reflexionar acerca de dicha multiplicidad de conocimientos, acudir a la narrativa gráfica pensada como una gran alternativa de difusión de sapiencias. El historietista Art Spiegelman, por ejemplo, a través de sus trabajos, entre los que encontramos *Maus: Relato de un superviviente I y II*,² refleja la gran magnitud de formas posibles que caben para que, de una forma directa, sencilla y clara el lector, el académico y el espectador de cualquier índole accedan, comprendan y —mejor aún— logren interpretar y significar desde sus contextos y vivencias propias aquellas narrativas contadas a partir de imágenes. Esta modalidad, por ello, se convierte en una herramienta que permite abordar “aspectos de la realidad que poco tienen que ver con la temática fantasiosa y de evasión atribuida al cómic tradicional”,³ como una expresión que conjuga y pone a dialogar múltiples lenguajes y estimula los sentidos mientras brinda acceso a información que hasta entonces se hallaba restringida para ciertos públicos.

Lo anterior nos permite pensar al dibujo como un estimulante de la memoria que no sólo traslada al individuo a un mundo de significados,⁴ sino que también incentiva la proyección de calores y deseos tanto individuales como grupales, preservando esta serie de sentires desde la memoria hacia las vidas futuras de la comunidad.

En “Érase una vez: Taperas” se presenta la historia de las familias “víctimas del desarrollo” de la comunidad de San José de Belén, a partir de una secuencia de dibujos y cuadros de diálogo en los que cuentan sus vidas desde antes que la multinacional Emgesa interviniera y afectara decisivamente, en colaboración con el gobierno nacional, el destino y rumbo que seguirían sus vidas. En el proceso se rescataron otras formas posibles de crear y comunicar los saberes forjados desde la academia, pero no exclusivamente para ésta. El contenido que se presenta en esta narrativa proviene del ejercicio etnográfico realizado durante 2018 y parte de 2019 con la comunidad de San José de Belén, comprendida por la observación directa, las entrevistas e historias de vida, además de las conversaciones y charlas compartidas con los integrantes de la comunidad; se preservó, de acuerdo con la estructura historiográfica propuesta por White,⁵ el elemento argumentativo, el ideológico y finalmente la trama, que permite llevar el hilo conductor y lógico de la historia.

En síntesis, por medio de estos dibujos lo que se quiso fue lograr tocar la sensibilidad de la comunidad protagonista de esta historia en particular y la de los espectadores en general, de un modo más didáctico y práctico que la palabra escrita, haciendo de este argumento la razón de la adopción del dibujo como herramienta metodológica, pedagógica y comunicativa.

Este relato gráfico se compuso por una serie de representaciones gráficas que partían desde la experiencia empírica del investigador y el gusto por este arte, producto de las observaciones hechas durante la estancia en campo; los relatos registrados en las historias de vida, el grupo focal y las entrevistas realizadas a las personas del reasentamiento y un buen número de fotografías emic compartidas por

² Art Spiegelman, *Maus: Relato de un superviviente II* (Buenos Aires: Emecé 1994); Art Spiegelman, *Maus: Relato de un superviviente* (Barcelona: Planeta DeAgostini 2001).

³ M. Y. López, “Joe Sacco: Viñetas, periodismo y el conflicto palestino-israelí”, *Eme* núm. 5 (2017): 56-67, 57.

⁴ Alfonso Díaz Tovar y Lilian P. Ovalle, “Etnografía visual. 10 años de guerra contra el narcotráfico en México: marcas, monumentos y antimonumentos”, *e-Imagen Revista 2.0*, núm. 4 (2017), acceso el 19 de octubre de 2020, <http://www.e-imagen.net/etnografia-visual-10-anos-de-guerra-contra-el-narcotrafico-en-mexico-marcas-monumentos-y-antimonumentos/>.

⁵ López, “Joe Sacco...”.

algunos individuos del caserío, considerándolo así un punto esencial en el proceso de construcción y representación de la información recolectada durante el proceso de investigación. Con esto, se pretendió combinar —de tal modo que se hiciera más asequible al público, sin perder el rumbo ni su profundidad—, el lenguaje visual con el textual, contando la historia del proceso de traslado y reasentamiento de la comunidad de San José de Belén a causas de la hidroeléctrica El Quimbo.







**...EN UNA VEREDA
UBICADA EN UN
PEQUEÑO MUNICIPIO
DE LA PARTE SUR
DEL DEPARTAMENTO
DEL HUILA, AQUÍ EN
COLOMBIA.**



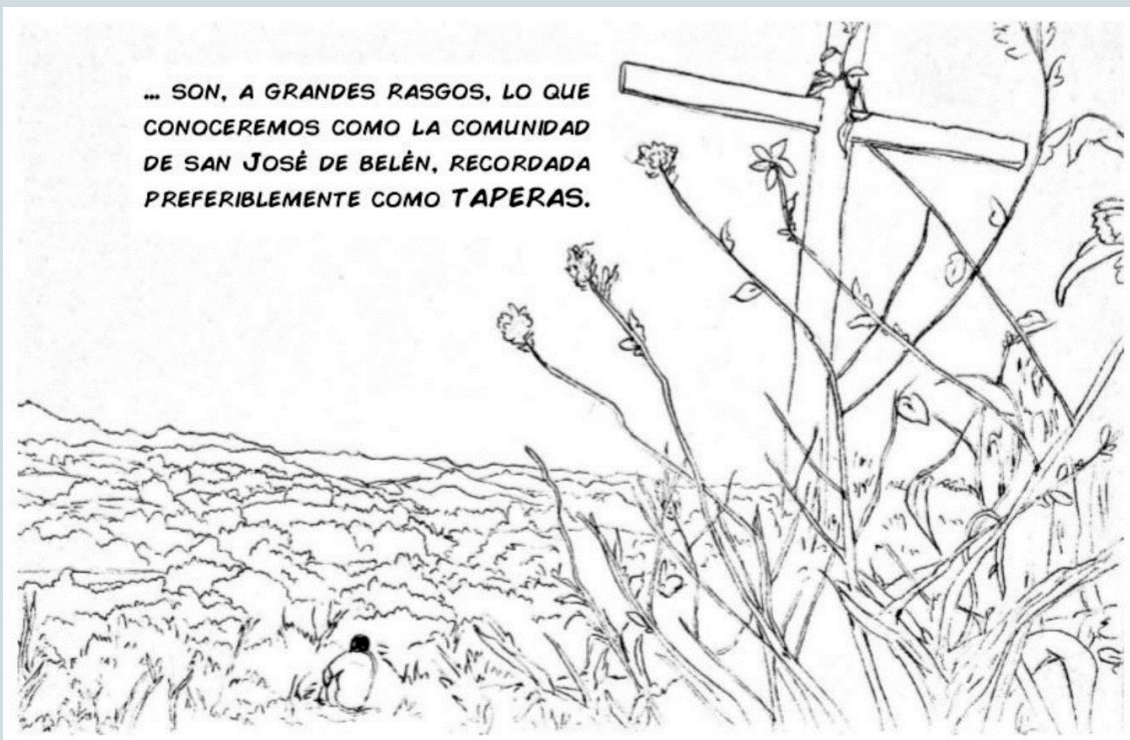
**ESTOS ÁRBOLES LLENOS DE SABIDURÍA Y BELLEZA,
CÓMPlices FIELES DE TODOS ESTOS PERSONAJES Y
QUIENES LOS ACOMPAÑABAN...**



**...HERMANOS, HIJOS, SOBRINOS, NIETOS, PADRES Y ABUELOS, SUS
COMPADRES Y COMADRES, LOS TÍOS Y LOS PRIMOS Y TODOS LOS
DEMÁS VÍNCULOS PARENTALES Y FILIALES QUE SE PUEDAN PENSAR...**



**... SON, A GRANDES RASGOS, LO QUE
CONOCEREMOS COMO LA COMUNIDAD
DE SAN JOSÉ DE BELÉN, RECORDADA
PREFERIBLEMENTE COMO TAPERAS.**







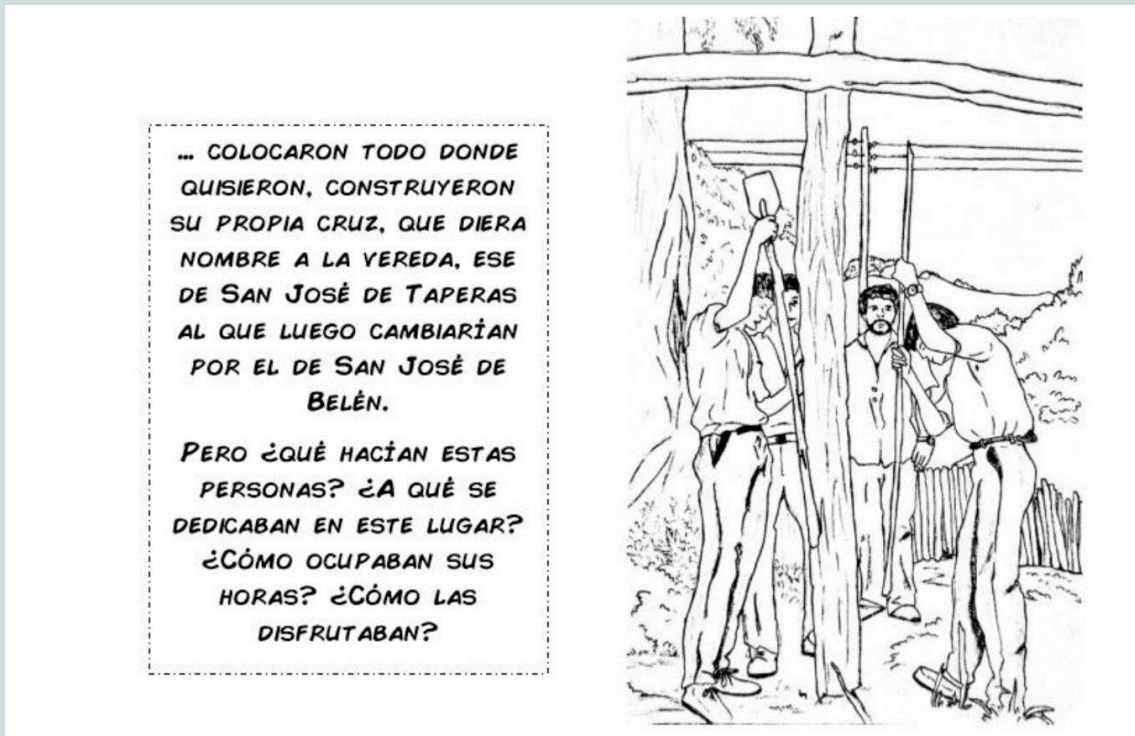
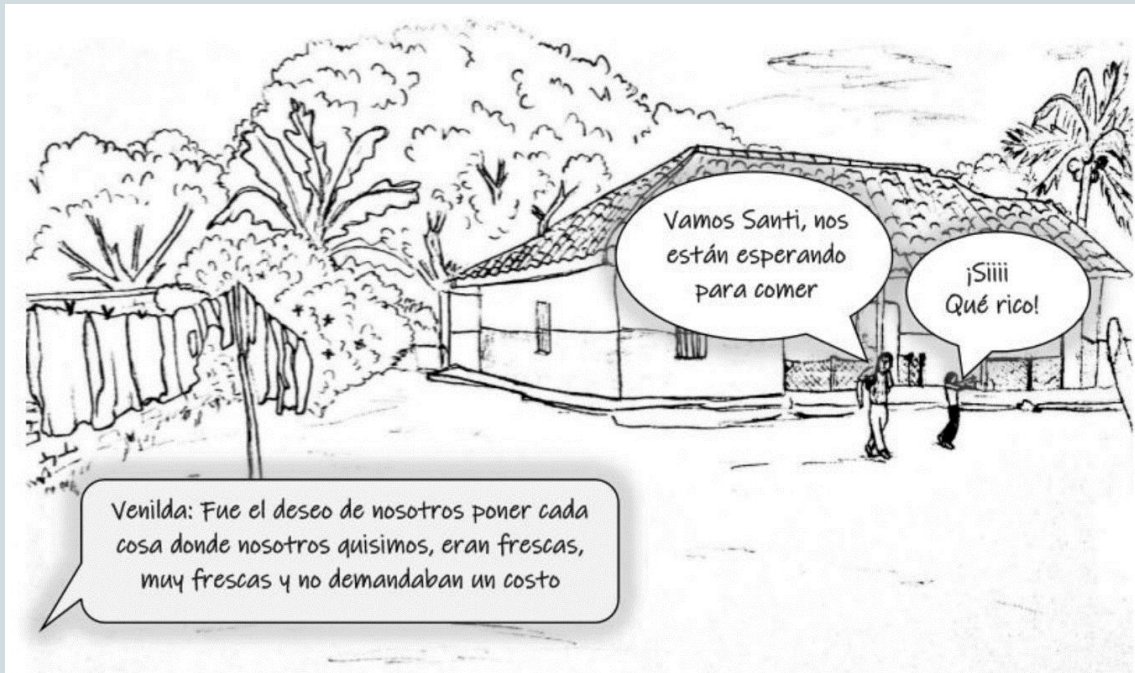
UNA VEZ AHÍ, HABIENDO RECORRIDO LAS CALLES, RECONOCIENDO LAS PARTICULARIDADES EN LAS MIRADAS QUE ME ENCONTRABAN EXTRANJERA Y SALUDADO A ALGUNOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD QUE DEVOLVIERON ATENTOS EL SALUDO, ME DECIDI A INICIAR ALGUNAS CONVERSACIONES.

ENTONCES, ENTRADOS EN CONFIANZA, ME DEDIQUÉ A PREGUNTARLES POR ELLOS, POR SUS VIDAS, POR TODO AQUELLO QUE LES HABÍA SUCEDIDO, DE LO QUE RECORDABAN Y DE CÓMO LO RECORDABAN Y ASÍ FUERON ABRIENDO EL LIBRO DE SUS MEMORIAS NARRANDO SUS HISTORIAS... Y ASÍ ES COMO ÉSTA EMPIEZA...



El caserío de la famosa Taperas era muy grande, a lo último quedaron como 25- 30 casas... dicen que fue hecha por indígenas y españoles. Que hicieron un caserío a 4 km cerca del Magdalena, y lo hicieron de palmiche y bahareque













**... Y ESTOS FESTEJOS
TERMINABAN CON UNA
BUENA COMIDA EN LA
MESA, UN COMPARTIR
CON LOS INTEGRANTES
DE LA FAMILIA, LOS
INVITADOS, LOS
VECINOS. SIEMPRE
JUNTOS**

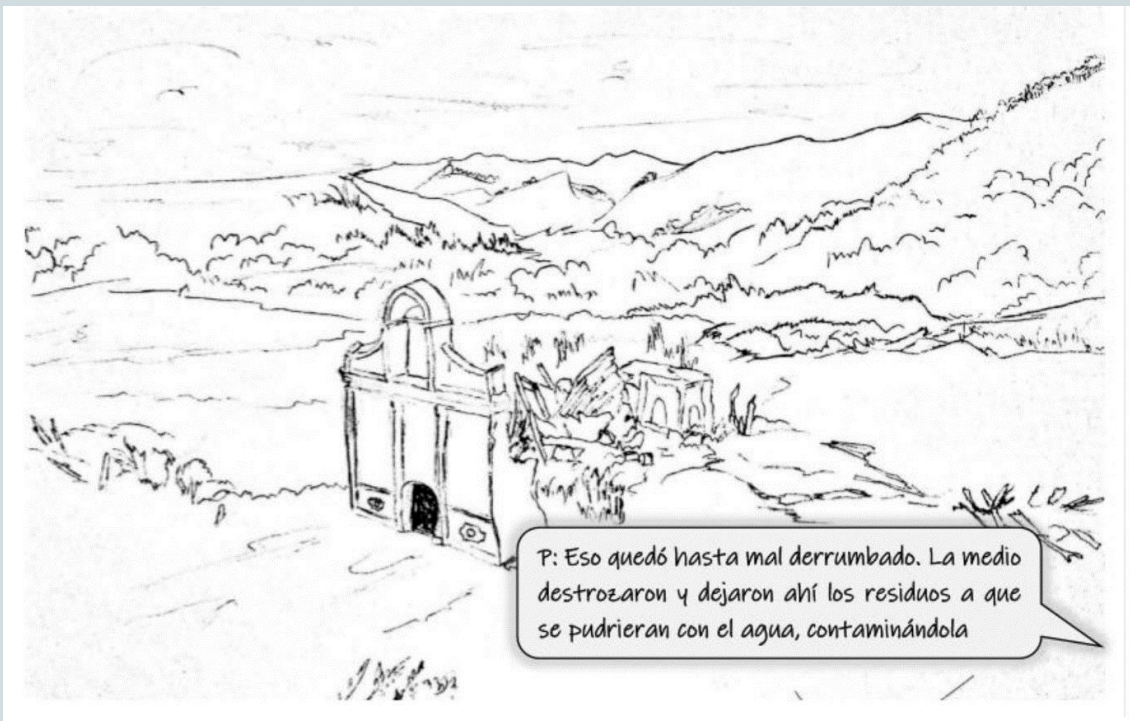
SALUD!!!









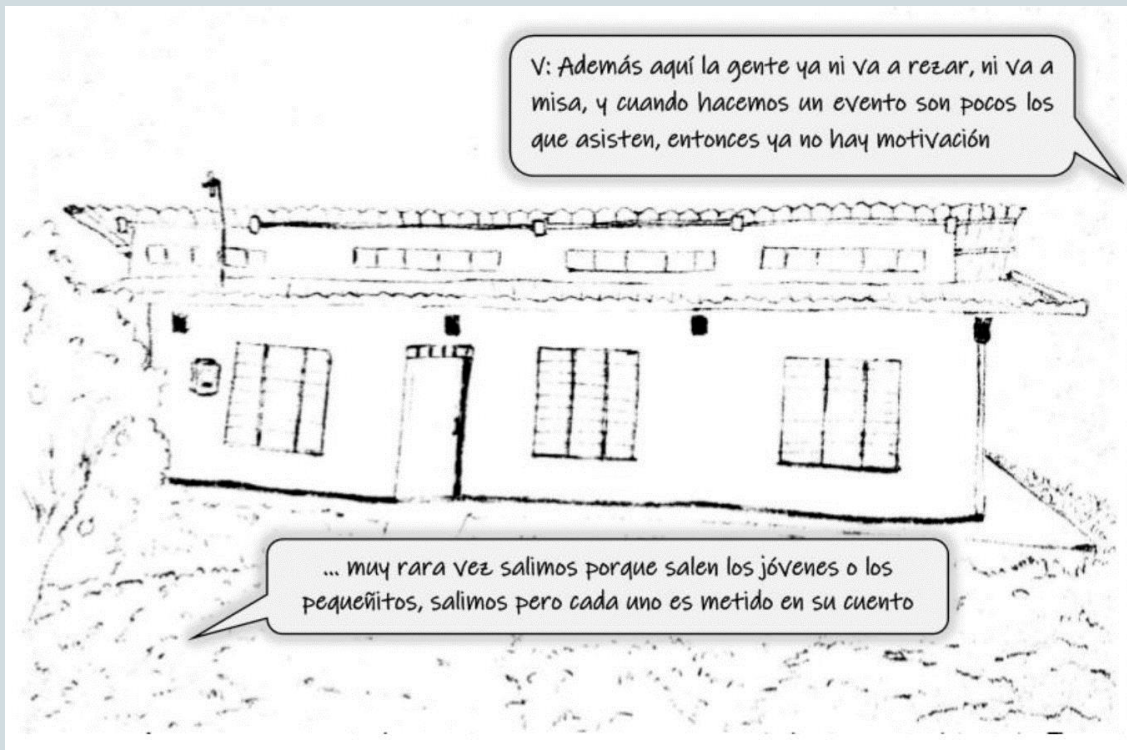
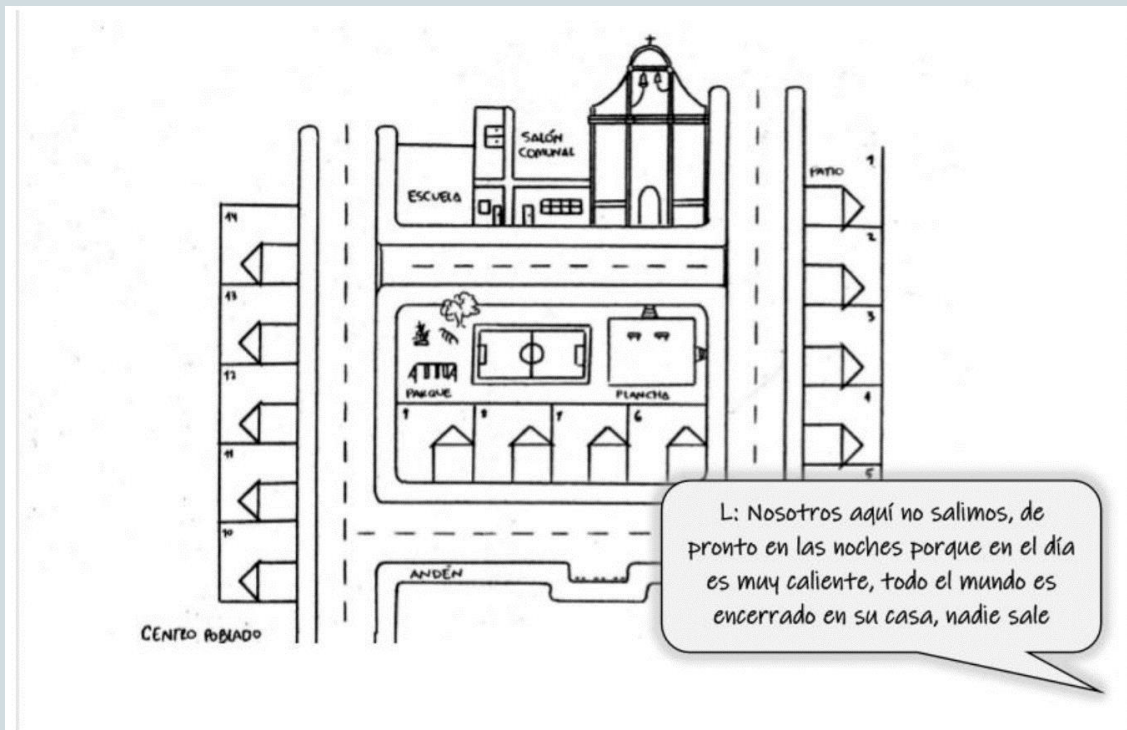


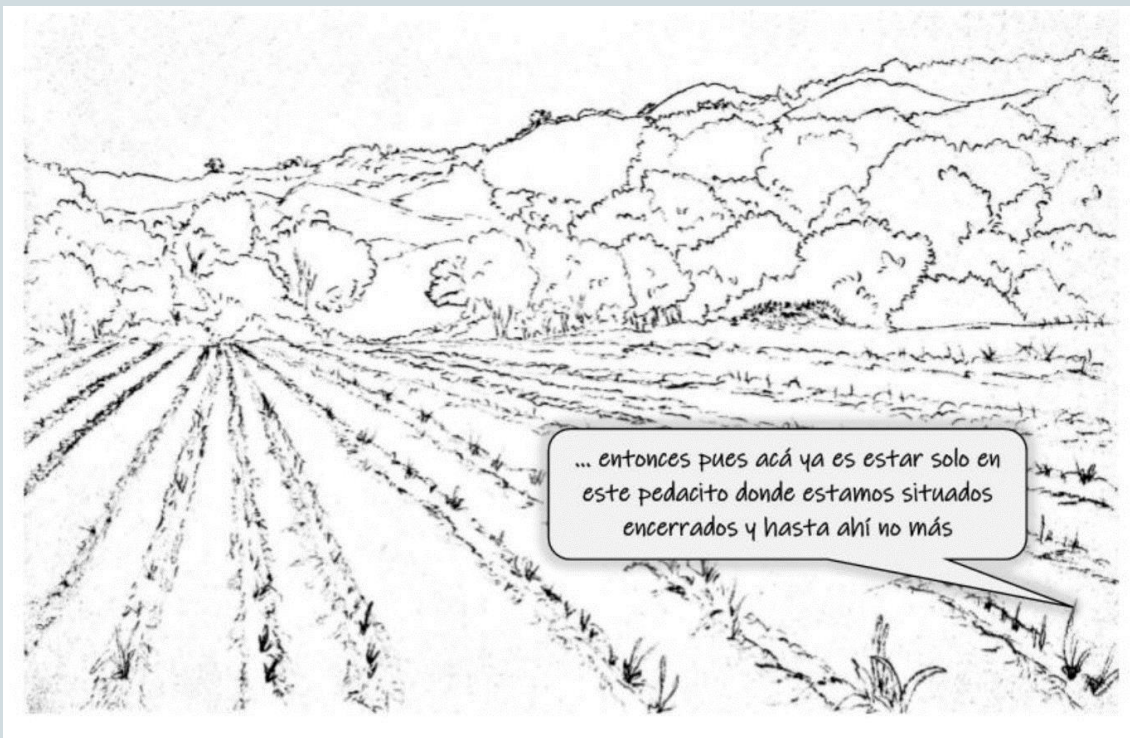


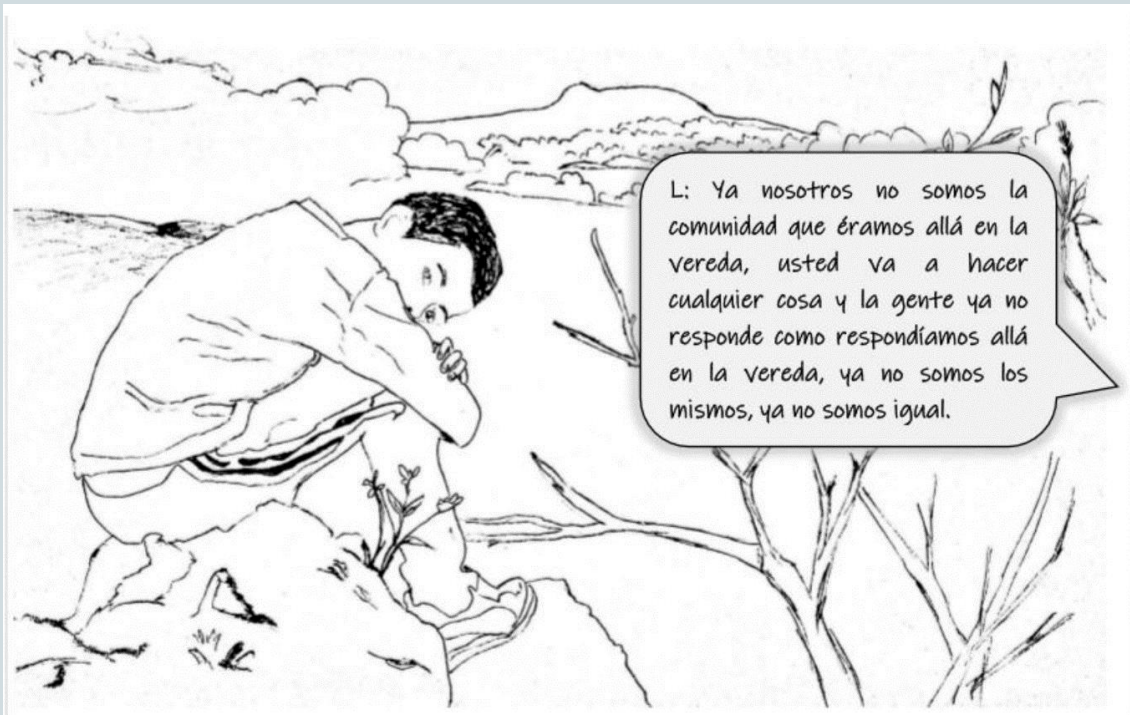
ENTONCES ¿QUÉ PASÓ
CON LA COMUNIDAD?
¿EN DÓNDE SE
REASENTARON? Y
¿CÓMO FUE EL PROCESO
DE TRASLADO Y
ADAPTACIÓN? ¿QUÉ
QUEDÓ DE SAN JOSÉ
ADEMÁS DE LOS
ESCOMBROS Y EL
RECUERDO?

YAMOS A LA GALDA DONDE QUEDÓ REASENTADA LA COMUNIDAD
DE SAN JOSÉ, PARA ESO PASAMOS POR EL VIADUCTO MÁS LARGO
DE COLOMBIA CON MÁS DE UN KILÓMETRO Y MEDIO DE LONGITUD
PRODUCTO DE ESTE PROYECTO









Reflexiones finales

En cuanto al contenido que hemos presentado por medio de esta narrativa, es posible afirmar que a lo que se encuentran sujetos nuestros protagonistas, en pocas palabras, es a asumir el cambio y la reelaboración de una variedad indeterminada de aspectos y cualidades pertenecientes al plano de la conexión íntima entre sus historias personales y el territorio que las contiene, territorio que mientras la empresa siga interviniendo en la forma en la que lo ha venido haciendo no podrán explorar por sí mismos, permaneciendo desligados del lugar y sus condiciones de vida, casi habiendo una ausencia de relaciones legítimas con su entorno, impidiéndose así el surgimiento de un verdadero valor simbólico que les permita a ellos dotar de sentido aquello que habitan.

Sin embargo, hay que dejar en claro que de ninguna manera se está sugiriendo con esto que la empresa deba simplemente alejarse o dejar a la población a la deriva; por el contrario, tiene el deber social y legal de examinar, reevaluar y modificar su forma de intervenir estas problemáticas derivadas de su accionar. En los casos en que ya se ha afectado, mejorando sus estrategias de mediación para la restauración de las prácticas y los tejidos sociales y así lograr mitigar efectivamente los daños causados. Y esto último es un llamado de atención para el Estado que, por medio de la ejecución de proyectos de este tipo, promueve la fracturación y desintegración de las comunidades, con lo que pone en riesgo los aspectos culturales, económicos y políticos de comunidades enteras en beneficio de minorías, sin mencionar los demás impactos, nada desdeñables, por ejemplo, a nivel ambiental.

En consecuencia, aquella intervención (nos referimos a la ejecución del megaproyecto “El Quimbo”) posibilitada por la aprobación de políticas públicas por parte del gobierno nacional, las cuales facilitaron la apropiación, explotación y transformación de los territorios y los recursos naturales de la región por parte de una multinacional, ha modificado las condiciones de vida de la comunidad que se localizaba en el área de influencia debido a que desconocían los procesos históricos significativos que otorgaban identidad y pertinencia a quienes ahí moraban, por lo cual se deshilaron el tejido social y familiar de san José de Belén.

Y es así como se ha querido señalar, por medio de estos dibujos, algunas de las dimensiones que configuran la vida cotidiana de la comunidad a partir de la temporalidad de sus actividades, sus momentos más memorables y significativos, aquellos lugares en los que es posible el desarrollo de sus existencias, acompañados por aquellas voces que recuerdan y cuentan sus historias, a la vez que facilitan el acceso y acercamiento del trabajo investigativo que aquí se propone a todos los públicos, centrando nuestra atención en los protagonistas de estas historias y sus narrativas, que reflejan la realidad de un proceso de desplazamiento mediado por el Estado.



La ciudad que me habita es la ciudad que escondo

Romina Álvarez Bové

Doctorante, Universidad Bauhaus de Weimar / ralvarez@uchilefau.cl

Paola Velásquez

Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Chile

Nelson Felipe Santander González

Investigador asistente proyecto Fondart: "Gran manzana"; fau, Universidad de Chile

Fecha de recepción: 30 de abril de 2020

Fecha de aprobación: 26 de agosto de 2020

El siguiente relato es parte de un trabajo de investigación de tipo etnográfico realizado en la ciudad de Santiago de Chile. El texto, escrito en primera persona, es un extracto del cuaderno de escritura de la investigadora en terreno. El estudio inicial es acerca de las valoraciones subjetivas de los habitantes sobre su experiencia de habitar en un área hiperdensa o con un mayor número de habitantes por manzana. Para esto se aplicaron 500 encuestas sobre la calidad de vida a habitantes y se entrevistó a diez propietarios residentes por más de 5 años en el sector. El texto siguiente, que es parte de la última etapa de la investigación, reconstruye la primera aproximación que tiene la investigadora en el terreno de estudio, en donde describe sus percepciones a propósito del lugar. Por su parte, las fotografías tienen como objetivo evidenciar la alta densificación que ha afectado a sus habitantes en el centro de Santiago.

Santiago, 14:00 horas. Verano 35 °C

Entrevistaré a personas que hayan comprado una vivienda en altura en un área de alta densidad que hemos llamado “gran manzana”, por ser la primera en conformarse como un volumen completo y presentar la mayor densidad de la ciudad.

Bajo del metro y camino a encontrarme con mis entrevistados. Uno de ellos es Carlos, quien me contó por teléfono que era un militar retirado. Me lo imagino rudo por su manera de hablar. Él vive en un departamento que compró en la zona que debo estudiar. Trato de pensar en sus sueños detrás de la anhelada casa propia, vive allí, porque... Escuetamente me explica: “Me gusta acá, porqué me queda todo cerca. Ponte tú, yo bajo y tengo el peluquero en la esquina, ya me conoce, sabe cómo me gusta el corte de pelo, para un exmilitar eso del pelo es importante”, se ríe. Dejamos la conversación porque pronto nos conoceremos en persona.

De pronto, mi celular se ilumina con un aviso de un nuevo correo. Es el informe de las encuestas que hace algunos meses el equipo de investigadores hizo en el sector que incluye también estudios técnicos sobre confort ambiental:

La gran manzana es la más poblada, donde viven 4 682 personas, con una densidad de 1 463 Hab/Ha, resultado del proceso de renovación urbana, o repoblamiento de los sectores céntricos de Santiago, promovido en la década de 1990 como parte de una política urbana que tuvo como consecuencia una acción inmobiliaria intensiva y con escasa regulación, cuyos efectos y resultados observamos hoy.

Mi otra entrevistada es Ana, a quien por su timbre de voz imagino amable. Ella me contó que dejó su campo y que ahora vive entre montañas de edificios.

En la breve llamada que tuvimos para coordinar la entrevista, ella me explica sus razones para migrar del campo a la ciudad. “Me vine a Santiago porque a lo mejor la vida acá es más rápida, pero es mejor pagada. En cambio, en el campo te sacrificas mucho y no ganas”, concluye.

Regreso al informe; veo un título en negrita que aclara que las encuestas se realizaron en invierno. ¿Cómo se verán estas calles en invierno? ¿Estarían igual de colapsadas que esta tarde? ¿La gente andará más alegre o deprimida? ¿Será mejor caminar por una calle fría, oscura y ventosa que por ésta que hoy arde?

“Hay un déficit de iluminación directa, para el 58 % de fachadas para las orientaciones sur, oriente, poniente y en tres caras que tienen dirección norte, por estar sometidas a obstrucción por otra edificación”.

Continúo...

“La explosiva oferta inmobiliaria satisfizo principalmente la demanda de inversionistas inmobiliarios, quienes adquirieron numerosos departamentos por edificio para su arriendo”

Pienso en las montañas de Ana, en su analogía y esa capacidad que tenemos para significar nuestro entorno en naturaleza a pesar de carecer de ella. Las imagino y superpongo la imagen a este inquietante paisaje... unos pasos difíciles por una vereda muy estrecha y en mal estado, llena de gente moviéndose y vendedores ambulantes me hace volver al informe...

Esta acción especulativa provocó fuertes alzas en el valor de las viviendas. Como consecuencia, la medición que se realiza anualmente para observar los indicadores de accesibilidad a la vivienda del año 2019 arroja que una familia promedio chilena está en una condición “severamente inalcanzable” de obtener un bien raíz, con un índice similar a ciudades como Londres o Toronto.

Imagino Londres y Toronto y en sus contextos tan lejanos a la realidad por la que camino, vuelvo a pensar en los entrevistados...

“El promedio de metros cuadrados por departamento fluctúan entre los 32 m² y los 45 m² por habitantes por unidad”.

Santiago, 14:30 horas. Verano 36 °C

No venía por acá hace muchos años y no sé bien si es aquí o me equivoqué de ciudad.

A veces los acentos se me confunden y ya no sé con claridad identificarlos. Los autos y sus bocinas parecieran florecer con la urgencia de una primavera que acá no existe. Hace tanto calor, hay mucha gente y ruido, miro hacia arriba... la sensación de agobio se hace intensa y se desvanece la idea de disfrutar la caminata por la ciudad, ciudad que añoraba...

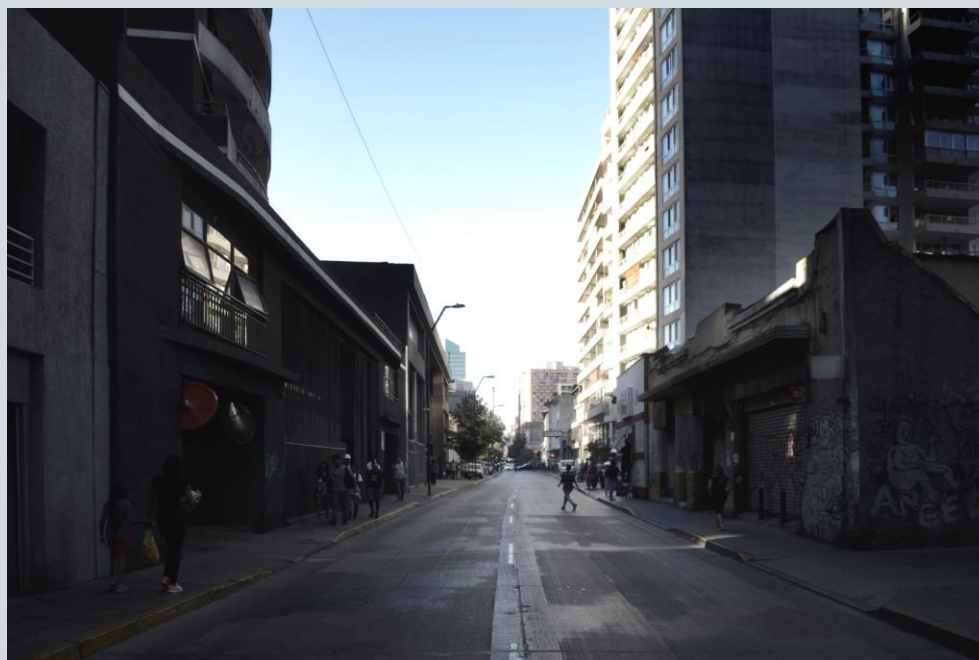
En los años noventa, la verticalidad del sueño americano se vendía como pan caliente en cada esquina, la promesa americana de la ciudad moderna, de país desarrollado, de bienestar y libertad. Aquí no es allí... pienso.

Cómo es la vida detrás de las ventanas que sucumben llenas de colores que se tejen como un *puzzle* sin sentido. En los diminutos balcones no hay personas, tan sólo bodegas expuestas atiborradas de bicicletas, maceteros vacíos y sillas viejas. Cuánto encierro. Cuántos sueños detrás de la casa propia. Del país extranjero, de la vivienda de paso, del no lugar.

¿Cuál fue la promesa del espacio común?, me pregunto: ¿dónde estarán las piscinas del catálogo?

Aquí no es allá, porque acá por donde camino no hay un dejo de verde en ninguna vereda. Mis pies se pegan al pavimento medio derretido por el que camino.

Me levanto, hace calor. Saco de mi bolsillo la lista con los nombres de quienes entrevistaré. Espero más de 15 minutos en la fila para subir en el ascensor. Intento imaginar a mi entrevistada en su salón, en cómo se verá la ciudad desde la ventana, desde arriba. Logró entrar al ascensor y subo tan apretada como en el vagón del metro. Llego al departamento de Ana, toco el timbre, me abre muy animada y me dice: “Bajemos al patio del edificio porque el departamento es muy pequeño y tan caluroso en verano”, se excusa.



Calle lateral del sector de estudio. Fotografía: Felipe Santander.



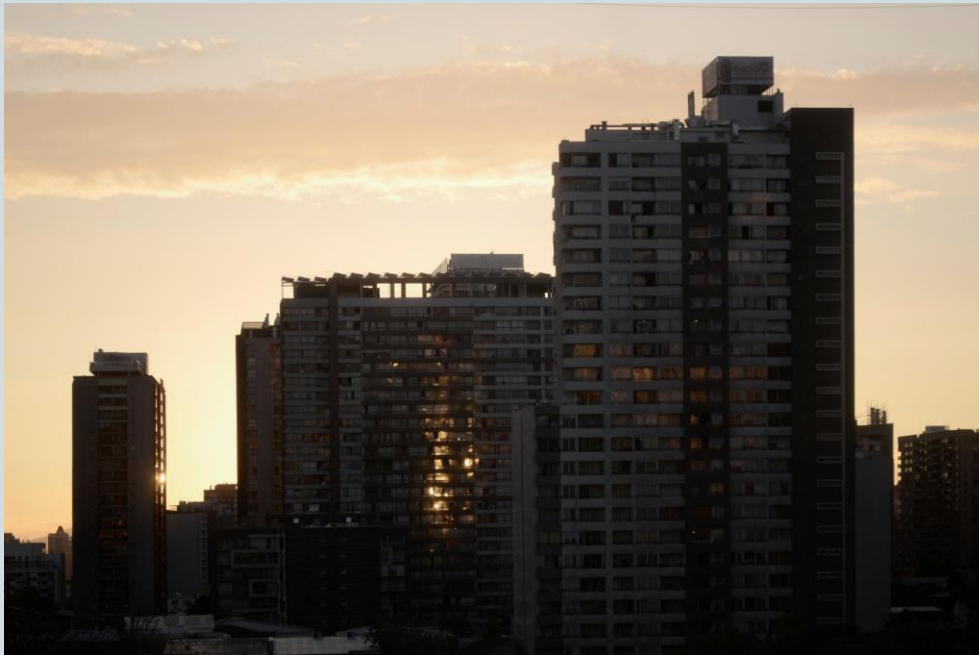
Vista desde abajo de los departamentos. Fotografía: Felipe Santander.



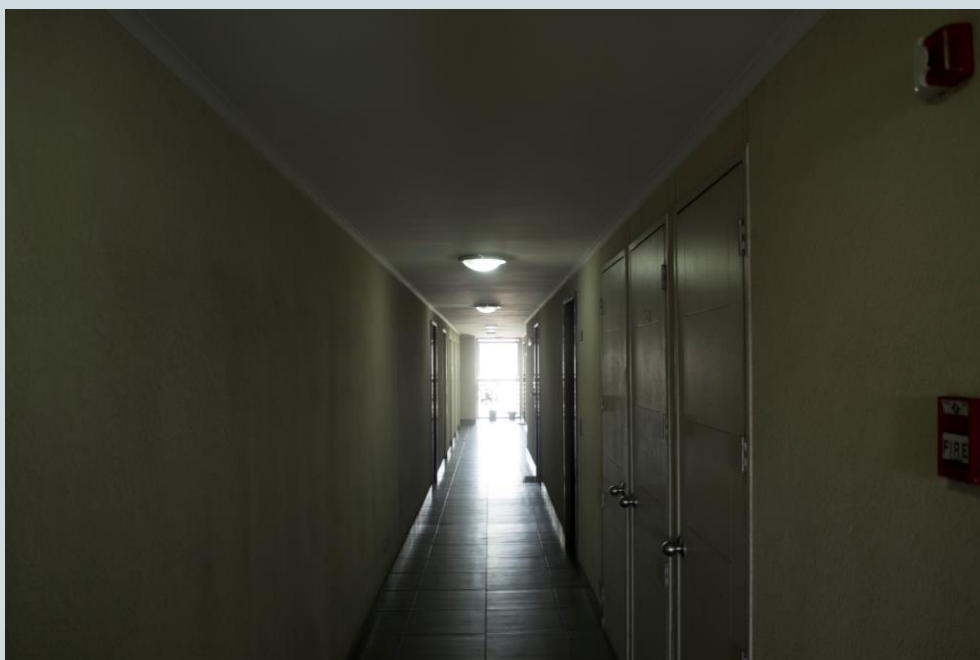
Vestigios del antiguo barrio.
Fotografía: Felipe Santander.



Vista desde uno de los departamentos. Fotografía: Felipe Santander.



Vista de la azotea de uno de los departamentos. Fotografía: Felipe Santander.



El pasillo del departamento de la entrevistada. Fotografía: Felipe Santander.



El departamento de la entrevistada. Fotografía: Felipe Santander.



La investigadora con la entrevistada en uno de los espacios comunes del edificio. Fotografía: Felipe Santander.



Entrevista al Grupo Kw'anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo P'urhépecha

Rodolfo Oliveros

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

Donají Cruz

Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

David Figueroa

Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Juan Gallardo

Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Transcripción. Tania Ávalos Placencia

Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Fecha de recepción: 15 de junio de 2020

Fecha de aprobación: 20 de agosto de 2020

30 de marzo de 2019

Pátzcuaro, Michoacán

Entrevistados: Aída Castilleja, Carlos García Mora,
Carlos Paredes, Claudia Pureco y Benjamín Lucas.

El Grupo Kw'anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo P'urhépecha son académicos, estudiantes, profesionistas en general y población interesada en la historia y el presente del pueblo p'urhépecha. Por más de veinte años han logrado construir un espacio de reflexión inter y multidisciplinario que se ha convertido en un referente, incluso para las propias comunidades. En este espacio confluyen académicos con grandes trayectorias —tal es el caso de Benedict Warren, Carlos García Mora, Pedro Márquez, Catalina Rodríguez y Carlos Paredes, entre muchos y muchas otras investigadores y estudiosos—, así como habitantes de las comunidades p'urhépechas, autoridades comunales, cronistas, profesionistas y un largo etcétera. Otra de las cualidades de este espacio es que ha permanecido vivo gracias al interés de sus participantes, sin una adscripción institucional que le dé soporte económico, quienes forman Kw'anís lo convierten en un espacio colaborativo en el que confluyen voluntades y deseos de seguir aprendiendo de y con el pueblo p'urhépecha.

Los Kw'anís, como se nombran aquellos que hacen suyo ese momento de encuentro, han conjuntado en estos veinte años de reflexión y *compartición* colectiva, críti-

ca profunda, respeto y horizontalidad, un corpus de conocimiento de enorme importancia; como lo relatan en la entrevista, son más de 480 trabajos e investigaciones presentadas, comentadas y debatidas sobre temas de lo más diversos: arqueología e historia, los procesos políticos, las políticas indigenistas, diversos aspectos sobre la lengua, la cosmovisión y la cultura p'urépecha. Pero Kw'anís es, además, un espejo: en él se refleja la dinámica y versatilidad del pueblo p'urépecha, los momentos más álgidos de la violencia criminal y estatal, pero además, sus momentos de *renacimiento*, ese momento creativo que se constata en la revitalización de la cultura, y también en su creación original de nuevos referentes en los diversos campos de la vida comunitaria; ese devenir es transmitido y resguardado en Kw'anís, este espacio que a lo largo del tiempo ha devenido en comunidad.

Rodolfo Oliveros Espinosa (ROE): ¿Cómo surgió la inquietud de formar el grupo Kw'anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo P'urhépecha?

Carlos Paredes Martínez (CPM): Platicando en la Ciudad de México con Carlos García Mora, quería que hiciéramos un seminario sobre el estudio de la región p'urépecha. Empezamos a ver posibilidades y otras colaboraciones. Inclusive, inicialmente, hubo una propuesta de colaboración, que no fructificó, finalmente, con Benjamín Pérez González, lingüista. Vino a la primera sesión y ya no volvió. Pero ahí empezamos.

Carlos García Mora (CGM): En aquella época, el seminario era toda una novedad; si no una novedad, una forma de discutir. Ahorita ya seguramente no, pero en aquel momento estaba en ascenso, era una forma de trabajo, de investigación y de discusión. Entonces, esto surge porque había ya esa inquietud de trabajar en seminario.

CGM: La discusión académica era que tú presentas un texto, se asignan a uno, dos o tres comentaristas y se discute; y a acabar con el que presentó el trabajo: despedazar su trabajo, en buena onda, a veces en mala también. Entonces sí, esa forma de trabajo o de discusión, ya estaba entonces en su apogeo.

Aída Castilleja González (ACG): Fíjate que lo que dices es interesante, dices que a lo mejor para ellos no es tan sorprendente. Yo creo que más bien se ha diluido el sentido de seminario, muchos seminarios ahora se constituyen más como programas de conferencias, no como espacios de discusión y de interlocución. Yo creo que, eso sí, es algo que ha sido un aporte importante, y que desde el principio fue generándose una estructura para fomentar la discusión, cada presentación tenía que ir acompañada de uno o dos comentaristas. Por principio, alguien que iba a responder para que no fuera como *ad libitum*; ya después se fue abriendo el espacio, pero al principio sí fue muy marcado. Otra cosa que, me parece, fue muy importante y que nos llevó a discusiones desde el principio, era si lo adscribíamos a una institución. Todos venimos de una institución y todos con la camisa bien puesta, pero nos pareció pertinente que no fuera adscrito a una institución para no darle el cerco de que entonces lo haces depender, de que si hay tal apoyo. Entonces fue desde el principio así y eso le fue dando fuerza. Nos han tocado momentos complicados porque es: “Te invito, pero tú te pagas”, tú vas con el costo. Y que lo hayamos elegido aquí [en el Centro Cultural Antiguo Colegio Jesuíta, Pátzcuaro] desde el principio como un espacio, digamos, neutro en el sentido de que no es de ninguna de las instituciones de quienes participamos. En algún momento Martha Terán insistió que presentáramos un apoyo Fonca o no sé de qué apoyos y dijimos: “No, en el momento en el que empezamos

a ponernos en papel, en eso nos diluimos”. Eso ha tenido pros y contras, ha tenido la gran ventaja de una continuidad por interés legítimo. Cuántas veces hemos estado en que sobrevivimos o que ya mejor lo aplazamos. Y en el momento en el que nos planteamos atrasarlo a tres meses. Hay, así como avalancha, veinte trabajos en donde ya no hay como ese “pa’atrás”. No me acuerdo, con el paso de los años, si fue cuando cumplimos diez o quince años, que vino Andrés Medina y comentó algo muy pertinente: “Es el único seminario que se ha mantenido así”. Hay otro, el de estudios nahuas o del centro de México, que también ha sido longevo.

CGM: El otro es el de Mechthild Rutsch, el seminario de Historia y Filosofía de la Antropología.

ACG: Pero, efectivamente, mantenerlo con una dinámica de cada dos meses sin recursos económicos del grupo, pero con mucho recurso de interés. Otra cosa que nos ha pasado en varios momentos (que tal vez sea ésta la ventaja de que no sea un seminario con el sello de una institución) es que ha habido sesiones en donde participan colegas de una misma institución, que al interior [de tal] no se escuchan. Nos ha pasado en varias ocasiones, y yo creo que eso es lo que ha permitido este espacio con cierta neutralidad.

CGM: Que no haya agresividad, que no se trata de disputarse la voz de autoridad.

Claudia Pureco (CP): De hecho, una parte importante, si ustedes se dan cuenta, es que nunca están estos grados del “doctor Carlos”, la “doctora Aída”. Desde que yo los conocí siempre fue una cosa que me sorprendía, porque cuando yo llegué a Kw’anís, ya más de quince años, la primera vez que llegas de la ENAH te impresionas, empiezas a escuchar cómo hablan las personas que conocen de la cultura, que están aquí inmersas por años y que hablan un lenguaje científico, y tú como estudiante que llegas, pues te impresionas y también te retas a que algún día también vas a querer tener un lenguaje parecido. Esto fue lo que me llamó mucho la atención, que no se diferenciaban de los grados, de si esta persona sabe más que la otra, sino que todos podían participar por igual, hombres, mujeres, de comunidades, personas de la ciencia. Creo que eso es lo que a Kw’anís le ha dado toda esta riqueza y, de hecho, en el transcurso de estos ya casi veintidós años hemos visto pasar muchísima gente, muchos estudiantes ya se graduaron, ya trabajan. A veces en las tesis o en currículums citan a Kw’anís como un lugar en donde han estado; a mí me parece que eso ha trascendido mucho a este pequeño lugar a algo más grande, que es lo que Kw’anís podía representar como un grupo de especialistas que es incluyente, multidisciplinario, y esperamos que próximamente multilingüístico también.

ACG: Ya decía Andrés Medina cuando vino, que empezamos a presentarle a la gente que estaba, dijo: “¡Uh! Pues aquí puro nombre de libro”.

Benjamín Lucas (BL): Regresando al punto de origen, uno de los propósitos fue poner en la mesa esta gran cantidad de trabajos que hay sobre el pueblo y la cultura p’urhépecha desde las diversas disciplinas. A pesar de que es difícil analizarlas todas, la producción ha sido tan vasta que no hemos repetido tema. En todos estos veinte años, nos da cuenta de la cantidad de producción que hay, en este caso sólo sobre la cultura y el pueblo p’urhépecha en sus diferentes áreas de conocimiento. Material nunca falta para trabajar, hemos tenido sesiones donde nos preguntamos: ¿qué vamos a presentar la próxima sesión? A veces se dificulta, pero de pronto llegan, ha habido momentos en que tenemos casi medio año adelantado de trabajos que ya están en puerta para presentarse. Gente que nos busca o que busca y ofrece el trabajo, que lo quieren presentar aquí, esa ha sido una de las bondades que da este semina-

rio, por esto que comentaba Claudia, que hay una posibilidad de diálogo de iguales, la academia por un lado y los que no son académicos por otro lado. Si ustedes estuvieron en la sesión de hoy, vieron cómo se levanta la persona de Cherán y dice: “Yo pienso que esto...”, y se le da el mismo tratamiento que al doctor o al que tenga un grado académico mayor. Creo que esa es, como dice Claudia, una de las bondades, todos con ánimo propositivo, en su gran mayoría, yo creo que ha sido rara la excepción, el momento aquel en donde alguien dice: “Yo no estoy de acuerdo”. Creo que en la mayoría siempre ha sido un espacio muy noble para presentar los trabajos.

ACG: Eso ha propiciado que estudiantes de licenciatura, maestría o de doctorado presenten sus propuestas de investigación, porque también eso ha sido interesante, es muy plural el tipo de textos, el tipo de trabajos. Pueden ser planteamientos de investigación, pueden ser avances de investigación, nos ha interesado mucho que sean trabajos que no se presentan en otros foros, a los que no se tiene acceso tan fácilmente. Trabajos ya publicados, no es una cuestión que tienen que ser inéditos, pero que se presten al tema, que se presten a la discusión y al diálogo, con otra mirada de ver ese mismo tema. En algunos momentos se generan las sesiones temáticas, o disciplinarias o misceláneas, no es tanto que lo tengamos preconfigurado, sino saber ver qué hay sobre la mesa. A veces sí es por invitación expresa; esas cuestan trabajo a veces, pero se logran.

CGM: Otra cosa que es importante señalar: la idea surgió en la Ciudad de México, pero no había un lugar en donde nos pudiéramos reunir, conocernos e intercambiar. Entonces, cuando se empezó y se circuló la idea, varios dijeron pues lo hacemos en México. Sin embargo, la idea era venirse a Michoacán, finalmente, se demostró que eso fue lo correcto. Ahora muy pocos vienen de la Ciudad de México, la mayoría vienen de acá, son de Michoacán, de diferentes ciudades, pero que vienen a Pátzcuaro. Además, la intención era que fuesen académicos y estudiosos p'urhépechas, desde un principio. Precisamente por eso dejamos de usar los doctores, los maestros y licenciados, porque teníamos que tener una comunicación al mismo nivel. Entonces un estudioso p'urhépecha que es maestro de primaria o secundaria y no tiene maestría ni doctorado vale lo mismo que los demás. Esas dos cosas también fueron desde un principio.

Sólo quisiera agregar otra cosa: nos ha sorprendido mucho que los comentaristas siempre aceptan venir, aunque tengan que pagar su boleto, a veces hasta de avión, su hotel, su comida y nunca nadie han dicho que no. Pagan ellos mismos, lo que refleja el interés, la pasión por lo que están haciendo.

ACG: A veces investigadores extranjeros que vienen de visita a México la hacen coincidir con Kw'anís para poder presentar su trabajo ahí. Hay una parte que es muy central de Kw'anís: son los comentarios. Porque muchas veces son textos que ya están publicados, pero los comentarios sí son inéditos y no hemos tenido la capacidad de hacer el registro de todos esos comentarios, son una riqueza. Muchos de esos comentarios después se publican en *Tzintzun*, en *Historias*, en diferentes instrumentos. Ha habido registro en audio y video de algunas. Pero de verdad que ha habido unos comentarios que le dan justamente ese otro brinco a las cosas y comentarios críticos, absolutamente críticos.

CP: Una de las visitas fue de Jan de Vos; vino a comentar un tema de Michoacán, cuando él era especialista maya, fue muy interesante. Ahora ya no está en este mundo, pero es interesante cómo hay investigadores que hacen esta parte de las comparaciones culturales y van retroalimentando este trabajo. Y creo que ése es un aporte importante de investigadores que vienen de otros países o de otras instituciones, que no son

especialistas en el p'urhépecha, pero que aportan esta parte de la reflexión en cuanto al estudio de los pueblos, de la cultura en general. Eso a nosotros también nos ha ayudado mucho para ir ampliando esta parte de invitación: quiénes se van agregando, a quiénes convocamos, que siempre estamos convocando a todos los interesados.

David Figueroa Serrano (DFS): ¿Cómo perciben la recepción de las comunidades respecto a los trabajos de Kw'anís?

BL: Éste es, como decía Claudia, un espacio abierto, no es un espacio que pretenda ir a incidir en las comunidades, es un espacio donde se presentan trabajos académicos y en donde tiene cabida cualquiera. Ha habido sesiones muy ricas donde viene gente de toda una comunidad, porque se enteró que van a presentar un texto de Cherán, un texto de Santa Clara. Entonces se vienen autoridades, a veces gente que es actor en esa actividad temática y llenan el auditorio, participan y hablan, desmenuzan el tema. Hasta dicen “eso no es así”, “le falta”, con toda la razón, ésta es una de las grandes ventajas que tiene. Yo insisto, nunca ha sido la intención hablar por las comunidades, sino más bien ofrecer un espacio de diálogo donde ellos tienen esta posibilidad de acceder, se les invita y la verdad se sienten, como lo han visto, bien recibida y escuchada.

ACG: Y muchas veces han hecho comentarios tremendos y presentado también trabajos.

CP: Hay personas que son constantes, algunas ya no vienen, pero cuando cumplimos quince años entregamos premios, reconocimientos a Kw'anís constantes, a los que no habían faltado jamás. Era increíble que solo venían a escuchar, no venían a una ponencia o que fueran p'urhépechas.

ACG: Benedict Warren ha faltado, pero contaditas las sesiones.

CP: Es de esas personas que siempre vienen y están, a veces no participan, pero están y es eso muy importante. A mí, por ejemplo, me platicaba la profesora Arcelia: “Es que yo nada más estoy esperando a que sea la sesión para ir a Pátzcuaro”.

CPM: Hay un detalle, volviendo a la parte inicial, que durante un buen tiempo estaba organizado para que la sesión fuera el sábado, pero un día antes, y que el viernes se hiciera una conferencia pública. Uno de los que iban a exponer hiciera una exposición pública para un público más amplio, pero pues ahí nos topamos con que la cuestión de la difusión es todo un tema y en Pátzcuaro realmente no hemos tenido mucho impacto. Eso también nos hizo ver el público interesado, que no hay que buscarlo solamente aquí en Pátzcuaro. Buscar los ámbitos receptivos de lo que se presenta.

ACG: Y otra cosa que a veces sorprende a quienes vienen a Kw'anís por primera vez es que, pensándolo como una actividad, un seminario académico, pues piensan en las formas y los tiempos de un seminario y aquí pues los tiempos son dilatados. Pero eso da posibilidad a que no andemos con prisas, aquí estamos como mercado cautivo.

BL: Ha habido sesiones que terminamos a las cinco de la tarde, y bueno se saldrá uno o dos, pero todos se quedan porque el tema está interesante y porque vinieron a eso, a escuchar, aprender y a hablar.

ROE: ¿Hay algunos temas que sean de particular interés para los asistentes o para las comunidades?

ACG: Yo creo que hay un tema que siempre trae mucho interés, que tiene que ver con temas vinculados con la lingüística. Ahí hay un conecte muy claro de los p'urhépechas. Es un tema que no se presenta mucho porque no hay tanto lingüista, pero cuando se presenta es como un polo muy notable. Otros, que generan otro tipo

de público son los de arqueología, pero ahí convocan o, por alguna razón, llegan más académicos. Presentaciones como las de ahora son más diversas; pero si hay otros que han tenido que ver con la cuestión agraria, generan otro tipo de público, no es que sea el mismo público todas las veces, va cambiando, aunque hay elementos constantes.

CP: Hasta hemos tenido sacerdotes que han venido también a ver a los Kw'anís y ha sido interesante, porque al final se involucran, aun inconscientemente, en conocer los espacios, al final terminan entendiendo que es un espacio de diálogo, donde prácticamente estamos todos tratando de entender y de reciprocarnos lo que podemos, al conocimiento en nuestras áreas de investigación.

ACG: Cuando se han presentado textos como el de María Teresa Sepúlveda, el de los cargos o el de Delfina López Sarrelangue, que son de estos textos que se reeditaron y entonces generaron mucho interés. Yo me acuerdo cuando Felipe Castro, que es un historiador maravilloso, presentó el libro de doña Delfina. Había tenido el día anterior un reconocimiento del municipio y vino; Felipe dijo: "Cuando usted escribió, yo iba como en segundo de secundaria o en primero de primaria no sé, luego me recibí, ni idea de que usted existía, pero cuando empecé historia e historia de Michoacán empezó a ser un libro muy de referencia clásica, hoy después de quién sabe cuántos años sigue siendo un libro en mi escritorio". De este tipo de elementos que te permiten efectivamente el vínculo con la persona que escribió eso.

CGM: Que lo ha hecho muy emotivo.

CP: También me ha tocado ver chicos que vienen a los Kw'anís por primera vez y se sientan al lado de Ben Warren, no saben quién es y ya de repente les dices: "Es Ben Warren", y así: "Dios, justo estaba con Ben Warren". Eso pasa mucho, porque justo esta cuestión de ser horizontales permite que te sientes donde quieras, no es que en la mesa de acá se sientan los coordinadores, sino todos como la mesa redonda. Entonces esas expresiones, me ha pasado ver a muchos chicos con Aída, con Carlos Paredes, cuando los ven pues: "por fin estoy en frente de ellos". Eso también pasa mucho en Kw'anís.

ACG: Pero no es una cuestión de decirlo muy explícitamente, pero creo que sí, es importante que como coordinadores tratamos de no figurar en las presentaciones, hoy fue la excepción porque fue un libro que es coautoría, pero en general tratamos de evitarlo, salimos como comentaristas solamente como bateadores emergentes, porque no queremos ser protagonistas. Hemos buscado ser los que propician ese espacio.

CGM: No promoverse personalmente, no usar el seminario para promoverse, y todo mundo lo nota y nadie viene a eso.

ACG: Algo que es también interesante cuando uno ve los ámbitos institucionales, yo creo que de diez colegas que vienen, dos pedirán constancia, que tiene que ver con esto. Se ha generado otro tipo de espacio, cada espacio tiene sus propias características, pero sí es sintomático que no vienen en la búsqueda de eso.

DFS: ¿Cuáles son los planes a futuro?

ACG: Los que el grupo defina. Una vez Benjamín nos puso, así como: "¡Clac! ¡Hasta aquí damos!". Se había complicado mucho, coincidió con los tiempos difíciles de violencia, había bajado tanto la gente, no querían venir, porque el temor y lo que fuera, la misma gente que venía a escuchar con cierto temor. Dijimos: pues vamos a darnos un receso, vamos a plantearlo tres meses, y Benjamín nos dijo: "No canijos, esto es un compromiso y es un compromiso que tenemos, no nada más nosotros hasta ver hasta dónde le damos, es un compromiso que tenemos con la gente que viene, con la gente

que está esperando”, y ahí nos la mató. En el momento en el que justamente lo asumimos como un compromiso, como un servicio. Y ahí nos dijo Benjamin: “Aquí la cosa es diferente, no es nada más una cuestión de decisión entre nosotros”.

CP: Como cargueros. Lo que viene es lo que pasó hoy, viene Carlos Lucas Mateo y toda esa nueva generación, que ha estado, que son hijos que participan. Entonces ellos, esperemos sigan, desde su propia forma de ver las cosas, que no muera el proyecto, que se les puede heredar a futuro.

CGM: Es como las danzas, salen Los Moros, los adultos, y luego los Moritos al mismo tiempo, esos son los que van a seguir, el retoño.

BL: Pero tiene que ver mucho con la idea inicial, vamos a ver para cuánto nos dan los materiales a presentar, a lo mejor nos da para un año. Sucede que no, que llevamos veinte años y sigue saliendo material. Pero creo que la dinámica de Kw’anís obedece a esta vasta producción de todas las áreas del conocimiento en torno al pueblo p’urhépecha. Se ha querido abrir, pero si nos abrimos, no nos vamos a dar abasto, con sólo el pueblo p’urhépecha hay para dar y regalar; entonces digo, no sé si en un futuro, pero al menos sí da pie para suponer que la producción respecto al pueblo p’urhépecha, en cuanto investigación seguirá, independientemente de Kw’anís.

ACG: Porque haciendo un recuento matemático, así muy simple, pensando en dos presentaciones por sesión, tenemos veinticuatro trabajos por año, eso en veinte años, más los comentarios.

ACG: Son como seiscientos trabajos presentados. Hubo una sesión muy interesante cuando cumplimos diez años, se presentó un recuento por especialidades.

CGM: Incluso el número que acaba de mencionar Aída de sesiones, no alcanzaría para tratar las publicaciones que salen cada año, ya no se puede, si ustedes ponen sobre la mesa lo que se va publicando en un año no te das abasto para leerlo, ya no digas para estudiarlo. Entonces, ya para que vean que nos rebasa. Otra cosa que hay que mencionar es que intentamos sacar una colección de libros, desgraciadamente no es fácil, material hay, pero conseguir los recursos para publicar los libros no ha sido fácil.

CPM: Salieron solamente cuatro títulos

CGM: En el futuro es posible un quinto.

Donají Cruz López (DCL): Volviendo al origen ¿Por qué se llaman Kw’anís? ¿qué significa?

CGM: La verdad es que agarré el diccionario grande, el llamado *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, anónimo. Y me puse a buscar, me gustó mucho Kw’anískuyarhani, que quiere decir investigar con el pensamiento, me gustó mucho. Por supuesto, ésta es una palabra que ya no está en uso, entonces hay discusiones sobre su traducción.

ACG: ¿Pero en qué momento Carlos, hubo modificación?

CPM: Fue sugerencia de Fernando Nava.

ACG: Sí, pero primero éramos Kw’anís, y luego otro vocablo y luego pasamos al de la terminación “iani”.

BL: Fue para mejorar la pronunciación y actualización ortográfica

CPM: Ya íbamos a publicar, entonces mejor lo actualizamos.

BL: Como estaba escrito en P’urhépcha del siglo XVI, las grafías eran distintas, ya ahora hay suficientes elementos para inferir los sonidos que tenía esa palabra, que como dice Aída, ya está en desuso. Pero tiene que ver con la noción de sacar algo y lanzarlo con todo lo que ello implica, Ésa es la raíz de hoy en día, investigar con en-

tendimiento; es decir, echar toda la carne al asador, lanzar algo, pero lanzarlo todo, no quedarse con nada. Esa noción da, a sabiendas que ya es un término en desuso.

CPM: Hay una analogía con el mundo náhuatl, en una clase que tomé con León Portilla, él decía que los *clamatino* son los sabios. Qué quiere decir *clamatino*, es el que desata un nudo, está ahí el conocimiento, el sabio es el que desata, da la luz.

CP: Yo quiero concluir con esto: ayer en una presentación de Lorena Ojeda sobre los pioneros de la antropología en Michoacán, dijo: “Los Kw’anís, bueno no... yo también soy un Kw’anís”. Entonces los Kw’anís no somos nosotros, son todas las personas que vienen a las sesiones y que se identifican y que después en la calle te dicen yo soy un Kw’anís. Eso es una apropiación súper interesante.

CGM: Ella [Claudia Puréco] es administradora de una página de Facebook, que se llama “Yo soy Kw’anís”.

CP: La gente cuando te encuentra, te dice: “¡Ah! es que yo también soy un Kw’anís, todos somos Kw’anís.” Ji Kw’anísicha.

ROE: Les agradecemos mucho el tiempo que nos dedicaron para esta entrevista, sin duda una historia muy interesante sobre el desarrollo de este espacio que han construido, más allá de academia e instituciones, que permite la producción e intercambio de conocimiento entre diferentes actores.



Sesión del seminario del grupo Kwanis, 30 de marzo del 2019. Algunos de los asistentes.

De izquierda a derecha y de arriba a abajo: Carlos García Mora, Carlos Paredes Martínez, Cristina Monzón, Maya Lorena Pérez Ruiz, Arturo Argueta, Alicia Mateo, Benjamín Lucas; Diana Manrique, Juan José Serafin Estrada, Benedict Warren, Lucas Mateo, Carlos Lucas Mateo; de espalda: David Figueroa y Claudia Pureco. Fotografía: Rodolfo Oliveros, 30 de marzo del 2019, Centro Cultural Colegio Jesuita, Pátzcuaro.



Las nuevas generaciones de K'wanís, Carlos Lucas Mateo comentando el libro de Aída Castilleja y Arturo Argueta, *Los p'urépecha, un pueblo renaciente* (CRIM-UNAM / Juan Pablos Editor, 2018). Fotografía: Rodolfo Oliveros, 30 de marzo del 2019, Centro Cultural Colegio Jesuita, Pátzcuaro.



Los coordinadores del Grupo Kw'anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo P'urhépecha. De izquierda a derecha: Carlos Paredes Martínez, Aída Castilleja González, Claudia Pureco, Carlos García Mora, Benjamín Lucas. Fotografía: Rodolfo Oliveros, 30 de marzo del 2019, Centro Cultural Colegio Jesuita, Pátzcuaro.



***Xarhatakuarhikuarhu*: el sentir, el decir y el hacer de los artistas visuales de Cherán, frente a situaciones de cambio social**

Juan Gallardo Ruiz

Centro INAH Michoacán / sikuame@hotmail.com

Fecha de recepción: 15 de junio de 2020

Fecha de aprobación: 22 de septiembre de 2020

X *arhatakuarhikuarh* es el lema bajo el cual labora el así denominado Colectivo Cherani de artistas visuales, originario del pueblo p'urhépecha de Cherán, Michoacán. A decir del Colectivo, dicho lema alude a: “estar presente o hacerse presente”, refiriéndose con ello a una particular aptitud de sentir externado tanto en el hacer como en el decir algo por medio del trabajo artístico, mismo que se encamina a la visibilización y cuestionamiento de diversas problemáticas de carácter social, político y moral, que dan cuenta de un entorno amenazante allende a las fronteras indígenas, entorno ajeno y caótico cuya influencia suscita dilemas inherentes al ser joven viviendo situaciones de incertidumbre concomitantes a dicho entorno no indígena: se trata de aquellas problemáticas, situaciones y acontecimientos locales que, a partir de 2011, colocaron el nombre de Cherán en la mente y opinión de diversos sectores sociales nacionales y del extranjero. Sobre este hecho denominado como “el movimiento”, y su impacto en el Colectivo, un integrante de este último comenta:

En el tiempo que duró el “movimiento”, Cherán k'eri fue visitado por un gran número de observadores, luchadores sociales, promotores culturales, ecologistas, asociaciones civiles, periodistas y reporteros que documentaban el proceso de cambio, dándolo a conocer a nivel nacional e internacional; desde entonces Cherán k'eri es motivo de ejemplo y observación para otras comunidades de otras latitudes... El “movimiento”, además de incentivar a la población para organizarse para la defensa del pueblo y del territorio, produjo efectos positivos como el reencuentro entre vecinos, el reconocimiento del entorno ecológico, la recuperación de la conciencia histórica, étnica e, incluso, cosmogónica... Esta toma de conciencia comunal nos hizo pensar sobre nuestro papel de jóvenes y lo que pudiéramos representar para el pueblo; también produjo un cambio en las propuestas plásticas de los que hacemos arte; si bien los temas tratados antes del “movimiento” ya tenían como base las raíces de la comunidad de Cherán y la cultura p'urhépecha, la introspección nos obligó a investigar, conocer, interactuar a profundidad sobre estas raíces para que esto se refleje en los trabajos resultantes de nuestra producción artística.

Empero, dicho sentir, hacer y decir insertos en el “estar presente” o “hacerse presente”, no significa, en modo alguno, que el Colectivo exprese un mensaje negati-

vo a través de su arte; esa característica de su entorno no matiza su trabajo, sino que es para ellos una motivación que, por un lado, les despierta una renovada perspectiva o visión optimista del mundo, de la naturaleza, de la vida y del trabajo; visión optimista que se expresa en las tradiciones y costumbres comunitarias y, por otro lado, los conmina a ellos, como Colectivo, a recuperar y reinventar, a modo de respuesta, una diversidad de expresiones religiosas y artísticas históricas o ancestrales que, en su continuo desarrollo, se han asentado nutriendo una vocación ritual y artística que incluye género y generación. A decir de uno de los integrantes:

Todo lo malo que originó y se expresó en el “movimiento” se tradujo en un cambio positivo de actitud de mayor o menor grado frente a la vida; menos individualismo, más trabajo en comunidad... en las artes visuales recuperamos diferentes actividades como la talla de máscaras y de figuras religiosas, de animales o de talla en madera de objetos de libre elaboración; el torneado de juguetes de madera como trompos, valeros, yoyos, pirinolas etcétera; el bordado y deshilado de servilletas, manteles, blusas, camisas; el pan con formas antropomorfas y zoomorfas; los ornamentos con flores y con papeles de colores; representamos el trabajo en el campo, las danzas, rituales de curación; fiestas familiares como las bodas y los bautizos, y también ceremonias tradicionales.

Según ellos dicen, tanto la vida cotidiana que está enmarcada en los ciclos agrícola y ritual y expresada en los usos y costumbres, así como las diversas expresiones artísticas de antaño, cuya vocación hoy se observa en expresiones como la escultura, la alfarería decorada, la música, el canto, la danza, el teatro y diversos géneros de artesanías, han sido los referentes innegables en los cuales los comuneros, en general, desarrollan desde su infancia un sentido tanto estético impregnado de aspectos relacionados con su entorno social y natural, así como un sentido de identidad y pertenencia comunal, étnica y cultural. Para el Colectivo, en particular, todo ello ha sido entonces la base referencial en la que se cimienta el ejercicio de sus expresiones plásticas, que, según señalan: “Van desde la pintura de caballete, al muralismo contemporáneo, el grafiti y el grabado, hasta la fotografía, el vídeo y la elaboración de diversos objetos-arte”. El Colectivo no niega que su arte también esté influenciada por estilos propios de artistas clásicos y modernos de renombre internacional; al respecto, uno de los integrantes señala: He tenido influencias sobre todo del expresionismo alemán, de la nueva figuración europea, así como de artistas como Rufino Tamayo y Jean-Michel Basquiat... he experimentado con varios estilos y con diferentes materiales y técnicas, pero sigo buscándome como artista, buscando mi propia ruta y evolucionar.

Si bien son cinco integrantes precursores del Colectivo Cherani a los cuales la comunidad identifica como “algunos a los que les gusta pintar”, y cuyo trabajo los ha llevado a diferentes partes del estado, del país y del extranjero donde han plasmado su obra, el Colectivo involucra a cualquier cantidad de integrantes, existiendo entre ellos un “trato de amigos”, una convivencia laboral sin jerarquías, pero en la cual se comparten responsabilidades acordes al proyecto que se esté realizando, incluyendo actividades enmarcadas en talleres organizados en espacios comunitarios, sean “al aire libre” como en la plaza del pueblo, o sean en la Casa de la Cultura local o en centros educativos de diferentes niveles. Respecto a esto, un integrante cofundador del Colectivo comenta lo siguiente:

El número base de este grupo es de cinco, por necesidad hubo que denominarlo de alguna manera, optando por el nombre de Cherani o Colectivo Cherani; con el tiempo se fueron

acercando varios compañeros artistas y ahora en el Colectivo hay más involucrados... El Colectivo no tiene ningún documento normativo, se ha mantenido por la coincidencia en ciertos criterios: el respeto al trabajo, el desarrollo de proyectos artísticos individuales y colectivos, la conveniencia de no tener jerarquías, la responsabilidad de compartir tareas y materiales, la necesidad de producir a partir de la esencia de nuestras raíces, mostrar la realidad nuestra con sus vicios y virtudes...

Todos los integrantes del Colectivo son originarios de Cherán; desde pequeños se interesaron en unas u otras expresiones de las artes plásticas y, excepto uno de ellos, más tarde iniciaron una formación profesional en el campo de las llamadas Bellas Artes; a decir de este último artista, también cofundador del Colectivo y sin formación estrictamente profesional:

De niño viví un tiempo en la Ciudad de México, estando allá siempre me llamaron la atención las imágenes que observaba al recorrer la ciudad; me detenía a mirar las imágenes en los anuncios y en los espectaculares, también en las exposiciones en los museos cuando acudía para realizar tareas de la escuela... de manera autodidacta me formé como pintor y como artista visual, hasta que estudié la docencia y pude mantener mejor mi formación conjuntando las dos actividades; la docencia y el arte me han facilitado el acercamiento a los niños, jóvenes y docentes para motivarlos a conocer, desarrollar y hasta profesionalizarse como creadores de arte.

Los integrantes fundadores del Colectivo Cherani son: Betel Citlally Pañeda Cucué, Ariel Pañeda Macías, Francisco Huaroco Rosas, Giovanni Fabian Guerrero y Alain Silva Guardián.

Betel Citlally, desde pequeña, asistió a talleres y cursos de artes plásticas, y más tarde asistió a la Facultad Popular de Bellas Artes de Morelia, Michoacán, donde se formó profesionalmente. A decir de ella:

Mis inclinaciones particulares están en el dibujo y la pintura, y no he dejado de explorar diferentes posibilidades creativas, materiales y técnicas que las artes visuales aportan a mi producción artística; mi producción se expresa en pintura de caballete, dibujo, muralismo, escultura, fotografía y globos de cantoya.

En su obra, Betel da cuenta de las tradiciones y costumbres p'urhépechas, buscando que sus coterráneos se identifiquen a través de dicha obra y la sientan como propia; al respecto nos comenta lo siguiente:

He desarrollado e impartido diversos talleres a niños y jóvenes; ahí canalizo mis vivencias, sentimientos, experiencias, emociones y percepciones de lo que me rodea; pretendo ligar a los niños y jóvenes con mis propias vivencias y con nuestra tradición e identidad, utilizando un lenguaje plástico-visual; algunos de los que asisten a los talleres lo hacen de manera temporal, pero otros son más constantes y siguen desarrollando sus habilidades dentro de la comunidad de Cherán.

Ariel Pañeda es profesor de educación básica o “normalista”, como él dice; es licenciado en educación artística por el Instituto Michoacano de Ciencias de la Comunicación, y su formación como artista plástico la obtuvo y la obtiene al margen de la instrucción escolarizada. Como antes mencionamos, él cuenta que de pequeño y durante una estancia de ocho años viviendo en la Ciudad de México, en él llamaron la

atención los anuncios y propaganda de espectaculares y las exposiciones de los museos a las que asistía como requerimiento de sus tareas escolares. Al independizarse económicamente y a la par de su ejercicio docente, dedicó tiempo para adquirir cierta formación como pintor y artista visual, lo que hizo de manera autodidacta. Aunque gusta de innovar, experimentar, trabajar y presentar su obra “por series”, no tiene empacho en retomar formas expresivas de la tradición p’urhépecha, así como expresar su arte en productos individuales; según comenta Ariel:

Trabajo por capas, superponiendo elementos unos sobre otros, tal como lo hacemos los p’urhépechas en nuestros pueblos y en ocasiones diferentes, cuando ornamentamos las artesanías, los altares, los espacios comunitarios y nuestros propios cuerpos en el caso de las formas de vestir de las mujeres que usan varias prendas, unas sobre otras.

Ariel agrega que cada uno de los componentes que conforman sus series tienen como característica distintiva la combinación de materiales, del color, de la forma, de los detalles. Su obra se expresa en pintura de caballete, muralismo, fotografía, globos de cantoya, escultura con diferentes materiales, y ha sido requerido para facilitar o crear imágenes para portadas de libros, artículos de revistas, folletos y carteles de eventos académicos; también ha publicado panfletos de carácter didáctico, cuyas imágenes aluden a la cosmovisión como tema central. Según nos dice Ariel: “Busco que mi trabajo cumpla una función de rescate y enseñanza de las raíces culturales p’urhépechas”.

Francisco Huaroco, o Huaroco, como se le conoce en el medio en el que se “mueve”, señala que desde pequeño se interesó en “lo que ahora hace”. Su formación profesional como artista la obtuvo en la Escuela Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; ahí él fue integrante de la primera generación. Los temas que representa son de su propio entorno; entrañan la representación de figuras primitivas y naturalistas, personajes de su comunidad: amigos, familiares y otras personas cercanas a él, quienes poseen rasgos faciales y anatómicos singulares o fuera de los cánones clásicos de belleza. Huaroco gusta plasmar su obra en gran formato, como el muralismo y cuadros de tamaño mayor a los dos metros, aunque también produce pintura de caballete, incluyendo retratos; lo mismo hace uso de tecnologías encaminadas a la elaboración de bocetos o diseños primarios, como de sus propias manos a modo de pinceles o brochas. A decir de Huaroco: “Me considero como un artista inconforme; estimo que mi arte tiene una base intuitiva; me gusta replantear mi trabajo y por eso experimento constantemente con varios estilos, también uso utensilios y herramientas no comunes, y tampoco me conformo con expresar temas y figuras convencionales... evito recurrir a los clichés que tanto abundan en los retratos pictóricos”.

Giovanni Fabian, más conocido en su medio gremial como *Tóxico*, desde pequeño cultivó el gusto por el dibujo, la pintura y el grafiti; más tarde profesionalizó su trabajo en la Facultad Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Se dedica de tiempo completo a la producción visual, y su obra artística se expresa en pintura de caballete, muralismo, escultura en madera y grafiti. Según comenta: “Las temáticas que me gusta representar se inscriben en los contrastes políticos, sociales y culturales; pongo particular énfasis en aspectos de la cosmovisión, en expresiones rituales, en la tradición oral, en símbolos y en elementos vinculados a nuestra identidad p’urhépecha”.

El trabajo de *Tóxico*, entonces, combina lo sensitivo y lo estético con lo político, lo antropológico y lo histórico.

Alain Silva se inició en la pintura al ingresar al Cedart: bachillerato de artes y humanidades; ahí también incursionó en el grabado. Posteriormente profesionalizó su trabajo en la Facultad Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y, al mismo tiempo asumió la dirección de proyectos de difusión cultural, en los que promovió la formación y el trabajo de otros jóvenes artistas, así como el sentido de comunidad en los oficios de la creación visual. Según comenta: “mi principal formación es particularmente pictórica, con interés en el muralismo, el arte público, el grabado y el vídeo”. La creación de personajes de la vida cotidiana, de seres del imaginario, de habitaciones tradicionales llamadas trojes, de símbolos y conceptos referidos a objetos y prácticas de la tradición, son los temas recurrentes en su obra. Alain también es un artista inconforme con las convenciones referidas al *deber ser* del medio artístico y del artista promedio; a decir de Alain: “cada integrante del Colectivo, más que destinar nuestra obra hacia individuos o espacios privados, preferimos encaminarla hacia espacios públicos apelando a amplias concurrencias, pues no buscamos ser parte del elitismo que caracteriza a los espacios artísticos vinculados a la comercialización o a las instituciones”.

Congruente con esto, ha desarrollado, junto con sus compañeros, un importante trabajo de muralismo en espacios públicos y muros de casas ubicadas en municipios michoacanos y de otros estados.

El Colectivo Cherani, desde 2015, inició un foro artístico anual que ha tenido un gran impacto en la región p'urhépecha; esto y otras actividades organizadas antes y después de iniciar el Foro, redundaron en la paulatina incorporación de más integrantes al Colectivo que, como antes mencionamos, estaba conformado por cinco integrantes fundadores. Este “número base”, como ellos dicen, no contempló redactar ningún documento escrito de carácter normativo, sino que sus trabajos se han dado y mantenido por la coincidencia de ciertos criterios que todos comparten por común acuerdo, tales como: *a)* el respeto al trabajo colectivo y al desarrollo de proyectos artísticos individuales; *b)* la conveniencia de no establecer ningún tipo de jerarquías y de compartir las responsabilidades; *c)* asumir la necesidad de plasmar la esencia de las raíces culturales, así como de mostrar, hacia dentro y hacia fuera de la comunidad, la ambivalente realidad de vicios y virtudes, *d)* compartir el trabajo de acuerdo con las posibilidades de cada uno de los integrantes, y *e)* propiciar el trabajo colaborativo con amigos artistas, legos e interesados de todas partes. Dichos criterios, comenta el Colectivo, tienen que ver con ciertos principios propios de “*el costumbre*” p'urhépecha, a saber, dicen ellos: “hacer lo que a cada cual le corresponde, mandar obedeciendo y enseñar con el ejemplo”.

Reconocer y acatar dichos principios y criterios como norma subyacente a su ejercicio artístico vinculado a la vida comunitaria, le permite al Colectivo Cherani sopesar y cuestionar aquello que perjudica a su comunidad y, en consecuencia, actuar al respecto y de forma diferente a como lo hacen los representantes comunales. Al respecto, Huaroco comenta que:

El actuar o hacerse presentes haciendo, diciendo y enseñando, ha demostrado que el cambio que se busca no se logra sólo con el discurso y la acción política, ni con la aplicación de sanciones que suelen llevar al señalamiento y exclusión... hemos visto que el trabajo artístico y su transmisión, por ser incluyente, amigable y propiciador de reunión, también es generador de cambios sociales positivos, en tanto que suscita en las nuevas

generaciones una mentalidad abierta y cordial que conlleva el soñar, el crear, el convivir compartiendo, y hasta el volar.

Sea en talleres de artes plásticas, o en el involucramiento de los legos interesados en la realización de obras pictóricas plasmadas en paredes de casas habitación o en muros de centros escolares y de comercios, el Colectivo toma partido no sólo en el proceso de cambio en el que Cherán está inmerso, sino también en la recuperación de aspectos de “*e/costumbre*” que se han visto socavados por la tendenciosa influencia que el exterior, por mucho tiempo, ha tenido en este y en otros pueblos p’urhépechas. En todo caso, el Colectivo recupera y reinventa añejos procesos de enseñanza-aprendizaje, al hacerlo con ciertos sistemas tradicionales de transmisión de conocimientos que, como antaño, hoy tienen lugar en espacios comunitarios donde la instrucción del bagaje cognitivo y técnico se transmite generacionalmente y de forma constructivista, en tanto que todos son maestros y aprendices; con ello reactivan interacciones y relaciones de comunicación que, como antaño, refuerzan sentidos de reciprocidad y de mutuo respeto que devienen en solidaridades perdurables.

El Colectivo Cherani se asume polifacético: como grupo de artistas visuales, como promotores culturales y como activistas sociales. A decir de Betel: “Desde antes de conformarnos como grupo, ya reuníamos a un importante número de personas, mujeres y hombres locales y foráneos de diferentes edades, escolaridades y ocupaciones; convocábamos y reuníamos a familias y autoridades, estudiantes, artistas y también a colectivos”.

Todos ellos, Colectivo Cherani y legos convocados, participan y han participado en las diferentes fases y actividades de los proyectos, desde los aspectos de diseño primario, organizativos, operativos y creativos, hasta el subsanar las necesidades económicas que todo lo anterior conlleva, pues no siempre han contado con el apoyo o patrocinio de la administración local.

Sobre la semilla y florecimiento de las artes visuales en Cherán, Ariel narra lo siguiente:

Todo inició en la década de 1980, cuando un joven cheranés de nombre Pánfilo Macías Rosas, se traslada a la ciudad de Uruapan, donde se inscribe a sendos talleres de dibujo, pintura y gráfica ofrecidos por la denominada Escuela Libre de Arte. Su obra artística ahí desarrollada habría de tener cierto impacto entre nuestros coterráneos de Cherán, pues hasta ese momento nadie del pueblo se había atrevido a instruirse y luego dedicarse formalmente a la profesión de pintor. Pánfilo impartió en Cherán los primeros cursos para niños y jóvenes. Posteriormente, en la década de 1990, otros jóvenes se trasladan a Morelia, donde ingresan a la licenciatura en Artes Visuales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. En ese tiempo se establece, en el recién creado Colegio de Bachilleres de Cherán, un taller de pintura como asignatura opcional para los estudiantes... Es así como se gesta un desarrollo artístico en el campo de las artes visuales; se imparten cursos tanto al interior de las diferentes escuelas del pueblo, así como fuera de ellas, dirigidos a toda la población; también crece el número de estudiantes universitarios enrolados en el aprendizaje formal de las artes visuales: pintura, gráfica, fotografía, diseño gráfico, video etcétera, y el aprendizaje autodidacta individual y colectivo también tiene lugar.

De forma individual y colectiva, los “artistas” de Cherán paulatinamente habrían de posicionar, fuera del pueblo, del estado y del país, algunas de sus diversas propuestas estéticas, mismas que mostraban elementos tanto de su entorno social y natural, así como de su cosmovisión: costumbres, oficios, vida ritual, tradición oral. Es-

tos temas subyacentes a su obra artística, se habrían de desarrollar, entre otras cuestiones, a partir de situaciones coyunturales desprendidas del “movimiento” desplegado en Cherán. Giovanni, *Tóxico*, comenta al respecto que:

Durante diferentes periodos del tiempo en que tuvo lugar el “movimiento de Cherán”, que implicó un cese a las actividades laborales y escolares, y mientras algunos sectores se involucraban en asuntos políticos, de policía, de vigilancia en el monte y en las periferias del pueblo, y otros se ocupaban en organizar actividades en asuntos de tipo ambiental, actividades deportivas, artesanales y educativas, nosotros, como colectivo, organizábamos talleres de carácter cultural y artístico, mismos a los que no sólo asistía la población sino también cantidad de visitantes nacionales y extranjeros que con diferentes propósitos arribaban al pueblo, atraídos por los eventos político-sociales ampliamente divulgados por los medios de comunicación.

Tanto “el movimiento” propiamente político, como la participación comunitaria en determinadas labores, y el arribo de innumerables visitantes nacionales y extranjeros, influenció las propuestas plásticas del Colectivo y demás “artistas visuales” de Cherán. Si bien el arte de unos y de otros ya incluía temas concernientes a las raíces culturales p’urhépecha en general, y a las propias de Cherán en particular; a decir de Ariel: “‘El movimiento’, además de suscitarnos una renovada toma de conciencia étnica y comunitaria, nos conminó hacia un ejercicio de introspección que redundó en labores de investigación relativas a obtener un conocimiento más profundo de esas nuestras raíces culturales, y con ello reflejarlas, de forma más sentida, acertada o genuina, en nuestras obras”.

Luego de que en Cherán se establece la primera administración por usos y costumbres, representada en el denominado Consejo Mayor, el Colectivo Cherani recibe algún apoyo económico de dicho consejo; entonces se incrementa la organización de talleres, y más muros de la comunidad son revestidos de imágenes plásticas. Otros artistas también apelan a dicho apoyo, pero no consiguen el financiamiento pues de ellos se decía que “sólo sabían vandalizar y grafitear”. Así, en un afán de democratizar los apoyos, el Colectivo y demás artistas emprenden labores de gestión, teniendo en la mira otras instancias como eventuales patrocinadoras y, luego de un determinado tiempo, obtienen del Consejo Mayor de Cherán y del Sector 12 de Educación Indígena, el patrocinio y el que se comisione a dos artistas visuales y a un especialista en lengua p’urhépecha para organizar, nuevamente y de forma oficial, labores culturales y artísticas dirigidas a niños y jóvenes; a decir de Huaroco:

Quedan entonces establecidos algunos talleres: el taller de pintura infantil y el taller libre de educación pictórica. Entonces, la práctica artística de Cherán entra en una etapa de mayor organización formal, situación que además buscaba el que “el movimiento” de Cherán también fuese visualizado en el exterior, no sólo como un movimiento político-social, sino como un movimiento de un pueblo que además promueve y practica el trabajo colectivo, que tiene la capacidad de convocatoria regional hacia asuntos culturales, que es generador de obras artísticas con originalidad y calidad técnica.

Después se dio un despliegue de la actividad artística, teniendo como instructores a locales y externos, y desarrollándose cantidad de nuevos talleres con sede en diversos espacios del pueblo, tanto en educativos de todos los niveles —incluidos los de educación superior— como en espacios al aire libre, como en la plaza principal y en atrios de iglesias, y también en la Casa de la Cultura. Ante tal despliegue de la activi-

dad artística en el pueblo, los diversos involucrados: instancias patrocinadoras, individuos y grupos, acordaron dar otro paso en la difusión del “movimiento artístico de Cherán”: entonces organizaron y convocaron al Primer Foro de Expresión Joven: “Ex-Joven 2015”, evento al que aludimos al principio de este escrito, y que tuvo lugar durante los días 27 al 29 de diciembre de aquel año. A decir de Ariel: “El evento, además, sería aprovechado para externar, a modo de denuncia y de solemne conmemoración, el asesinato de un joven comunero que tuvo lugar el 29 de diciembre del año anterior, y que las autoridades estatales habían ignorado, como lo habían hecho, por muchos años, con aquellas situaciones que detonaron en el mencionado ‘movimiento’ político-social en Cherán”.

El Foro también fue el espacio en el cual se vertieron algunas declaraciones a modo de lineamientos a retomar en eventos subsecuentes que, cabe señalarlo, se han organizado anualmente hasta el presente. Algunos de estos lineamientos incluyeron el mantenerse al margen de vínculos con instituciones gubernamentales, no utilizar logotipos de eventuales patrocinadores locales o externos, gestionar y aceptar por consenso la posibilidad de pintar murales fuera o dentro de la comunidad; Betel comenta lo siguiente:

Ahora, luego de que la comunidad ha testificado aquello que se ha hecho en el campo de las artes visuales, no sólo reconocen y aceptan nuestra labor, sino que los vecinos nos ofrecen sus muros, nos ofrecen comida y hasta alojamiento. Artistas y vecinos documentan en fotografía y en video el trabajo plástico que hacemos, y esas imágenes aparecen en diferentes documentos y materiales informativos referentes a Cherán K’eri.

A decir de Alain:

A la parir de los sucesos de 2011, de las reflexiones comunitarias sobre el hacer y el decir de los artistas visuales, de nuestras ediciones anuales del Ex-Joven, y del desarrollo artístico individual y en grupo de todos los actores de la plástica local, se diversificaron las propuestas artísticas, los materiales, los modos de producción, el lenguaje visual y el acceso a espacios incluso institucionales, lo que indica que Cherán K’eri es conocido y reconocido como una comunidad p’urhépecha en la que se puede vivenciar un movimiento plástico artístico que camina a la par del “movimiento” político-social, aunque con diferentes formas de pensar y actuar, pero siempre en concordancia y asociación en comunidad.

De esta diversificación, el Colectivo y un grupo de amigos han llevado a cabo trabajo conjunto en varios proyectos; aunque el trabajo colaborativo ha sucedido desde antes del 2011 y durante “el movimiento”, ahora, principalmente con la organización del Ex-Joven, el número de participantes ha variado, así como las dinámicas individuales y colectivas y también los caminos elegidos. Al respecto, Giovanni nos comenta lo siguiente:

Constantemente se acercan jóvenes al Colectivo, mientras unos permanecen, otros, cuando satisfacen sus necesidades artísticas con la guía tutelar, se retiran, toman caminos diferentes y por sus otras actividades desarrollan su trabajo artístico solos, en grupos locales, o con otros grupos foráneos de artistas, e igualmente con instituciones culturales y de gobierno.

El Colectivo Cherani, concuerdan sus integrantes:

Es en realidad una denominación que se usa sobre todo para presentarse, hacer presencia o ser identificados hacia al exterior de la comunidad, y también para cumplir con ciertos requerimientos administrativos propios de las instituciones u organismos que, en dado caso, requieren la obra del Colectivo o la aceptan a petición expresa del mismo.

Al respecto, algunas de las más recientes participaciones del Colectivo en espacios institucionales se dieron en el Centro Cultural Palacio Clavijero de Morelia, Michoacán, en 2019; ahí, el 31 de enero inauguraron un mural denominado *Ambakerantani tsinájpiri iasí anapur*: “Lo que hoy alivian los curadores de aquí”, en el que plasmaron imágenes alusivas al quehacer de los ritualistas de Cherán, y que representan una de las más importantes tradiciones p’urhépecha. Posteriormente, y siguiendo con la misma línea de representar sus raíces culturales, el Colectivo emprendió un nuevo trabajo a mediados del mes de mayo de ese mismo año; en esta ocasión, el Colectivo convocó a 17 artistas plásticos bajo la consigna, como ellos dicen, de plasmar diferentes temáticas referidas a sendas expresiones culturales de su pueblo; la exposición fue denominada: *Cherani: empoderamiento de la propia identidad*.

En buena medida, las exposiciones y demás eventos organizados por el Colectivo se vinculan con un acontecimiento comunitariamente significativo que tocó fibras sensibles: sentidos y sentimientos acerca del significado de la tradición y el cambio; por sus características que denotan la confluencia de géneros y generaciones, la conjunción de variedad de productos artísticos y de expresiones culturales, la combinación de obra individual y colectiva, la reunión de ideas y creaciones únicas pero que acusan y aluden a visiones compartidas o de grupo, así como la expresión de símbolos y significados culturales reunidos en una temática cuya narración comunica mensajes que apelan a la conciencia social, estas exposiciones nos recuerdan a las exposiciones conmemorativas de la primera década posrevolucionaria, en las que, a modo de narración etnográfica, se representan imágenes de indígenas y de objetos por ellos fabricados, se conjuntan el pasado con el presente, la continuidad y el cambio.¹

Los integrantes del Colectivo no se asumen como los únicos o más destacados artistas plásticos de Cherán; mencionan a otros artistas como José Ángel Pahuamba Velázquez, quien, “con mucho esfuerzo, constancia, calidad, técnica y excelentes propuestas plástico-artísticas, han consolidado una carrera, misma que es reconocida en el país y en el extranjero”.

Reflexiones finales

Sin duda, la evolución de los medios tecnológicos de comunicación, así como la implantación de los modelos de producción neoliberal y la ideología que unos y otros ponderan como mensaje acuciante de lo que “debe ser”, han impactado en las formas tradicionales de pensar, de sentir, de actuar y, por supuesto, de comunicarse y de convivir con el entorno natural y social. Son unas de tantas problemáticas que, como es bien sabido, los pueblos indígenas enfrentan en su lucha por salvaguardar tanto lo que ellos por derecho consideran como “lo propio” y “lo nuestro”, por enfrentar procesos de exclusión y discriminación, así como por conservar y transmitir todo aquello que los provee de elementos de identidad. En este contexto, el Colectivo Cherani como tal, así como cada uno de los integrantes, han sabido integrar mate-

¹ Guillermo de la Peña, “La antropología, el indigenismo y la diversificación del patrimonio cultural mexicano”, en *La antropología y el patrimonio cultural de México*, tomo III, coord. por Guillermo de la Peña (México: Conaculta, 2011), 57-106.

riales, técnicas y tecnologías de la cultura moderna industrial con productos y expresiones culturales de su entorno natural y social, como la madera y el barro, la variada artesanía, la música y la danza, el mito y el ritual, en fin, productos y expresiones que dan cuenta de la tradición, para comunicar, de forma visual, su pasado remoto y reciente, así como su presente cultural. Con ello, el Colectivo Cherani incursiona en un ámbito de la cultura indígena que otrora habría sido privativo de determinados sectores de su sociedad: el de las nanás y los tatás: mujeres y hombres transmisores de la tradición y, en este sentido, los integrantes del Colectivo asumen, como sus nanás y tatás, la responsabilidad de salvaguardar, conservar y comunicar determinados elementos culturales que refuerzan sentidos de identidad y de pertenencia.

El arte visual del Colectivo se relaciona íntimamente con el lenguaje y con el pensamiento como una forma de comunicación que da cuenta de la visión del mundo, de la naturaleza y de la propia sociedad inmersa en un proceso de cambio social; podría pensarse que el quehacer artístico del Colectivo denota una manera de reinventar la tradición cultural; empero, más que reinventar la tradición, es ésta la que ilumina las expresiones plásticas del Colectivo, toda vez que cada uno de los integrantes retoma, en su quehacer artístico, la historia oral y los mitos culturales, así como los principios y valores que subyacen a las maneras locales de convivencia, de respeto y de distribución del trabajo sin jerarquías. Mediante sus obras, dotan de una nueva dimensión a la historia oral y a la tradición que ponderan principios y valores culturales que iluminan el pensar y hacer cotidiano,² contribuyendo, además, en la exportación de ambas expresiones culturales usualmente ancladas en los espacios domésticos, hacia los espacios comunitarios representados en muros de casas, escuelas, comercios e, incluso, hacia otros escenarios del estado y del país. De esta forma, recuperan la tradición y participan de ella, al tiempo que incentivan la participación de las nuevas generaciones en ese proceso de ida y vuelta que, como proceso de comunicación, fertiliza, de manera recíproca, laderas temporales y sociales: el pasado y el presente tradicional, así como un pensamiento y modo de actuar que comprende y unifica polos de género y generación.

La transmisión de la tradición antes dada principalmente por el lenguaje oral, ahora es enriquecida por el arte, en este caso, el arte producido por el Colectivo Cherani; la relación entre este enriquecimiento del lenguaje y su transmisión por expresiones artísticas ahora se contempla y acepta en lo local como producto propio del pueblo: como su patrimonio; además, por ser un arte que se difunde al tiempo que se conoce y reconoce en espacios nacionales y extranjeros, forma entonces parte del patrimonio cultural de los p'urhépecha en general, y del pueblo de Cherán en particular, toda vez que el arte del Colectivo muestra y expresa elementos de una misma matriz cultural cuyos sentidos y significados étnicos influyen en una forma de pensar y en un estilo de vida acorde con la tradición. En efecto, si bien dichos elementos culturales han estado históricamente insertos en la sociedad p'urhépecha, también es cierto que transitan por un proceso de cambio social y cultural y, por tanto, están en riesgo de desfase o de tendencia a su olvido, asunto que, de alguna forma, el Colectivo Cherani contrarresta recuperando, galvanizando y haciendo vigentes en su arte visual, símbolos, significados y valores étnicos que pesan en la conciencia de sus coterráneos. En este sentido, es claro que la comunicación de la tradición depende en gran medida del tipo de sociedad a la que los individuos se hallan integrados, y no

² Moisés Franco Mendoza, "Siruki. La tradición entre los p'urhépecha", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xv, núm. 59 (1994): 209-238.

solamente por las características de la comunicación misma, sino por los significados que se intercambian mediante ella.³



Pireri (cantor). Ariel Pañeda Macías. 2.80 × 4.00 m;
técnica: esmalte sobre muro. Radiodifusora xepur, Cherán, Michoacán.



Pitsikua (serie). Alain Silva. Técnica: linografía. Charán, Michoacán.

³ Francisco Miranda Godínez, “Comunicación oral y tradición popular”, *México Indígena*, núm. 4, (1985): 10-12.



Pikunskua.

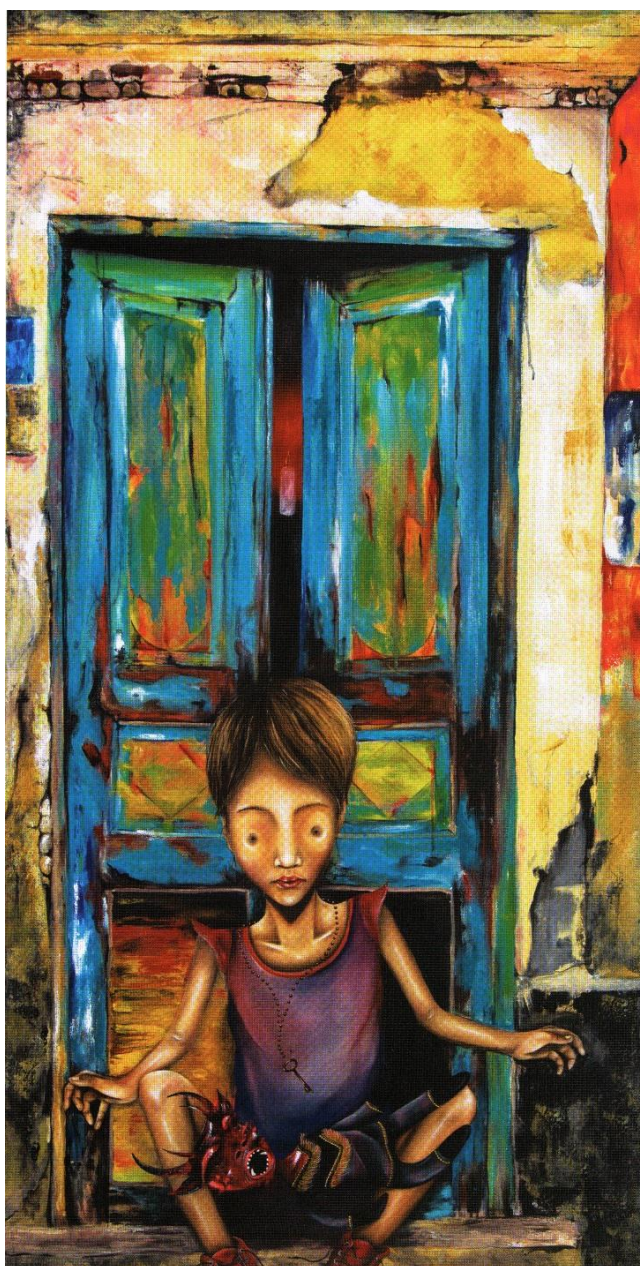
Giovanni Fabian Guerrero.
10.00 × 8.00 m; técnica: acrílico y
esmalte en aerosol. Barrio 20
Ketsikua, Cherán, Michoacán.



Kamy y nana Telvi.

Francisco Huaroco Rosas.
4.00 × 6.00 m;
técnica: acrílico y esmalte
en aerosol. Cherán, Michoacán.

Ambakerantani.
Betel Cucué.
Mural Centro Cultural
Clavijero. Morelia,
Michoacán.



II Erontskua (La espera).
Betel Cucué.
180 × 360 cm; técnica:
acrílico, óleo sobre tela.



III Erontskua (La espera).
Betel Cucué. 180 × 360 cm;
técnica: acrílico, óleo sobre tela.

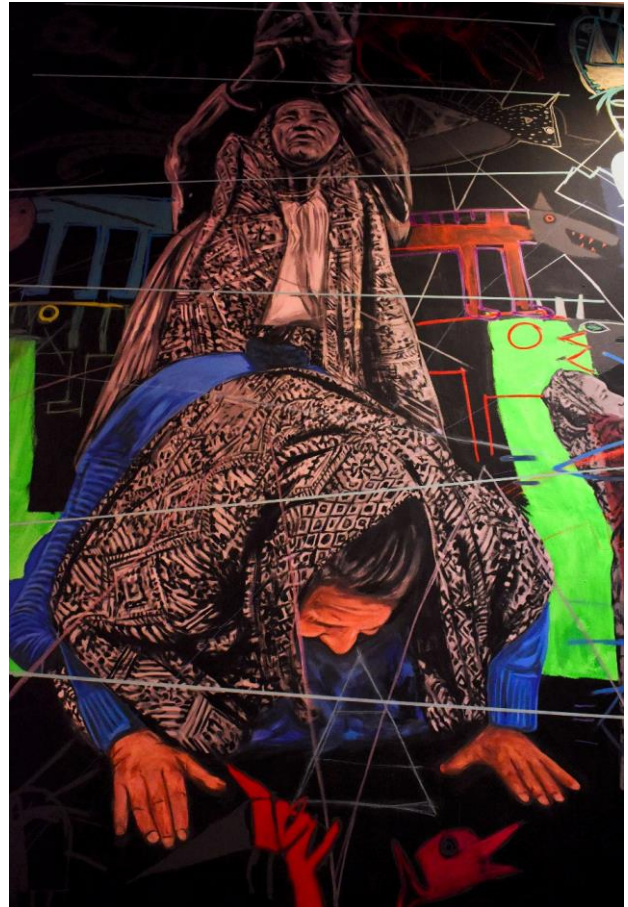


Nana Echeri Kuajpikia
(Resistencia del territorio sagrado).
Giovanni Fabian Guerrero.
4 × 4 m sobre el piso aprox.; técnica:
madera calcinada, esmalte y pinos.

Xarhatakuarhikuarhu: el sentir, el decir y el hacer...
J. Gallardo Ruiz



Jampurhipikuecha (Vínculos). Giovanni Fabian Guerrero. 3 × 2 m; técnica: acrílico, aerosol, lápiz, tela



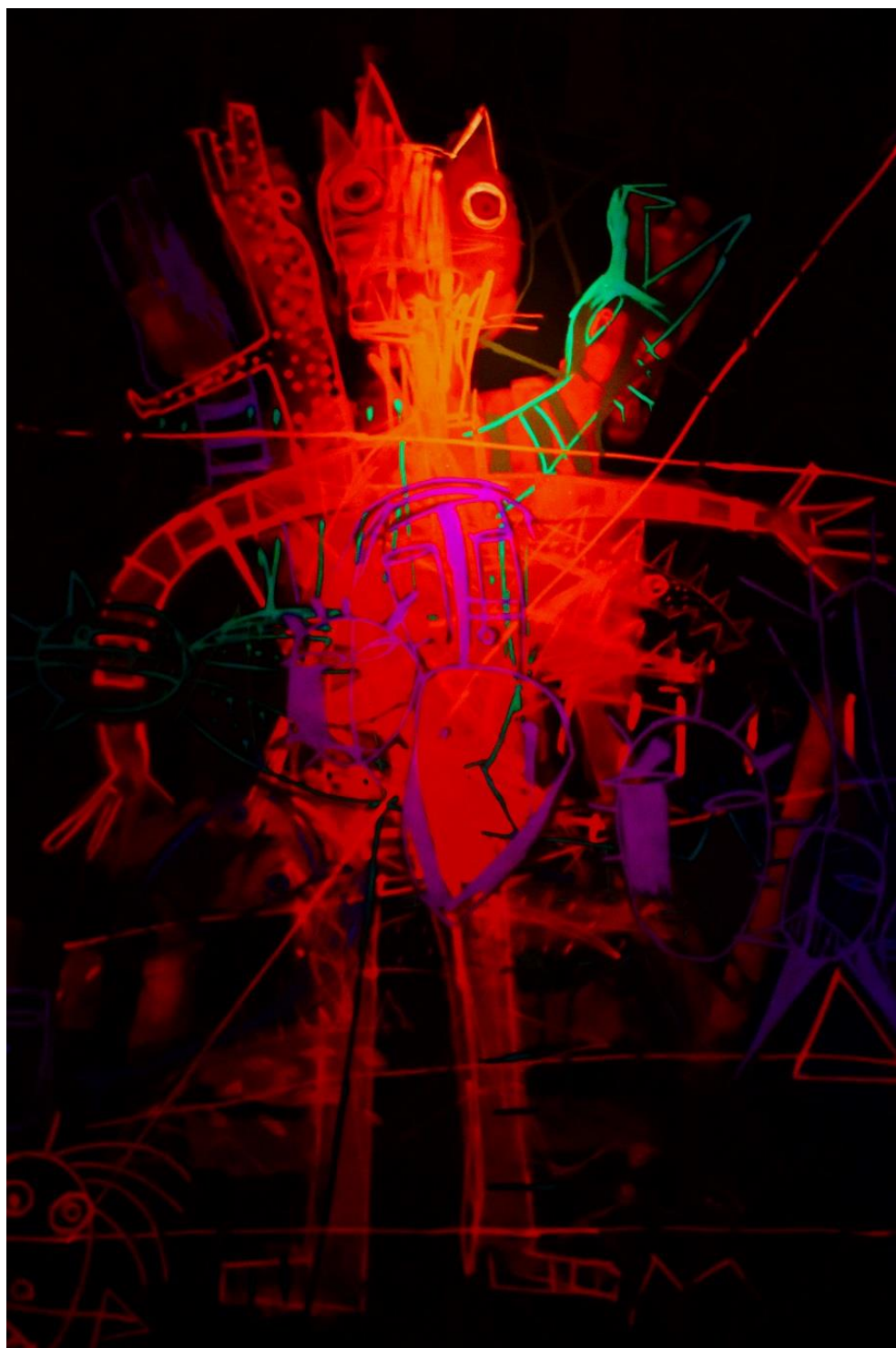
Mural Colectivo Cherani (1).
Centro Cultural Clavijero,
Morelia, Michoacán.
Exposición: Ambakerantani
tsinájpiri iasí anapu: “Lo que hoy
alivian los curadores de aquí”



Mural Colectivo Cherani (2). Centro Cultural Clavijero, Morelia, Michoacán.
Exposición: Ambakerantani tsinájpiri iasí anapu: “Lo que hoy alivian los curadores de aquí”.



Mural Colectivo Cherani (3). Centro Cultural Clavijero, Morelia, Michoacán.
Exposición: Ambakerantani tsinájpiri iasí anapu: “Lo que hoy alivian los curadores de aquí”.



Mural Colectivo Cherani (4). Centro Cultural Clavijero, Morelia, Michoacán.
Exposición: Ambakerantani tsinájpiri iasí anapu: “Lo que hoy alivian los curadores de aquí”.



Revalorando los chiles de nuestra tierra. Entrevista con don Erasmo Montiel Pascual, nahua de la Huasteca meridional, Veracruz, México

Araceli Aguilar Meléndez

Centro de Investigaciones Tropicales de la Universidad Veracruzana /
chilesy culturas@gmail.com

Crescencio Hernández Osorio

Facultad de Medicina de la Universidad Veracruzana / Osorio3000@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de mayo de 2020
Fecha de aprobación: 20 de agosto de 2020

[ESCUCHA LA ENTREVISTA EN ESTE ENLACE](#)

Los guardianes del conocimiento y prácticas relacionadas a los cultivos nativos de México son los agricultores indígenas que han recibido como herencia invaluable los saberes y semillas de la tradición intelectual mesoamericana.¹ En la huasteca meridional, en el estado de Veracruz, todavía se pueden consumir diversas cultivariedades de chiles locales nativos (*Capsicum annuum* var. *annuum*) que son cultivados solos o intercalados en las milpas de la región.

La región de la Huasteca es multiétnica y los nahuas sobrepasan en número a los otros grupos indígenas (otomíes, tepehuas, totonacos, pames, tének) que están dispersos en varios estados. A pesar de ser un grupo muy estudiado, no se tiene información relativa a los saberes y prácticas del cultivo y uso del chile, que es uno de los elementos culturales identitarios que, junto al maíz, han nutrido a las culturas mesoamericanas.²

En la siguiente entrevista, realizada a don Erasmo Montiel Pascual, se muestra su visión, conocimientos, creencias y actitudes en relación con el chile como un elemento biocultural que está presente en diversas situaciones de la vida cotidiana de un campesino nahua de la Huasteca veracruzana. Don Erasmo es campesino y músico que ha tocado sones de carnaval en los eventos comunitarios donde se desarrollan danzas tradicionales y desde niño ha trabajado cultivando milpas.

En julio del 2016 se entabló una entrevista donde estuvimos presentes los dos autores de este trabajo y el antropólogo Román Güemes para conversar con don Eras-

¹ Catharine Good-Eshelman, “Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica”, en *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, coord. por Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (México: El Colegio de México / FCE / BUAP, 2015), 139-160.

² Emily McClung de Tapia, “The origins of agriculture in Mesoamerica and Central America”, en *The origins of agriculture: An international perspective*, coord. por C. Wesley Cowan y Patty Jo Watson (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2006), 143-171.

mo acerca del chile como un elemento biocultural que está presente en diversas situaciones de la vida cotidiana de un nahua y explorar las interacciones de intercambio y dependencia mutua que el hombre pudiera tener con el mundo natural y en particular con el fruto del chile,³ como se ha expresado en otros trabajos. Aquí, la entrevista se muestra como una narrativa, y con itálicas, la autora expuso el contexto de las ideas plasmadas por don Erasmo.

Yo me llamo Erasmo Montiel Pascual, yo nací en el año 1951, ahora tengo 63 años y aquí estoy. Yo conozco muchas cosas de cómo se trabaja, todo tipo de trabajo conozco, me hablaron para que viniera aquí a hablar, a platicar los tipos de trabajo, en este año corté sesenta y tres cuartillos⁴ de chile, de lo que sembré este año, ahora pienso sembrar un poco más. Yo vengo de la comunidad de Alahuatlitla, un pueblo campesino municipio de Chicontepec, Veracruz. Yo no conocí a mi papá ni a mi mamá. Yo conozco todo tipo de trabajo porque no conocí a mi padre y aprendí estando en los trabajos que realizaba la gente, donde realizan diferentes tipos de trabajo, por eso aprendí. Muchas veces van al pueblo y entrevistan a maestros de mi edad, y otros más grandes que yo, no conocen, no les interesa saber de lo que se viene realizando, mi compadre Román sabe cómo soy, mi forma de ser y mis conocimientos, yo no escatimo contar mis conocimientos, yo pienso que no se debe perder todo, estas cosas, por eso, yo le platico a quien sea, si alguien me dice que vaya a algún lugar a platicar, con todo gusto ahí estoy.

Don Erasmo platicó de las etapas del cultivo del chile.

Como ahora que estamos en temporada de milpa, donde se hace una milpa, cuando quieras sembrar chile, antes debes de saber cuándo debes sembrar el chile; primero debes arrancar la yerba, la yerba que florea como el *mosote*, *cosexochitl*, y otro tipo de yerba que no quieras que se reproduzca ahí en el lugar donde vas a sembrar el chile. Después, cuando las matas de maíz estén maduras, cuando ya veas que los elotes están recios, es entonces cuando esparces la semilla del chile y, remueves la tierra, así se cuida. Debes de cuidarlo mucho, cuando escardes la yerba para sembrar el chile, también debes de ir cortando las hojas de maíz seca y le vas echando ahí mismo, para que así tenga abono, así crecerá bonito, porque si tú siembras y no hay hojas secas, sino pura tierra no va a germinar; o si va a germinar, pero no crecerán las matas, y después se marchitarán, porque no tendrá sombra el chile. Después, cuando veas que ya germinó, que germinó bonito tu chilar, debes cuidarlo todos los días, porque ahí llegan hormigas arrieras, conejos, y otras aves, ellos pueden aplastar las matas, y llegan también para comerse la yerba. Hay tiempo para sembrar el chile, si siembras en septiembre o en octubre se dará muy bonito. ¿Por qué podemos decir que se da bonito? Porque se siembra justo a tiempo, así como el maíz se siembra en mayo, si siembras en julio ya no se da bien, entonces hay que sembrar el chile en septiembre u octubre. Si siembras el chile en noviembre entonces

³ Román Güemes Jiménez y Araceli Aguilar-Meléndez, “Etnobotánica nahua del chile en la Huasteca meridional”, en *Los chiles que le dan sabor al mundo. Contribuciones multidisciplinarias*, coord. por A. Aguilar-Meléndez, M. A. Vásquez Dávila, E. Katz y M. R. Hernández Colorado (Xalapa: Universidad Veracruzana / IRD, 2018), 236-259.

⁴ *Cuartillo*. Es una medida de volumen, cuyas dimensiones son: 20 cm de ancho, 20 cm de largo y 12.5 cm de alto, 5000 cm³ de capacidad, es equivalente a cinco litros de volumen. (medidas de un litro: 10 × 10 × 10 cm).

se hace como una bolita la mata; si siembras en septiembre o en octubre entonces se dan unas matas muy frondosas, y da mucho fruto, florea bonito. Después, cuando ya hayan crecido las matas de chile, deberás escardar, quitarle las yerbas, deberás quitarle los palos y deberás tirarlos a la orilla del chilar y quitarle toda la yerba seca, en caso que no haya mucha yerba seca, ahí lo dejas, le puedes echar a las plantas para que aplaste tantito a las plantas de chile, y empezará a retoñar en la espalda de la planta, ahí tendrá ramas y será muy frondosa, y si no tiene tierra u hojas de secas sobre la mata, crecerán derechos, por eso debes de cuidar las matas de chile.

Después que limpies debes cuidarlo, deberás cortar las matas secas de maíz, tirar todas las matas secas cuando ya hayas cosechado el maíz, entonces si ves que ya crecieron más las matas, entonces debes empezar a vigilar el chilar, porque existe gente que te pueden odiar, le decimos gente envidiosa, algunos ponen a hervir hojas de plátano y le tiran al chilar, porque quieren que se sequen la matas; algunos, cuando hay naranjas, les cortan las cáscaras y las avientan a medio chilar, quieren que se pudran las matas de chile, así lo hace la gente envidiosa. Si tú cuidas tu chilar no le pasará nada, si llegas y vez tirado algo, sólo debes tirarlo fuera o quemarlo por ahí. Es muy delicado el chile, si llevas peones, toda la gente que siembra chile saben que el chile es delicado, no pueden orinar cerca, deben irse a unas diez brazadas de distancia para orinar; si no es así puedes regañarlos, porque el chilar se puede dañar, por eso decimos que el chile es muy delicado.

Después, si tú vez que las matas de chile ya crecieron, ya floreó, entonces debes vigilarlo: vienen otro tipo de pájaros, y también a las que llamamos arrieras, que van a querer cortar las flores. Si tú ya tienes experiencia, debes comprar pescado salado, debes quitar las escamas para usarlas como remedio, le quitas todas las escamas, lo envuelves en papel y lo colocas alrededor del chilar que esté ahí todo el tiempo, cuando vengan las arrieras echas las escamas en su camino porque las escamas huelen a *xoquiya* y salado, y ya, no vendrán a cortar las matas esas arrieras. También cuando veas las matas de la orilla, cuando veas esas matas cortadas, picoteadas por los pájaros, como aún está tierno se lo comerán los pájaros hambrientos, porque ya estamos en tiempos de frío y no tienen qué comer; entonces tú deberás hacer trampas, pero no pondrás trampas de los de costumbre, porque los pájaros vuelan, no se pararán en la orilla, así son, deberás tender muchos hilos, si tú vigilas porque sabes que has tendido hilos, y cuando vayas a ver que un pájaro, si una chachalaca o un pájaro come chile u otros pájaros que dañan el chilar y llegas a ver que tiene las patas enredadas con el hilo, ya no podrá volar, entonces podrás agarrar ese pájaro y lo puedes dejar colgado ahí en el chilar, para que espante a los demás pájaros, le tendrán miedo. También algunos pájaros son muy inteligentes, conocen las trampas, cuando ven que ya un pájaro cayó en la trampa, ya no querrán entrar al chilar, entonces se irán de ahí. Entonces, si no quieres que lleguen los pájaros a la orilla de tu chilar, puedes cortar nopales y le pones plumas de gallina alrededor y los cuelgas en la orilla del chilar, el pájaro no se lo comerá, le tendrán miedo, pensarán que es un águila o un pato, así le hacemos nosotros.

Si tú llegas a ver las matas cortadas, a lo mejor lo cortó un ratón o algo, los conejos entran y cortan las matas de chile, es cuando ya debes poner las trampas, debes vigilar esa trampa, puedes atrapar un conejo, el conejo es muy tonto, si se atrapa una pata y se cuelga ya no podrá cortar el cordón de la trampa, ya no podrá escapar, así sucede. Después que veas que ya floreó y ya tiene las primeras semillas, ya se pusieron negritos, deberás cuidarlo aún más, debes cuidarlo todos los días, debes ir a

ver todas las mañanas o por la tarde, porque puede que lo envenenen cuando vean que ya tiene frutos. Después, cuando veas que ya empieza a madurar, cuando un chile de la primera rama empieza a madurar el chile, entonces debes buscar listón de color rojo, deberás colocar el listón en las cuatro esquinas, en medio del chilar pondrás un palo y ahí también pondrás un listón rojo, eso significa que madure bonito el chile, así se produce el chile. Después cuando ya las matas tienen más chile y quieres que se apure a madurar, debes colocar más hilos de todo tipo, así no entraran los pájaros, así le hacemos. Empezarán a cortar, ahorita allá nosotros pagamos a los cortadores a veinticinco pesos el kilo; eso les pagamos en el corte del chile, un cuarto cinco pesos les pagamos a los niños que van al corte, que nos cortan, así le hacemos. Levantarás la cosecha del chile, debes cortar todo, si ya terminaste de cortar, debes secarlo, debes secarlo de a poquito porque el chile es muy chiquión, muy delicado. En este tiempo que pasó llovió mucho, yo eche a perder como diez cuartillos, porque una vez que cortes el chile lo tienes que secar luego luego, y si no lo secas luego se pone negro y se echa a perder; pero no debes de tirarlo, sirve para ponerle picante a la comida, ya sea un bocol y en todo tipo de comida se usará ese chile.

Don Erasmo contó el uso de los chiles para curar y comer.

Cuando ya hayas cosechado debes almacenar el chile; ya lo cosechaste, ahora viene sus usos: el chile no es sólo para comérselo, ese chile se usa para todo tipo de cosas, como medicina; con el chile podemos hacer limpias y para comer, para vender, para dar de comer, en todas esas cosas se usa el chile, decimos que tiene mucha fuerza el chile, pica mucho y lo picoso huele desde lejos.

Luego, hay gente que les llamamos brujos; esos brujos usan el chile, si a ti la gente te tiene envidia, imagínate si ven a alguien que ha cosechado mucho chile y si le tienen envidia, entonces el brujo tomará unos siete o cinco chiles y con eso te hará brujería, empezarás a tener ardor en tu corazón, te nombrará y azotará con ortiga u otras cosas para que te enfermes; te tienen envidia porque tú eres trabajador, hay quienes no quieren trabajar, sólo saben hacer eso.

El chile también se usa cuando un niño llora por las noches, si el niño llora y no puede parar de llorar, entonces pondrán siete chiles en el fogón y con unas ramas de yerba de escoba lo juntan y, entonces levantan al niño y lo pasan por encima siete vueltas de derecha a izquierda y siete vueltas de derecha a izquierda.

También el chile, si tú tienes un niño y lo llevas por un camino, si tú llegas a ver que hay una curación que se le llama o han puesto un huevo, un recorte, una vela y tú pasas como si nada, lo dejaron ahí porque quieren que otra persona se enferme, y si tú llevas un niño entonces a ese niño le pasará esa enfermedad; entonces, si tú ya lo pasaste por ahí, tú debes de regresarte por otro camino, entonces deberás ir por siete chiles y deberás ir a tirarlo donde está la curación, así al niño no le pasará nada, ni llorará, ni tendrá temperatura, nada le pasará; podemos decir que es una curación para que un niño no reciba lo malo. Ahí ponen un huevo y otras cosas que dejan como ofrenda, debes de tirarle unos chiles, entonces si tú vas a la milpa y llegas a ver que hay huevo y otras cosas, debes regresarte, no pases por ahí al niño, toma otro camino y si no tiene otro camino es mejor que no vayas, de esa manera nosotros lo usamos.

También, el chile no podemos decir que sólo tiene estos usos, se usan en muchas otras cosas porque tiene mucha fuerza, es picoso. Hay algunos cazadores que andan trayendo chiles, traen como un litro, algunos cazadores traen chile, si escuchan un perro ladrar y como ya saben que algunos cazadores tienen envidia, entonces los

otros cazadores les gritarán a los perros por donde van ladrando y eso es malo, si le gritan al perro que va ladrando entonces se puede perder el perro o perderá el animal; entonces, antes de entrar a la cacería, empiezan a tirar, esparcir el chile, de esta manera ni una víbora, ni una persona les echará a perder la cacería, si por ahí grita una persona, entonces soplarán siete chiles, así el perro no se perderá, así sucede. También decimos que el chile, decimos, el cazador va atrás de los perros y [si] el animal tiene su casa debajo de la tierra o en una cueva no podrán darle un tiro ni podrán ponerle una cuerda, porque se meterá debajo de una piedra, ya es peligroso dispararle; si quisieran amarrarlo con cuerda, quizás no lo alcancen. Entonces como traen chile, juntarán leña y ahí donde está la cueva harán una fogata, quemarán el chile y con algo tapanán la cueva y le soplarán; el animal se ahogará, porque el chile es muy picoso, así se usa.

También otra medicina del chile, el chile lo usamos cuando uno se siente débil, como que sientes ganas de comer un pan o alguna golosina, algo quieres, y sientes como si tu corazón estuviera frío, o si sudas frío sientes que no quieres nada, te sientes sin fuerzas, nada se te antoja, ni siquiera agua quieres. Entonces le puedes decir a tu mamá: “hazme un poco de atole de maíz”;, en caso de que sea un niño, molerán sólo cinco chiles y lo colarán, y le echan cinco gotas al atole y se lo dan al niño, su cuerpo empezará a calentarse y, si ya eres grande entonces te darán un plato de atole, también molerán el chile y le pondrán un poco de epazote en el molcajete y debe estar unos diez minutos, si tú te sientes débil, nada te alivia, ni siquiera agua quieres, ni queso, ni café, nada te hace bien, sientes como que quieres algo, entonces le echarán chile al atole y te lo darán a tomar, entonces se calentará dentro de tu estómago, como si ardiera, como lumbre, entonces empezarás a sudar y te sentirás mejor.

También dicen que si tienes resaca, si tomas mucho, y eres tomador, si sientes que ya no puedes más, si siento que no puedo caminar ni para ir por un vaso de agua, ya no me cae nada sólo quiero vomitar, porque tomé mucho en la noche, necesito algo que me haga sentir bien, entonces puedes decirle a tu mujer: “hazme un poco de atole”, entonces ella hará un poco de atole de maíz, le pondrá epazote, le pondrán unas gotas de chile y lo tomas, empezará a darte calor, empezarás a sudar y te sentirás ligero y empezarás a caminar, por eso decimos que el chile es muy valioso, podemos decir que tiene mucha fuerza, nos ayuda mucho el chile, y podemos almacenarlo por un año, lo secas y lo guardas; podemos decir que el chile tiene una gran fortaleza. Sí es delicado, por eso el chile debes de cuidarlo una temporada, debes cuidarlo para que puedas usarlo porque no sólo es para consumirlo sino también sirve para remedios, puedes vender una mitad de la cosecha y otra mitad guardarlo, con el chile puedes ayudarte. Ésa es la vida del chile, estamos vivos y podemos usarlo en todas estas cosas. También hay envidiosos, cazadores que les acabo de platicar, que hacen muchas cosas.

¡Ah!, también puedes molerlo y si tú no puedes comprar fungicida o plaguicida, sirve para matar a las plagas que dañan los cultivos, lo puedes moler y moler hasta volverlo polvo, lo cueles y lo disuelves en agua y entonces puedes rociar en un frijolar, o donde hay rábanos, lechuga, calabaza, o donde hay camotes, puedes rociar con el chile, porque el chile es picoso, en todo esto se usan el chile, así se hace.

Lic. Crescencio: Y en la trampa para pájaros, ¿sólo se ponen los hilos?

Don Erasmo: Hay una trampa que se llama trampa de tierra y trampa alta; debes de colocar la trampa cuando hay monte alrededor del chilar, debes colocar trampas alrededor, tienes que venir colocando trampas terrestres, debes doblar un palo vivo

y debes colocarle un palito que va disparar, colocas unas varitas, una especie de cama, y debes tapar de lado a lado, y si viniera una chachalaca caminando, no se podrá ir a los lados, se tiene que parar en la trampa, y ahí se atraparé.

Lic. Crescencio ¿Y se usa la misma trampa para el conejo del chilar?

Señor Erasmo: Usamos la misma trampa y, también algunos pájaros que llegan por tierra también pueden atraparse, y también hay trampas que se ponen en lo alto, si ya se asustaron los pájaros y ya no llegan por tierra, entonces harás una trampa alta, hay una frutita que se llama tepexokotl, es lo que se le pone en el palo de la trampa, le debes poner una varita a la trampa donde se va a parar el pájaro, aunque no sea en el piso, porque no vendrá por tierra, vendrá a volando, y si ve que la fruta que pusiste que es su alimento ahí se sentará y ahí se atraparé.

Lic. Crescencio: ¿Y la trampa que dice que se pone en el chilar sólo son hilos tendidos?

Señor Erasmo: Tiendes muchos hilos, si se puede encima del chilar, si no, en la tierra, porque el pájaro viene y se sienta donde sea, puede que se pare en la mata de chile, o si no en la tierra, es por eso que debes tender los hilos, muchos hilos; un ejemplo: si un pollo se enreda un hilo en las patas ya no puede volar, *entes* a los pájaros así les pasa, esto es lo que les acabo de platicar.

Lic. Crescencio: Y esos brujos que dice que te llaman, ¿usan otras cosas o sólo chile?, ¿fotografías, recortes o qué otras cosas usan?

Señor Erasmo: Podemos decir, lo que los brujos usan: toman cinco chiles o seis y harán un recorte, harán un recorte de papel como una fotografía tuya, y si toman cinco chiles, necesitaran cinco espinas que clavar en el recorte; y te ponen de pie, ese recorte que hacen es como si fueras tú, y le pondrán *xilipahtli* u ortiga, y azotarán al recorte y te nombrarán.

Lic. Crescencio: ¿Cualquier espina?

Señor Erasmo: Espinas de naranja, de los delgados, eso hacen los brujos; eso hacían, ahora no sé si lo sigan haciendo.

Maestro Román: ¿Y la enfermedad que el niño contrae al pasar por el camino donde hay recortes, también se le llama *kitlasolwiyah*?

Señor Erasmo: No, *titlasolwiya* podemos decir que es cuando un hombre se queda con una mujer y se acercan a un niño, eso significa *kitlasolwiyah*, si un niño tiene débil el alma o enfermizo, y si un hombre y una mujer se le acercan entonces lo enferman; también el pan o tamales, la barbacoa, todo tipo de cosas delicadas lo también lo echan a perder, siempre se usa el chile, en todas estas cosas se usa el chile, porque el chile se como un escudo, como un fuego, el chile es caliente como un fogón.

Les voy a platicar: a mí me pico una víbora que se llama *miawatsontli*, tiene como cuatro años; entonces... entonces una vez, mi nuera es panadera, entonces yo pensé que ya habían terminado de hacer el pan, entonces cuando yo le dije: “Hija, quiero pan, ábreme la puerta”, y no se acordaba que yo tengo, llevo el mal, nomás dijo: “¡Ay!, apenas estaban horneando el pan”; entonces me dijo que entrara, entonces me dice: “Ahora toca el horno”. Entonces toqué todo el horno para que se cociera el pan que tenían metido al horno; se coció lo que habían metido, pero lo que faltaba se echó a perder. “¿Qué podemos hacer?, ni modo, ni yo me acordé”, le dije, “Entonces deben de tener chile también”. Si una mujer está embarazada, si un hombre ha tenido relaciones y pasan por ahí, deben aventarle los chiles, el chile es quien recibirá lo malo.

Román: ¿Y cuando hacen el zacahuil enterrado, también le ponen chile?

Señor Erasmo: Igual, eso tiene Chile. Hacen zacahuil, hacen tamales, hacen piquis, todo tipo de comida; todo tamal le ponen Chile, el Chile le da el sabor, no sólo sal.

Reflexiones finales

El cultivo de los chiles nativos de México se conservará siempre y cuando los conocimientos relacionados a este importante recurso se transmitan a las siguientes generaciones. En este testimonio de don Erasmo es evidente el amplio conocimiento que trasciende el tema de la comida, el Chile también es medicina para el espíritu y la fuerza. La fuerza que aquí refieren es una fuerza en el ámbito espiritual-emocional del individuo que pertenece a una comunidad mesoamericana. De igual manera, el Chile puede usarse para combatir plagas que atacan a los cultivos. Este conocimiento profundo del entorno se le conoce como memoria biocultural, y don Erasmo fue afortunado en recibirlo como herencia de sus antepasados. Por ello, como etnobotánica quiero hacer énfasis en que el simbolismo, los saberes y las prácticas de manejo van ligados a los chiles y, si perdemos a los chiles, perderemos todo ese bagaje cultural y viceversa.

Transcripción de la Entrevista original, en náhuatl, al señor Don Erasmo Montiel Pascual

Señor Erasmo: Notokah Erasmo Montiel Pascual na nitlakatki ipan 1951 naman nikipiya expoalli wan eyi noxiwi nikani niitstok. Na nikixmati miyak tlamantli kenehkatsa se tekittl nochi tlamantli nikixmati. Nechnotskeh ma niwala nikani, ma nikamati ma nikihlamiki nochi nopa tlamantli kenehkatsa ni tekittl. Namantsin na ni xiwitl nitektok expoalli wan eyi kwartiyos. Nopa chilli tlen naman niktepehki tlen ni kawitl tipanotokeh. Naman nimoyolohwia niktepewas achi miyak. Na niwala Alahuatitla ipan se chinanko kanpa masewalmeh miltekitih, chiltokah, tlen municipio Chicotepec. Na axnikixmatki notata yon nonana. Na nikixmati nochi ni tlamantli tlen tekittl panpa axnikixmatki notata, wan nitlakaktinenki kanpa tekittl masewalmeh, tlen kanpa kichiwah miyak tlamantli tlen tekittl wan yeka nikixmatki. Kemantsi yowih seki towanpoyowan wan kintenkwihtlamachtianih tlen na nowaya ewah tlen sehka tochiwih waya tlen achi nechtlantokeh axkimati, axkana kikwih tlen mochihtiwala. Na nechixmati ni nokonpa Roman wan ya kimati tlen nochi na nonemilis kenehkatsa nieltiwalahtok. Axkana niktasmati nikpowas ni tlahtolli, ipan na nolahlamikillis axnihnekiskiya ma poliwi nochi ni tlamantli. Yeka ika yanopa axkana niktasmati nikpowas. Na san katliya masewalli nechihlis ma niyah kanahya ma nipowili, ika pakilistli nopayo niitstos.

Keh naman tieltokah namantsin onkah tokmilli, kanpa kichiwah se tokmilli kema tiktepewas nopa chilli. Achtowi timoyolohwis kemah tiktepewas nopa chilli, moneki tikmakwis xiwimeh nopa tlen kweponi xiwimeh ken mosotl, kosexochitl wan sekinok xiwimeh tlen axtikneki ma moxinacho nopayo kanpa tichiltepewas. Teipan kema chikawiyas nopa tokmilli kemah tikitstiyasa tikiliah tsonmikihya nopa elomeh, wahka tikihtselmanas, tiktepewas nopa chilli, wan tikmewas, ihkinono timokwitlawis. Tiktlachilihtinemis, kema tiktlamewas kanpa tiktepewas nopa chilli; tiktektiyas nopa tokmeh ixiwiyo tlen waktok, wan titemilihtias wan ihkinono ma kipiwas nopa kwatlalli, wan yehyektsi elis, panpa tlan nopa titepewas wan axonkah tlahsolli. Tlan san kinon taltipan axkana ixwas so kena ixwas pisiltsitsih elis, wan teipa wakis axkana tlaekawiya elis nopa chilli. Teipan tlan tikitah tlaixwakka, yehyektsin ixwakka nopa mochilwi, moneki ximokwitlawihtinemi, ken nopayo wa-

lawih tsikameh, kwatochimeh wan sekinok totomeh. Inihwantih kitlahpepeniseh wan kinekiseh kikwaseh nopa xiwitl. No ipowal kemah motepewa ni chilli, tlen ipan septiembre waya octubre nopa yehyektsi elis, nopayo tikhiliseh yehyektsin eli panpa tlekana, ken sen toktli moneki tiktokas ipan mayo, wan tlan tiktokas ipan jolio ayohkana iwikal elis. Wankino ipan septiembre so octubre, wan tlan tiktepewas ipan noviembre onelli piltolontsitsin, wan tlan titepewas ipan septiembre so octubre mochiwa weyi, wan tlaki yehyektsin, xochiyowa yehyektsin. Teipan kema tikhiliseh moskaltihkiya nopa chilli; moneki tikmewas, tikxiwikixtilis, tiktsontekilis nopa kwawitl wan tiktepewas kiyawak waya tikkixtilis nochi tlasolli, wan tlan axonka cheneh tlasolli san nopayo tikkawas, tikixtemilis, ma kipechi nopa tlen chilxiwitl wan nopayo pewas chamanis ikwitlapan, moskaltis yehyektsin, komonis yehyektsin wan tlan axkipiya tlalli, axkipiya tlasoltlalli san xixitlaktik moskaltis. Yeka moneki timokwitlawis nopa chilli. Teipan tikmewas moneki tiktlachilihkanemis, tiktsontekilis tokkwawitl, nopa kwawitl tlan tikpixkahka sintli, wahkino ta tiktlachilis ken wehweyiyah. Wankino pewas timokwitlawisa, panpa itstokeh sekinokeh towanpowan tomasewahpoyowan tlen tekokoliyah tikiliyah moxikowah. Sekin kitlikomanah ni pahpatla wan kitepewiliyah panpa kinekiah ma waki, seki tlan alaxox onka kitekih ipetlayo wan kitepewiliyah tlatlahko, kinekiah ma lochoni nopa chilli. Keh nopa kichiwah tlen tekokoliah, tlan ta tikmokwitlawia nopa mochilmilal axkana kehnopa kipantis, tikitati tepehtok san moneki tiktepewas so tiktlatis nopeka kanika. Nopa malwilli nopa chilli, nohkiya tlan tikwikas nopa tlanehmeh, nochi tlen masewalmeh tlen chiltepewah kimahtokehya malwilli nopa chilli, axkana weliseh maxixaseh, nopa moneki mayakan mahtlaktli mapelli, tlan axkenohpa welis tikinahwas panpa nopa chilli welis ihtlakawis, yeka welis tikhiliseh malwilli nopa chilli.

Teipan tlan ta tiktas nopa chilli moskaltihkiya, xochiohkiya, ta tikmokwitlawis, tiktlachilis, walawih sekinok totomeh tlen kikwaseh, wan nopa tlen tikiniliah tsikameh, tlan ta ipa tichiltepewa tikkowas michin tlen nopa poyekeh michimeh, tikkixtilis ipetlayo wan tiktekiwis, nopa tikewis tlen ipetlayo michimeh, yawaltik tiktlalis ipan se amatl tikpikis ma elto nochipaya, kemah walaseh nopa tsikameh, tiktemas kanpa ininohwi panpa nopa xokihyak wan poyek, ayohkana walaseh kikwakih nopa tsikameh. Nohkiya kemah tiktas nopa tlahtlatenoh, tiktas nopa chilkwawimeh seki kitektokeh, kixintokeh, kitsatsakatstokeh totomeh, panpa nopa selik wan kikwaseh nopa totomeh tlen mayanah, panpa tlasesyatiya wan axonka tlen kikwaseh inihwantin, wankinon ta monekis tikchiwas tlaketstli, ayikana tiktlalis tlaketstli panpa nopa inihwantin ya patlani, axkana mosewiki kanpa tlateno, tiktas kenopa nemih, tiktemas iloh, tlan ta timokwitlawis panpa tikmati tiktlalihtok iloh, wan kema tikitati nopa totomeh tlan se akwatahtli so chilkwahkatototl so sekinok totomeh tlen tlahtlakoah mometsihyalohok nopa ilo wan ayokwelis patlanis. Wankino welis tikitskis nopa tototl wan tikwiyonihewas nopayo, wan ma kinmahmati, sekinokeh totomeh kimawiliseh. Nohkiya sekin totomeh lahlamikih, kiixmahtih nopa tlamantli tlan masihka se wan kiitakehya, ayohkana kinekiseh kalakiseh wankino mokweniseh. Wankino tlan axtikneki ma ahsikah nopa momiltlateno nopa totomeh, tiktakis nehpalli wan tlen piyomeh iniwiyo tikkahkalakis yawaltik wan tikwiwiyoatsa tlateno, nopa axkana kikwas nopa tototl, kimawiliseh, moihliseh kwahtli so patox, kenopa tikchiwah tohwantin.

Tlan tikitati kitehtektok welis kimichin o tlachketl, nopa kwatochimeh kalaki kitekih nopa chilkwawitl, wankino tiktlalisa tlaketstli, tlan tikmahtok tiktlalitok tlakaketstli, welis tikmasiltis se kwatochin, nopa kwatochin nopa wiwitik, tlan

wiyonkiya se imets nopa ayohkana welis kitekis nopa ilo, axkana welis wetsis keh nopa eli. Teipan tikitas xochiohkiya wan tlakiya kema selik yayawik tikita motlahlihiya, moneki tikmokwitlawis mohmostla tonatih se yawatsinko titlahlachiyati so tiotlak, panpa nopa kipahtiskeniseh kiitaseh tlakiya. Teipan nopa chilli tlan pewaya tikitas iksi sanok imaxahlosintlan pewa se iksihka nopa chilli. Wankinon titemosa listoh tlen chichiltik, tiktlalis nawi iskino wan tlatlahko tikketsas se kwatlatoktli nopayo no tiktlalis se listoh chichiltik, nopa kiihtosneki ma iksi yehyektsi nopa chilli, kenopa tikeliltis nopa chilli. Teipan tikitas nopa chilli tlakiya tiknekis achiyok ma isiwiki, tikpachinis iloh nochi tlamantli. Ihkino axkalakiseh totomeh, kenopa tikchiwah. Inkikonanaseh inkitekiseh, namantsi nepa tohwantih tikintlaxtlawiyayah tlen chiltekinih senpoalli wan makwilli peso se kilo titlaxtlawah ma kitekikan nopa chilli, se kwarto makwilli peso tikintlaxtlawilah sekih tlen konemeh yowih, techtekilyah, kenopa tikchiwah. Tiktlalanas nopa chilli tikpixkas, tiktekis nochi, tlan tiktehiya, tikwatsas, se achi tiwatsas, panpa ni chilli tlawel yolkentsi, tlawel malwilli, panpa kenni kawitl panok tlawel tlaawetsi na nikihtlakohki se mahtlaktli kwartiyos, panpa nopa chilli tlan tiktehiya nopa moneki niman xiwatsaya, wan tlan axkana tikwatsas yayawiya, ihtlakawi, ihtlakawih, nopa axkana tiktepewas nopa kipiya tikwaseh ika tlakokoltiseh, enel, etixtli, ipan nochi tlakwalis motekiwis nopa chilli.

Tikpixkahka, tikahkokwis nopa chilli, tiktlalanikiya, namah walah tlachketl ika tiktekiwis, nopa chilli axkana san tikkwaseh, nopa chilli tiktekiwis ika nochi tlamantli, ika timopahtiseh, ika timotlayekchiwiliseh wan tikkwaseh, timonamakiseh, ika titetlamakaseh, nochi nopayo tiktekiweseh nopa chilli, nopa tikhlihah weyi ichikawalis nopa chilli, wan kenopa kokok wahka ika mihyotia.

Teipa, itstokeh seki towanpowah tlen tikinihlihah tetlahchiwiyanih, nopa tetlahchiwiyanih inihwantin kitekiwiah nopa chilli, tlan ta tlawel mitskokoliah ximoihli, tlan se masewalli kiitaseh miyak kitektok wan tlan kikokoliah, wankino tetlahchiwihketl kikwis se chikome chilli so makwilli chilli wan ika mitstlahchiwis, wankino pewas tiyoltlikisas, wan mitstokaxtis wan mitstsowitekis ika tehtsonkilitl so ika sekinok tlamantli, kewak ximokoko panpa mitskokoliah panpa ta titekitik, itstokeh tlen neliya axkinekih tekitiseh san yanopa kimatih. Nopa chilli tiktekiwiyah nohkiya kema se konetsin tlan yawaltsahtsi, nopa konetsin tlan choka axweli moseseltia, wankino kitemaseh chikome chilli ipan tlixiktli, wan tlachpoastli waya kimaneloseh wan kitlatiseh, wan nopa konetsin tiktlalanas wan chikome welta tikpanoltis ipan nopa tlitl ika momanahwes teipa tikixtomas.

Tlan ta tiwextihka, tlake mitspantia wankino kemantsi tipewas tikwaixpoyawis miyak tlamantli mitspantis wankino moneki ome chikome nopa chilli tiktlalis, mahtlaktli wan nawi nopa chilli tikkakatsos wan moneki ta xikwaxalpanos mahtlaktli wan nawi weltah, ome chikome tikkwaxalpanos nopa tlitl kanpa popoka nopa chilli, nopa yanopa ika timopahtiah.

Tlan kalakis se okwilli ipan mochah wan axwelli tikixtia, tlan kalihtik so wahkapa tlapan, xikwi se tlapopochkomitl wan xiktemilli nopa chilli ika tlikolli wan xipopochwi, xitlapopochwi, wan nopa temachtli wetsiki, temos nopa koatl wan nopayo tikmiktis, ken nopa mochiwa.

Nohkiya nopa chilli, tlan ta se konetsin tikpixtok wan ta tikwikas ipan ne ohtli tlan ta tikitati onka se mopahtihokeh nohkiya kiihlihah so tlatlahihtokeh, se tehkistli, se tlatektli, se kantela wan ta tipanoti san molwih, nopa kikahtokeh panpa kinekih seyok masewalli ma kiahsi kokolistli, wan tlan ta tikwika se konetsin wankino nopa pilkonetsin ya kiahsis nopa tlamantli, wankino tlan ta tikpanoltihkia, ta moneki

xitlakwapilli sehkoyok ohtli xiwalah, wan tikkwiti nopa chikome chilli wan tikihtselmanati kanpa kikahtokeh tlen ika mopahtihtokeh, kehnopa konetsin axkana tlen kipantis, yon axtsahtsis, yon axtotonyas, axhlen kipantis, tikihtoseh nopa se pahtli tlen se konetsin axkana ma kiixnamiki tlen nopa axkwalli. Onka se tehkistli wan sekinok tlamantli nopayo tlakahtokeh, monekis tiktepowiliti nopa chilli, wan tlan kemah ta tiyah mila wan tikitati nopa eltok nopa tehkistli so san tlachketl onka, wankino xitlakwapilli axkana xipanolti nopa konetsin, sekanok ohtli xiyah wan tlan axkipiya ohtli sesemeh amo xiyah, kenopa tohwantín titekiwiah.

Nohkiya nopa chilli axkana tikihliseh san yanopa ika motekiwia, pan nochi tlamantli motekiwia panpa nopa tlawel kipiya miyak chikawalistli, kokok tikihliseh. Itstokeh sekin tlapewanih kinemiltiah nopa chilli se litro kinemiltia, kemantsi sekih tlapewanih kiwikah nopa chilli, wan tlan se chichi kikakis tlaahwa wan kimahtokeh seki tlapewanih mokokoliyah, wankino kitsahtsiltiseh nopa chichi kanpa tlaahwatih wan nopa axkwalli, tlan kitsahtsiltiseh wankino mokwapolos nopa chichi so kipolos nopa tekwaní, wankino kema ayikana kalakih nopa tlapewanih. Wankinon kiihtselmanaseh nopa chilli, ihkino yon se koatl yon nopeka se masewalli makintlahtlakawi, tlan nopeka tsahtsis se masewalli, kiilpitsaseh nopa chikome chilli ihkino axkana mokwapolos nopa chichi, kenopa eli. Nohkiya tikihliseh nopa chilli, tikihliseh, nopa tlapehketl kitotokatih nopa chichimeh, wan nopa tekwanimeh mochantiah tlahtik so tepehtik axkana weliseh kimotlaseh yon axaka elis kilasohwiseh, panpa kalakitia tehtik malwilia kimotlaseh so kilasohwiseh kimelawa axkiahstih, wankino kinemiltia nopa chilli, kisentiliseh kwawitl wan kanpa nopa tlakoyontok tlipitsaseh, kitemaseh nopa chilli wan kitsakwaseh wan kiahkapewiseh, nopa tekwanimeh ihyomikiseh panpa nopa chilli nopa chikawak kokok, kenopa ika motekiwia.

Nohkiya seyok pahtli tlen yaya, yanopa chilli tiktekiwiyah kema ta tikmachilis tiyolsehseya sanihki tikmachilia tikkwahtoskia se pantsin so se tlakwalistli, tlahkeh tiknekiskia, wan ya timachilia moyoltipan sehsek so tihmitonia sehsek tikmachilia axhlen tikneki, tipachani axhlen tiknekis, yon atl axtikneki, wankino tikhilisa nopa monana xinechchiwili se achi atolli tlen tixtli, tlan se konetsi san makwilli chilli kimolaseh kwalli kimolaseh wan kitsehtseloseh wan san se makwilli tlachipintli kitlaliliseh wan nopa konetsin kimakaseh, pewas mototonilis tlen nopa yolsehseya, wan tlan tiwextikka wankino kichiwaseh achi miyak atolli se polato, wan kimolaseh chilli kimahkawiliseh se achi apasotl ipan nopa chilmolli, wan moneki se mahtlaktli kawitsitsin maelto, tlan ta tikmachilia tiyolsehsestikah axhlen mitsnamiki yon atl, yon keso, yon kafe, axhlen, tikmachilia tlachketl tikkwahtoskia, wankino nopa chilli kichichipichwiliseh nopa atolli wan mitsoniltiseh, wankino motlimakati moihtiko lelemeka, lelemeka, pewas timitonis, tikwatlachiyasa.

Nohkiya kiihtowah tlan tisolaiwinti, tlan titlaoni tlawel, tlan tlawel titlaoni, tikmachilis ayoktlen melawak, axwelli ninehnemi nimokwiliti se achi atl, ayoktlen nineki san ninekiya nimisotlas, panpa tlawel nitlaonik tlayiwa, tlachketl nechyoiltalis. Wankino welis tikhilis mosiwah, xinechchiwilli se achi atolli, wankino kichiwah nopa atolli tlen tixtli, kitlalilis apasotl, kichichipichwiliseh chilli wan tikonis, pewas mitstlimikas, timitonis wan tiakasotias pewasah tinehnemis, yeka ni chilli tikhilia weyi ipati eli, panpa tikihliseh tlawel kipiya chikawalistli, tlawel techpalewia nopa chilli, wan weli tikahkokwih se xiwitl, tikwatsas wan tikahkokwis, nopa chilli tikihliseh ya kipiya weyi inemilis, kena malwilli yeka noneki tikmokwiltawis se tlatoktli se chilli, moneki timokwitlawis, ihkinono welis tiktekiwis panpa axkana san tikkwas nohkiya pahtli, welis se tlahko tiknamakas wan se tlahko timokakwis welis ika ti-

mopalewis, yanopa tlen ni chilli inemilis, tiitstkokeh wan welis titekiwiyah ipan nochi nopa tlamantli, nohkiya itstokeh tlen tekokoliah, tlen tlapewanih ken nimechonihlia, miyak tlamantli kichiwah. Ah wan nohkiya nopa chilli welis tikmolos, tlan ta axwelli timokowilia tlen nopa ika tlaxiwiapahtiah, pahtli tlen san tlemach pilokwiltsitsin kiihtlakoah tlatoktli, welis tikmolos, tikmolos kwechtik tikchiwas tiktsehtselos wan tikmanelos ika atl, wan welis ika titlaalpichis ipan emilli, so se rabano, se lechuga, se ayoktli, so se kamohtli welis tikalpichis ika nopa chilli, panpa nopa kokok, nochi yanopa ika motekiwia nopa chilli, kenopa mochiwa.

Lic. Crescencio: ¿Tel nopa tlaketstli tlen totomeh san iloh tiktlalilia?

Señor Erasmo: Nopa tlaketstli onka se tlaketstli tlen kiihliah tlachitlaketstli, wan wahkapantlaketstli, nopa moneki tiktlalis kanpa tlan onka se kwatitlamitl, moneki yawaltik tiktlalis, titlaketstiwalas, tiktlaketstiwalas tlalchi, tikwelpachos se kwawitl, titlalis tlawitololli, wan tiktekanas pilkwatsitsin, ken se tlapechtli tikchiwas, tiktentsahtsakwas, wan tlan walas se akwatahtli nenehtis, axwelis panos inahnakas-tlan, moketsatik ipan tlaketstli wan nopayo masis.

Lic. Crescencio: ¿Tel yanopa iwikal tlakestli inkitekowiyah ika nopa kwatochi tlen chilmila?

Señor Erasmo: Yanopa yahaya tiktekiwiyah, wan nohkiya seki totomeh ahsih tlalchi welis masis, tel nohkiya onka tlen wahkapantlaketstli, tlan momahmatikehya nopa totomeh ayokwelih ahsih; wankino tikchiwas wahkapantlaketstli, onka kiihliah tepexokotl yanopa tiktlalis ipan kwawitl, wan tikchiwas se tlaketstli tiktlalilis se pilkwatsin wan nopayo mosewiki, axkana moneki tlalchi, axkana walas tlalchi, nopa wahkapapa walas wan kiitaki tiktlalihtok tlen nopa kikwa nopayo mosewiki, wan nopayo masis.

Lic. Crescencio: ¿Tel tlen nopa titlachiwa tlen chilmila titlaketsa san iloh tititilitsa?

Señor Erasmo: Nopa tipachanis iloh, tlan weli iixko, tlan weli tlalchi, tlalchi, panpa nopa tototl walas mosewiki san kanikaya, tlan welli mosewiki ipan chilli so mosewiki tlalchi nopa yeka tisowas nopa iloh, tipachanis, san xikita tlan se piyo mome-tsilpihkiya ayok welis patlanis, wankino nopa totomeh kenopa kinpatia, ya ni nimechonpowilia.

Lic. Crescencio: ¿Tel nopa tetlachiwiyanih tlen titlachiwa mitsyoltsahtsiliseh, kitekiwiya seyok tlamantli so san chilli, tlaixkopilkayotl, tlatektli so tlachke kitekiwiyah?

Señor Erasmo: Yeka kema tikihliseh, nopa tetlahchiwiyanih iniwantih tlen kitekiwiyah, kikwiseh makwilli chilli so chikwaseh chilli, wan kichiwaseh se tlatektli, kichiwaseh se amatlatektli ken se mitsixkopinaseh, wan tlan kikwiseh makwilli chilli wankino makwilli moneki nopa witstli kihakalakiseh, wan mitstekaseh, kichiwaseh se tlatektli nopa ken ta, wan kitlaliliseh xilipahtli so nopa tehtsonkilitl wan kitso-witekiseh wan mitstokaxtiseh.

Lic. Crescencio: ¿San tlachketl witstli?

Señor Erasmo: Tlen ni alaxox iwihtso tlen neliya pitsaktsitsih yanopa kichiwah nopa tetlahchiwiyanih, yanopa kichiwayayah namantsi axtikmatis tlan nohwah kichiwah.

Mtro. Román: ¿Wan nopa kokolistli kema nopa okichpil pano ipan ohtli kanpa onka tlatekmeh, nopa nohkiya itoka kitlasolwiyah?

Señor Erasmo: Axkana, nopa titlasolwiya nopa tikihliseh se kemah mokawa se tlakatl iwaya se siwatl wan kiechkawisweh se konetl, yanopa kiihtosneki kitlasolwiyah, tlan se konetsin axtonaltetik so achi mokokowa, wan se nopa tlakatl wan siwatl kiitaki wankino kitlasolwiseh. Nohkiya nopa pantsin, so tamalli, so barbacoa,

san akiwelli tlamantli tlen malwilli, nohkiya kiihtlakoah. Nochipa nopa chilli motekiwia, nochi tlamantli, nopa chilli, panpa nopa chilli nopa tlaixnamiki, iwikatl se tlitl, nopa chilli totonik iwikal se tlixiktli.

Nimechonihlis, na nechkwahtok se koatl itoka miawatsontli, kipiya se nawi xi-witl, wankino, wankino se welta nopa noyeyohwi eltok panchihketl. Wankino na nimoihlia tlantokehya kichiwah nopa pantsi; wankino kemah na nikihlito, naneh niknekiyaya inmopantsin xinechwalkalapo, wan axkiihlahmihki tlan na nikpiya, nikwika tlen nopa axkwalli, san tlachihtehki !ayih; tlachihki, sanok kiixkayaya nopa pantsin. Wankino nechihlia ma nikalakiti, xikkalaki wankino nechihlik. “Namah xikihitski nochi ni orno”. Wankino nikahalaxok ihkino iksik nopa pantsin tlen kikalakihtoyah, iksik tlen nopa kikalakihtoyah wan tlen nopa poliwiyaya ihtlakahki, tlen mochiwas nikihlia yon na axnikihlahmihki nikihliya. Wankino moneki nopa chilli kipixtoseh nohkiya. Tlan se siwatl tlanemiltia, tlan se tlakatl tikiliseh mopasolwilik wan panos nopayo, moneki ma kitepewilikan nopa chilli, chilli ya kiixnamikis.

Mtro. Román: ¿Wan keman kichiwah nopa tlalsakawilli, nohkiya kipiya chilli?

Señor Erasmo: Iwikal nopa kipiya nopa chilli, kichiwah sakawilli, kichiwah tamalli, kichiwah pikis, nochi tlamantli tlen tlakwalistli, nochi tamalli kitlaliliah nopa chilli, nopa chilli kimakah iahwiyaka, axkana san tenpoyek.



Figura 1. Chile chipotle de la Huasteca meridional (El nombre en nahuátl es: *wakchili*); en fresco, es un chile jalapeño local (algunas veces llamados “criollos”, que hacen referencia a que las semillas han sido resguardadas y heredadas de padres a hijos en la misma localidad). Fotografía: Araceli Aguilar.



Chikomexóchitl nació del vientre...

Yuyultzin Pérez Apango

Facultad de Historia, Universidad Veracruzana / perez.apango92@gmail.com

Fecha de recepción: 21 de mayo de 2020

Fecha de aprobación: 20 de agosto de 2020

El maíz tiene relevancia cultural y simbólica dentro de la historia de los pueblos originarios porque ha sido, históricamente, la base principal de la alimentación. Por ello, se representa en diversas manifestaciones culturales: los mitos, la música, la danza, la ritualidad y la religiosidad. Es decir, es parte imprescindible de la identidad cultural mexicana.

Dada esa importancia, el relato que aquí se presenta es parte de las memorias orales de los pueblos nahuas o mexicanos, y mestizos de la sierra de Otontepec, en el norte veracruzano dentro de la Huasteca.¹ Estos pueblos mantienen una práctica agrícola, sobre todo de autoconsumo o de venta de excedentes en comercios locales; aún así, como parte de su memoria e historia, poseen un complejo pensamiento en torno a determinadas entidades sagradas que han sido vinculadas al campo y la actividad agrícola. En este contexto, el presente relato toma sentido, pues fue registrado a partir de una plática realizada con el señor Evaristo Bartolo Cruz, rezandero y *wewetlakatl*² de Tecomate, municipio de Tepetzintla, Veracruz. El objetivo central de la serie de pláticas³ era indagar en las narrativas orales sobre los rituales agrícolas y las entidades sagradas vinculadas con éstos en la Huasteca veracruzana, considerando que existe una memoria colectiva que resguarda el saber local en torno a elementos fundamentales de su entorno sociocultural. Y es el plano agrícola y el maíz el eje de esta memoria y de la praxis ritual.

Dichas prácticas rituales, a su vez, se sustentan en una base mitológica, referida así porque intenta explicar el origen de la humanidad a partir de la creación del maíz, que realizó Chikomexóchitl, nuestro protagonista central. El mito de Chikomexóchitl “siete flores” o “el niño Maíz” se encuentra presente, además, en distintas comunidades nahuas, en la oralidad de los tének, totonacas, tepehuas y otomíes. Las variantes existentes se establecen de acuerdo al grupo étnico y sobre todo a aspectos relaciona-

¹ La Huasteca, extenso territorio que abarca las porciones de los estados de Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí, Puebla, Tamaulipas y Querétaro. En la porción correspondiente al estado de Veracruz, la Huasteca se ubica en la parte norte, en los límites entre el río Cazones y lo que culturalmente se entiende como Totonacapan, y el río Pánuco.

² El *wewetlakatl* se refiere al hombre viejo y sabio, es decir, que conoce y que, por lo tanto, tiene autoridad. Proviene de *Wewe*-viejo y *tlakatl*-hombre.

³ Se llevaron a cabo entre 2013-2016, en el marco de la investigación para mi tesis de licenciatura en Historia: Yuyultzin Pérez Apango, “Música y danza a Chikomexochitl. Memoria histórica de una comunidad nahua de la Huasteca Veracruzana, 1983-2014” (tesis de licenciatura, Universidad Veracruzana, 2016).

dos con sus procesos locales, aunque en casi todos los casos el relato explica el origen del mundo porque da una idea de cómo se formó a partir del nacimiento del maíz. También expone la importancia de la música, la danza y las artes y la razón por la cual es imprescindible para el desarrollo de la vida: “Si no celebramos al maíz con eso, se puede enojar, y nos deja sin alimento”, según comentan los campesinos. “Por ello, aunque sembremos poco, se debe seguir haciendo la fiesta pa’l elote”.

Ahora bien, este relato presenta elementos relacionados a la deidad central, Chikomexóchitl, cuyo nacimiento representa el origen de la vida humana. Describe las andanzas y peripecias que la deidad del maíz tuvo que pasar para poder salvar a su pueblo de la hambruna a través de la reproducción de él. Este tipo de relatos se conocen localmente como cuentos o *kuentos*, y tienen al menos tres funciones: 1) explicar el origen de algún elemento importante de la cultura, en este caso el maíz tiene ese lugar; 2) explicar con ello cierto momento, parte de la historia o celebración; 3) transmitir el saber local y cultural. En este sentido, Anuschka Van ’t Hooft explica de forma precisa que “los nahuas llaman *kuento* a todas las manifestaciones de su narrativa. Los términos *kamanaltlajtoli* (lit. palabras conversadas) o *tlatempoualistli* (lit. lo que cuentan los labios) se reconocen como sinónimos, sin embargo, el préstamo del español ha tomado cada vez más el lugar que ocupaban los vocablos en náhuatl”.⁴

Esos relatos adquieren sentido cuando son transmitidos en contextos específicos, como las celebraciones rituales, o bien, para recordar determinados hechos. En este sentido, Van ’t Hooft expone que “los relatos de la tradición oral nahua de la Huasteca se cuentan en el momento en que existe algún motivo que propicia su narración [...] Se transmiten sin ninguna restricción, es decir, en cualquier momento del día o del año y en cualquier situación interpersonal”.⁵ Por tal motivo, es preciso señalar que el aquí se reproduce fue compartido por parte de don Evaristo —además de conocer los fines de investigación— en una charla entablada de manera previa a un rezo para la novena de San Miguel, y estuvo enmarcada en la explicación de la celebración del *Elotlamanalistli*,⁶ que también considera como personaje central a Chikomexóchitl y a san Miguel Arcángel. Esta celebración es organizada por la casa campesina de Tepetzintla y una asociación civil⁷ con la finalidad de revitalizar la cultura local. Se apoyan también en la Iglesia del pueblo, dado que se realiza en el marco de la celebración católica de san Miguel Arcángel (como en muchos otros lugares de la Huasteca).

La persona que compartió este *kuento* es un *wewetlakatl* o sabio, pues cumple la función de resguardo del saber tradicional. Este cargo lo ocupan los hombres mayores, quienes a través de los años, la experiencia, la práctica campesina y ritual, así como el don y los avisos por medio del *temictli*, los sueños, adquieren esta especialidad. Entre sus facultades se encuentran las de curar enfermedades como el mal ojo o mal aire y el *entlasolamiento*,⁸ también se encuentran las de llevar a cabo bendicio-

⁴ Anuschka Van ’t Hooft, “Chikomexochitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la Huasteca”, *Destiempos*, año 3, núm. 15 (2008), 56.

⁵ Van ’t Hooft, “Chikomexochitl...”, 56-57.

⁶ *Elotlamanalistli* o *tlamanas* es la ofrenda al elote o a *Chikomexochitl*, que se realiza para agradecer y pedir que llegue a buen término la cosecha de maíz. Suele celebrarse en relación con el día de san Miguel Arcángel, el 29 de septiembre.

⁷ Huitzitzilin, Unidos por la Cultura, A. C.

⁸ *Entlasolamiento*, es un padecimiento similar al “mal de ojo” que se relaciona con la basura (*tlasolli*). Este ocurre cuando una persona infringe ciertas reglas morales, entonces adquiere energías que se en-

nes de pozos, de casas, de lugares sagrados, y de realizar ceremonias vinculadas al ciclo de vida: ceremonias de bendición del recién nacido, rezos de difundo y casamientos a la usanza, tanto en su comunidad como en las aledañas. Además, don Evaristo tiene también la función de ser rezandero y catequista de la parroquia de San Juan Bautista. Pertenece a la Pastoral indígena regional y se encarga, por tanto, de “llevar la palabra de Dios a quienes no pueden asistir hasta la cabecera municipal”, según explica él.

Esta actividad del testimonio aludido explica la singularidad del *kuento* aquí presentado que, contrario a otras versiones, Chikomexóchitl no nació de una pluma, de la caca del ave, de otra deidad, sino del vientre de una mujer que, además, desacata las normas morales de su casa e impuestas por su abuela, para que su hijo nazca. Ello y el valor que destaca el relato sobre el origen de la música, la danza, los instrumentos y el arte confirman el valor del presente *kuento* nahua.

Testimonio oral de Evaristo Bartolo Cruz⁹

Recopiladora y adaptación: Yuyultzin Pérez Apango

El Chikomexóchitl son las siete flores, que el maicito apareció por medio de una mujer que le decían Chikomexóchitl. Ella trajo el maíz.

Dicen que en la historia del maicito había una muchacha que vivía con su abuelita. Ella nunca quiso que su hija se casara y la tenía encerrada, pero también le había privado el derecho... pues de que no vas a... pero de suerte de que se enamoraron o no sé como llegó el joven y pues tuvo una relación con el joven. Y cuando menos lo esperó, la abuelita se dio cuenta de que la nieta, la nietita, ya estaba embarazada. Entonces pues como todo, pues nos enojamos como papás. Y ella pues ahí va, estuvo con su abuelita. Y la abuelita pues por más que hizo el esfuerzo por conservarla virgen, ya que no quería nunca que tuviera relación con el hombre, como quiera llegó a embarazarse y entonces la abuelita pues se enojó y al enojarse se esperó a que diera a luz, que se aliviara para ver qué hacer.

Por fin nació el niño. Entonces, una vez que se alivió la muchacha y que terminaron los treinta o treinta y cinco días, como es costumbre entre las parturientas, empieza a hacer sus quehaceres. Y decía la abuelita:

—Mira, hija, ¿por qué no vas a lavar al río? Vete a lavar al río. Yo me encargo de tu criaturita.

La muchacha se fue y obedeció a su abuelita, y ya cuando la abuelita pensó y le dio tiempo para preparar algo, mató a su nietito. Dicen que lo hizo en tamales. Ya cuando regresó la mamá, ya los tamales estaban hirviendo, ya estaban cociéndose los tamales; eran tamales del niño y entonces dicen que cuando estaba la abuela picando el niño, su espíritu saltó; le picaron el cuerpo pero el alma salió, y entonces pues lo picó puro cuerpo pero el alma salió del niño.

Entonces, cuando llegó la mamá, su abuelita le dijo:

—Ya come, hija, luego ya a descansar.

Y la hija cuando se va encontrando el dedito del niño. Le dice:

—¡No, abuelita! ¿Qué hiciste con mi niño?

—No pues no hice nada, nada más hice esto.

tienden como “basura” o con una cualidad mala. Dicha persona puede *entlasolar* o “pasar estas energías” a alguien más, con una cualidad débil, incluso a elementos comestibles.

⁹ Es originario de Tecomate, municipio de Tepetzintla. La charla tuvo lugar el 21 de septiembre de 2014.

Y la muchacha se empezó a enojar y pues lloraba pues porque le mataron a su hijo. Y este niño pues se fue, se remontó a una montaña y ya cuando fue creciendo regresó a su casa a donde vivía su mamá. Y la encontró bordando. El niño estaba en un árbol, se subió a un árbol, que estaba arriba de donde su mamá. Dicen que cortó una hoja y escribió unas palabras muy finitas. Y la soltó para que caiga donde está la mamá. Ella lo agarró. Dice, si tuviera mi niño le enseñara esto, es muy hermoso. Y el niño le dijo:

—No, mamá, yo aquí estoy. No estoy muerto, aquí estoy. Mi abuela me mató pero yo salté y no estoy muerto. Así que aquí estoy.

Pa' eso ya estaba grandecito, ya tenía como ocho años.

—Ay, hijo, pero ¿cómo es posible? —respondió la mamá así como queriendo llorar.

—Sí, mamá, yo soy tu hijo. Aquí estoy. Ahora vengo a vengarme de mi abuelita.

—Pero, ¿qué vas a hacer? Mejor escóndete o vete porque te va a matar. Te va a matar tu abuelita. Ella no quiere que estés aquí.

No —dijo el niño—, no tengas cuidado, mamá. Yo voy a ver cómo le hablo a mi abuelita. Y fue a visitarla. Le explicó la historia y lo que hizo. Entonces la abuela, enojada, dijo:

—Pero ¿cómo es posible?

Entonces le cambió la cara y parecía preocupada, le dijo:

—Hijo, tú estás muy enfermito. Te voy a curar.

—¿Me vas a curar?

—Sí, te voy a curar porque estás muy enfermito.

Y la abuelita dicen que hizo un temascal, que es algo que debemos recordar y que ahorita necesitamos recordar para las curaciones de purificación caseras: el temascal. Hizo un temascal. Ajá, porque los dioses así se curaban. Y todavía existe eso. Se curaban ahí, sudaba el enfermo o la enferma y ahí lo barrían con hojas en el dentro del temascal. Y entonces el niño dijo:

—Bueno, pues no hay problema, abuelita. Así, sí me vas a curar.

Y ya cuando hizo la abuela, la abuela mandó a hacer un temascal. Le metió fuego y lo tapó ahí, pero el niño de vuelta salió. Otra vuelta salió el niño. No se dio cuenta cómo salió el niño. Le metió fuego al *temascal* y de pronto dijo la abuela: se murió mi hijo, se murió mi nieto. Ahorita le voy a abrir. Al abrir ve que ya no hay nadie. No hay nadie. Y dicen que el niño se fue otra vez. Después dicen que el niño volvió y le dijo a la abuela:

—Bueno, abuelita, ahora te toca a ti. Ahora yo te voy a *curar*.

—No, mijito, no estoy enferma.

—Sí, pero te voy a *curar*, así como tu me *curaste*, 'ora yo te voy a *corar*.

Entonces aquel niño ya era, dicen que ya era grande, que allá antes de que se estuvo entre monte y encontró y se volvió un granito de maíz y se levantó entre montaña. Entonces ese maicito se dio mazorca y se regó el maicito. Las hormigas lo acarrearaban y lo llevaban a sus casas las arrieras. Y entonces va llegando un señor que vio que una plantita pues muy desconocida se está desarrollando en la casa de las arrieras y se levantó, se dio mazorca; y entonces dice que la historia que alguien le platicó, el señor que la vio dijo:

—¡Ése es maíz! Y vamos ahora para que lo sembremos, lo sembremos y vamos a producir. Vamos a ir con la música, con violín y danza para celebrar por ése que es nuestro alimento, por el maíz.

Bueno, pues así lo hicieron, pero entonces aquel niño hizo el temascal y metió a la abuela ahí, lo tapó bien. Por eso la abuela se murió. La abuela se murió totalmente, se hizo cenizas. Entonces el niño tomó las cenizas y las fue a regar allá en el mar, en el río. Ahí fue a dejar la ceniza, pero antes de eso, el niño pasó por unas pruebas: porque donde no sé cómo fue, pero dicen que nació maicito en la casa de la abuela y ella se dio cuenta de que fue donde sepultó al niño y vio que brotaba el maíz. Entonces ella lo cortaba, pero amanecía así otra vez. Entonces, dicen que le puso una tarántula para que cuando suelten el maicito se lo coma. Entonces, dicen que la tarántula estaba sobre el maicito y cuando brotó le traspasó a la tarántula y dijo:

—Tú vas a ser la raíz. Y por eso la raíz de elote parece como si fueran las manos de una tarántula. Y dicen que así la traspasó y ya quedó de raíz:

—Tú vas a servir de raíz; si mi abuelita ha puesto para que lo comas ora tú vas a...

Y ya quedó la tarántula. Ya quedó en el maicito.

Entonces ya cuando va, ya lo quemaron la abuelita pues pasó todo eso. Y le dice a su mamá:

—No, mamá, ahora ya somos libres. ‘Ora ya no hay qué...

—Tengo hambre, mamá —cuando él llegó lo había tirado una semillita y una hojita—.

—Pero hijo, somos pobres. No tenemos nada de comer.

—¿Cómo no? Sí, mamá. Hay lo tiene tu *nixcon*,¹⁰ está lleno de nixtamal.

—No, hijo, no tenemos.

—Sí, ve adentro de la cocina —le dice el niño— y ve, ahí está el *nixcon* lleno de nixtamal.¹¹

Entonces la mamá fue a verlo y pues sí, estaba lleno. Lleno estaba, que levanta y cuando va ahí, está así [señala con las manos una distancia grande] el *nixcon de nixtamal* porque el niño hizo el maíz pues y así fue la historia.

Hay otra historia que dice casi lo mismo. Nada más que ahí llega un pájaro y trae en su pico un granito y lo tira a donde estaba la gente o unos animales, de ahí desarrolló el maíz. Pero se dice que el niño vino por medio de un tordo, y por eso embarazó a la muchacha. Así dice la historia, pero dicen que no, que tuvo la relación con varón, la mamá del niño, del maíz. Por eso tenemos maíz.

¹⁰ Olla de barro con agua con cal para cocer el maíz. También se conoce como *nixcomil* (*nexat*-lejía, cal o agua con ceniza, y *comitl*-olla de barro).

¹¹ Nixtamal es el proceso de adición de una solución de cal al maíz con el fin de realizar la cocción del maíz con agua y cal viva para poder hacer masa.



De trabajador temporal a migrante definitivo: el testimonio de Esteban García Hermosillo

Rosa Verónica Zapata Rivera

Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa / verozari@gmail.com

Fecha de recepción: 31 de mayo de 2020

Fecha de aprobación: 16 de julio de 2020

A principios de 1942 se firmó entre México y Estados Unidos el primero de una serie de convenios de prestación de mano de obra conocido como Mexican Farm Labor Program o Programa Bracero, en el cual participaron más de cuatro millones y medio de mexicanos para trabajar el espacio agrícola estadounidense.¹

Durante la vigencia del Programa (1942-1964), la presencia de mexicanos en Estados Unidos se incrementó de forma significativa, de 377 000 migrantes que había en 1940 se llegó a 576 000 en 1960.² Esos trabajadores mexicanos han sido fundamentales para ambos países, sin ellos no se podría entender el desarrollo y consolidación de la industria agrícola de California ni la mejora de cientos de localidades en México.

Sin embargo, mientras que para los braceros y el gobierno de México los contratos significaron un respiro de la pobreza, para los grupos de trabajadores agrícolas domésticos, los braceros eran un obstáculo para concretar victorias sindicales a través de la huelga y el boicot. Durante la duración del Programa fue común que los mexicanos contratados fueran distribuidos en granjas donde se desarrollaban conflictos laborales para actuar como esquirolas,³ sobre todo, en momentos determinantes para las confrontaciones.

Lo cierto es que, a pesar de ser un programa temporal que excluyó contractualmente la migración definitiva, de esos millones de mexicanos que participaron, con el paso de los años, una gran parte de ellos se quedó a radicar en Estados Unidos. La historia de cada migrante puede ser una ventana para observar ese proceso de establecimiento, así como la vida de los millones de trabajadores agrícolas mexicanos en

¹ A la par se desarrolló un acuerdo conocido como Programa Bracero Ferroviario, el cual estuvo vigente de 1943 a 1945.

² Francisco J. Ayvar Campos y Enrique Armas Arévalo, "El flujo migratorio en México: Un análisis histórico a partir de indicadores socioeconómicos", *Cimexus, Revista Nicolaita de Políticas Públicas*, vol. IX, núm. 2 (2014): 71-90.

³ Por lo general, los braceros no estaban enterados de la existencia de las huelgas o de los conflictos laborales del lugar adonde llegaban a trabajar, su prioridad era ser contratados, e incluso pasaban por alto las deplorables condiciones laborales y de vida a las que eran sujetos.

ese país. Éste es el testimonio de uno de ellos, el cual recabé en enero de 2012 en la ciudad de Fresno, California.⁴

Esteban García Hermosillo⁵ vive de forma definitiva en Fresno desde 1988, año en el que legalizó su estancia en Estados Unidos. Entonces tenía 46 años, pero ya había pasado más de la mitad de su vida moviéndose entre la zona del Valle Central de California y su lugar de origen, Carrizo de Arriba, en el municipio de San Juan de Los Lagos, Jalisco.

Cuando este testimonio fue recabado Esteban tenía 70 años, y para entonces, sus actividades laborales se habían concentrado en diversas ramas productivas de la industria alimentaria en Estados Unidos, desde el trabajo en la cosecha de distintos cultivos hasta el empleo en empresas de procesamiento de alimentos.

Nació en una familia de trabajadores agrícolas un 25 de abril de 1942;⁶ para él, la migración a Estados Unidos era parte de su comunidad y cotidianidad: su padre y otros familiares fueron braceros. No tuvo instrucción escolar, y de sus doce hermanos fue el único que no aprendió a leer ni escribir: “Como yo no quería ir a la escuela mi papá me decía: “mira, Juan, enséñate a poner tu nombre, [...] allá se necesita pa’ todo saber leer, hasta para ir al baño”. Pero yo le contestaba: “yo voy al barbecho, pa’ qué quiero la escuela”. Pero sí se necesitaba, ni un año fui, para que voy a decir, hasta pena me da [...] pero la escuela nunca me gustó”.

Su primera experiencia migratoria fue en 1961, a los 19 años, cuando se contrató como bracero y fue a trabajar a los cultivos de Sacramento, en total tuvo cuatro contratos hasta que el Programa finalizó en 1964, todos los firmó en el centro de contratación ubicado en Empalme, Sonora. En ese lugar, y sus alrededores, fue común que algunos de los candidatos a braceros pizcaran algodón para lograr obtener la carta de contratación:

Muchos sí iban para que les dieran la carta para venirse pa’ acá, pero no, yo no fui al algodón [...] Yo nomas miraba allá los pobres que llegaban, y que no tenían el modo de pagar el licenciado para que los pasara, porque se trataba de puro dinero. Se hacían las listas y el que pagaba [pasaba] y el que no, tenía que hacer la lucha pizcando. Muchos se iban a trabajar a [Ciudad] Obregón al algodón, de ahí de Empalme está lejos, pero había rancheros que iban por ellos [...] algunos ganaban la carta, otros no.

El Centro de contratación ubicado en Empalme, Sonora, funcionó de 1955 a 1964, esta localidad costera, ubicada en el golfo de California pertenece a una zona donde

⁴ Este testimonio fue elaborado durante la estancia de investigación que realicé para la tesis de doctorado en Historia por la UNAM, la cual fue posible gracias al apoyo de Conacyt mediante su programa de becas mixtas.

Conocí a Esteban García gracias al acercamiento que tuve con Leonel Flores Bustamante, líder del movimiento de exbraceros, en Fresno, California, dedicado a exigir la devolución del fondo de ahorro, esto es, el descuento del 10 % de su salario que les hicieron cuando estaban contratados como braceros. Esteban había participado en las actividades de este movimiento y no había recibido dinero alguno, pero conservaba la esperanza de ser uno de los beneficiarios.

⁵ Esteban es un hombre delgado, de estatura promedio, con la piel del rostro maltratada por el sol, le faltan varias piezas dentales y es muy risueño. El testimonio fue recopilado en su casa, ubicada a las afueras de la Ciudad de Fresno, en el vecindario Edison, sobre la calle East Church, en los límites donde la ciudad se junta con los campos de cultivo. Su casa es sencilla y de madera, una construcción de la década de los treinta. Con él y con su esposa viven algunos de sus nietos, su hijo y nuera, los demás (tiene nueve hijos) están distribuidos en otras entidades de Estados Unidos.

⁶ Nació unos meses antes de la firma del primer convenio de braceros, el cual quedó ratificado el 4 de agosto de 1942 mediante el intercambio de notas diplomáticas entre ambos países.

gracias a las grandes obras de irrigación construidas por el Estado se logró desarrollar la agricultura especializada en el noreste del país,⁷ por lo tanto, los candidatos a braceros podían integrarse a dicha industria mientras esperaban por su contratación; sin embargo, este espacio no tenía la infraestructura mínima para albergar y concentrar grandes cantidades de personas,⁸ lo cual decantó en la precarización de sus condiciones de vida mientras esperaban ser contratados:

Todos los días mirabas 8000 personas que querían [contratarse], unos llegaban y luego, luego pasaban, otros se entretenían [semanas o meses] esperando escuchar su nombre en la lista. Empezaban a contratar desde las ocho de la mañana hasta las dos de la tarde. Las listas eran pedidos que llegaban de Estados Unidos, pedían tantas personas, 500, 600, 200 entonces ellos corrían la lista y ya salían contratados.

Cuando te contratabas [...], te daban una bolsita con un lonche, y al otro día en la mañana, como a las seis, agarraba uno el tren, viajábamos ese día y al otro día en la mañana llegaba uno a Calexico y después al Centro,⁹ ahí hacíamos todo el *papelaje* y nos examinaban todo parejo, el que cumplía con todo lo *traiban* a repartirlo al campo donde le tocara trabajar. En el Centro se miraban personas fuertes, muchachos nuevos que salían malos, a mí nunca me salió nada, pero a muchos los regresaban. Los ponían en los aparatos y muchos salían malos del pulmón, pobrecitos lloraban.

Pero en Empalme la gente también se descontrolaba mucho, me acuerdo que allá había personas que, por el hambre, a veces pensando en su tierra se descontrolaban, venían de allá de aquellos rumbos, de aquel lado de México, de Oaxaca. Entonces por eso se descontrolaba la gente, y ahora se descontrolan, pero por la droga.

Esteban permaneció en los contratos que firmó de tres a seis meses, muchos de ellos fueron para la limpia y cosecha de cultivos como el tomate y la lechuga en la zona del Valle Central, recuerda su primer contrato, el cual se prolongó por tres meses y las duras condiciones de trabajo que solían tener:

En mi primer contrato no conocía nada, nos bajaron del *bus* y todo [...] ya no me acuerdo por dónde fue [...] quien sabe dónde cabrones sería [...] nos rentaban a trabajar en esos años, a sufrirla, porque si ahorita sufre uno en el *fiel*, en aquellos años estaba peor, era más pesado y luego te regañaban, ni lo dejaban [a uno] tomar agua, entonces nos *traiban* en el azadón cortito, ahora hay azadón, pero puro azadón del parado,¹⁰ pero antes no [andábamos] de manos [...] en el suelo, agachado, muy duro.

El azadón “cortito” al cual hace referencia Esteban se trata de un instrumento de labranza utilizado para el deshierbe y la limpia de los cultivos, por su mango corto no mayor a 50 centímetros; los trabajadores debían realizar el trabajo siempre encorvados, lo cual les ocasionaba fuertes dolores de espalda, y de a poco deterioraba los cuerpos de los trabajadores. La erradicación de este instrumento se logró en 1975

⁷ Mario Cerutti, “La construcción de una agrociedad en el noroeste de México. Ciudad Obregón (1925-1960)”, *Secuencia*, núm. 64 (2006): 113-143, 123.

⁸ Jorge Durand, “El programa bracero (1942-1964). Un balance crítico”, *Revista Migración y Desarrollo*, núm. 9 (2007): 27-43, 38.

⁹ El Centro, California, fue la ciudad donde estaba ubicado un centro de recepción de braceros, ahí llegaban para después ser distribuidos en los campos de trabajo para los que habían sido contratados.

¹⁰ Azadón de mango largo.

gracias a la pelea que por cinco años emprendió el programa California Rural Legal Assistance, Inc. (CRLA).¹¹

Como Esteban, muchos trabajadores agrícolas nunca se enteraron del contenido de los contratos, ya sea por falta de interés o por carencia de instrucción escolar, no había claridad respecto a los derechos y obligaciones que tenían; esto fue uno de los motivos por los cuales fueron timados, a veces les pagaban menos de lo estipulado, les cobraban por el material de trabajo, no les contabilizaban de forma correcta el tiempo trabajado o les descontaban el diez por ciento a su salario sin que ellos estuvieran enterados:¹²

Fíjate que uno no se daba cuenta. Le cobraban a uno la comida y no tenían que haberla cobrado, entonces le daban [a uno] dos cobijas, y nos cobraban la cama, los *raites* y todo y uno no se daba cuenta, lo que les sobraba nos daban [...] nos quitaban dinero y ni cuenta nos dábamos. Ese dinero que están peleando ni cuenta nos dábamos, [...] entonces este gobierno cuando supo que aquí lo estaban reclamando se lo entregó a México [...] gracias a dios los que saben hablar como luego dicen, entonces ya le han dado a varios, pero faltan muchos todavía [...] El Vicente dio una parte y luego este ya dio otra parte, a lo mejor *'hora* hasta que entre otro nuevo, ojalá que los anden ayudando de veras [...] Se peleó 10 años, y está peleando todavía, hay que agradecerle al hombre.¹³

Todos sus contratos como bracero los realizó en California; cuando el Programa terminó, Esteban siguió trabajando sin documentos en el Estado. A la distancia, lamenta no haber aprovechado las oportunidades que tuvo para legalizar su estancia en ese país (antes de la amnistía de 1986): “Antes de que terminara el último contrato nos decían los rancheros, nomás que uno era muy tonto: “miren, pos’ ya se va acabar la contratación, ya no van a poder venir, [...] el que quiera arreglar papeles nosotros los ayudamos”. ¡Ah!, no quisimos, no pos’ nos llevaban a la guerra, [eso decían] y uno tan creído de otra gente, [...] ¡pos’ no era cierto!”.

Durante sus primeros viajes después del Programa Bracero, cruzaba la frontera de “alambre”¹⁴ cada cuatro o cinco años, llegaba a California, trabajaba algunas temporadas y regresaba a Carrizo de Arriba a cultivar su tierra; con el tiempo, sus visitas se hicieron más frecuentes y prolongadas hasta que terminó por quedarse. Sin embargo, sus viajes a Estados Unidos no siempre fueron al Valle Central: “Dos, tres veces fui pal’ lado de Los Ángeles y Santa Bárbara [...] veníamos al limón, a pizcar aguacate y todo eso, ahí fui algunas veces y ya después me recorrí acá pa’ Fresno, y aquí estoy. Anduvimos de contrabando, pero entonces no se batallaba para pasar”.

Cuando Esteban cruzaba la frontera sin documentos decidía ir por los rumbos cercanos a Tijuana, recuerda que entonces era más fácil. Incluso cuando cruzó la frontera con su esposa y sus hijos aún no era tan complicado, ya que ésta comenzó a

¹¹ Para mayor información véase Cozzens Taylor, “Defeating the Devil's Arm: The Victory over the Short-Handled Hoe in California Agriculture”, *Agricultural History*, vol. 89, núm. 4 (2015): 494-512.

¹² Estaba estipulado que ese descuento les sería devuelto al finalizar el contrato, cuando regresaran a México. Para mayor información sobre el fondo de ahorro de los braceros véase: Abel Astorga Morales, *Historia de un ahorro sin retorno. Despojo salarial, olvido y reivindicación histórica en el movimiento social de ex braceros, 1942-2012* (México, Universidad de Guadalajara, 2017), 334 pp.

¹³ Hasta el momento de la entrevista, Leonel Flores Bustamante había organizado en Fresno a los exbraceros que solicitaban la devolución de su fondo de ahorro.

¹⁴ Ésta es la forma coloquial que utilizaban para referirse al ejercicio de cruzar la frontera subrepticamente, se trata de una alusión a los alambres que existían en algunos espacios fronterizos para dividir el territorio de ambos países.

militarizarse a partir de 1994 con la Operación Guardián, puesta en marcha durante el gobierno de Bill Clinton, pero antes de este proceso cuenta que:

Mirabas tú la gente que iba desde la tarde, ya se venían por los caminos, unas 40, 60 personas aquí, otros 100 [allá], *ansina* un coyote llevaba a un tanto y otros a otro, en el día la migración no molestaba. En el día pasábamos, había veredas que la misma gente hacía. [...] [el coyote iba a] dejarlos ahí un rato debajo de unos cerros, y en la noche ¡vámonos!, ya te levantaban en la noche [y los dejaban en] Los Ángeles, ya de ahí donde querías que te trajeran entonces era otro precio. Entonces cobraban 150 o 200 pesos, pero eso también se nos hacían mucho [...] y ahorita son miles. Pero era menos arriesgado entonces.

Cuando se vinieron estas [su familia] la primera noche, [...] veníamos todos juntos y entonces estaban chiquillos y me *jui* yo también [...] dije se me van a perder, la primera noche nos agarraron, oye con la migración a un lado y a pasar ahí. [...] al siguiente intento sí la hicimos [...] estaba llueve y llueve, bien mojados, todos chiquillos temblando de frío.

Como ya se mencionó, la actividad laboral de Esteban se concentró en distintos sectores de la industria alimentaria de California, pero sobre todo en las labores agrícolas, donde la presencia de mexicanos ha sido constante desde principios del siglo XX:¹⁵ “Muchos le sacan al trabajo en el campo, es pesado, pero [a mí] no se me hacía pesado porque uno está impuesto [...] Mira lo vez tú en la cuadrilla que le van sacando al trabajo, le van haciendo al cuento, y uno no, como burro, ¡zaz y zaz!, al paso, pero no le afloja uno. Pero tienen la preferencia todos los muchachos nuevos”.

Las primeras actividades que Esteban llevó a cabo como trabajador agrícola fueron en el adelgazamiento, el deshierbe y la cosecha, estas labores son conocidas por la baja remuneración que reciben quienes las practican, en comparación con otras como el riego, o el manejo de maquinaria. También se distinguen porque se desempeñan de forma intermitente, por lo tanto, los trabajadores están en constante movimiento siguiendo el trabajo según el producto y la temporada del año.

Además de las labores ya descritas, Esteban se desempeñó en otros rubros de la industria alimentaria; por ejemplo, trabajó por cuatro años en la matanza de vacas, otros más en una compañía empacadora, y de planta en una compañía agrícola en Fresno:

Se llamaba la Pam Pak¹⁶ pero le cambiaron el nombre a la Baloian, yo trabajé 13 años ahí en el campo, sembraban de todo, después ya metieron máquina. Estábamos pizcando brócoli, y vinieron unos de Sinaloa a mirar, a ver cómo era la máquina, no me va a creer que vinieron y ahora están comprando todo de allá, ya no lo siembran aquí, muchas plantas ya no siembran, las traen de todas partes de México. Pero esos de Sinaloa, llegaron unos señores de sombrero, [...] eran los meros rancheros que venían a ver de qué modo estaba la máquina, pos' ahora ya esos rancheros mandan todo de allá, ya te digo.

[También] estaba trabajando en una fábrica que le dicen leones, ahí trabajaba la Fresa [era una] empacadora y todo eso, ahí se embota todo y lo mandan para otro lado [...]

¹⁵ El espacio laboral agrícola en California estaba dominado entre finales del siglo XIX y principios del XX por trabajadores chinos y japoneses, entre otros; sin embargo, las leyes de exclusión contra estos grupos firmadas durante los mismos periodos propiciaron que los mexicanos se convirtieran de a poco en la principal fuerza de trabajo.

¹⁶ Es una compañía productora, empacadora y distribuidora de alimentos, creada por una familia armenia que llegó a Estados Unidos a principios de siglo XX, se establecieron en Fresno en 1920, y desde entonces la han ido transformando y se han asociado con otras empresas. Véase: <http://www.baloianfarms.com/>.

ahí trabajan mis muchachos también, nada más que está uno viejo y ya lo hace a uno pa' atrás, [...] quieren pura gente nueva.

Durante el tiempo que Esteban ha trabajado en California ha sido testigo del proceso de transformación de los productos cultivados mediante la creación y mejoramiento de las semillas y los insumos, así como de la tecnificación de algunas cosechas; además, se ha percatado de cómo ese proceso de industrialización del campo dejó a muchas personas sin trabajo debido al uso de máquinas para la pizca de productos como el algodón, las almendras, la uva o el tomate:

Pa' todo ya hay mucha maquinaria, porque más antes se pizcaba a mano, el tomate ahora con máquina lo pizcan, [...] la máquina va levantando toda la mata del tomate, entonces va separando el verde del maduro [...] la máquina tiene medida, entonces al maduro lo avienta para un lado y al verde pa' otro lado, no, ¡si están cabrones!, y la basura que va la avienta el mismo aire pa' afuera, nada más necesitan tres sorteadores a cada lado de la máquina para quitar el terrón, [...] eso es todo lo que necesitan, tres personas de cada lado. Pero yo decí [...] se va a hacer una revoltura, ¡nombre! crees que va separando la máquina [...] y de tamaño si no da la medida ahí se va pa' abajo el más chico, ese ya no lo quieren, va la pura medida en la máquina.

Ahora la cebolla ya también la pizcan con máquina, muchos con gente y muchos con máquina, la máquina los va pizcando, la va sorteando y las van echando a unas *trailas* [...] la misma *trailer* tiene un tubo y la van encostándola, van echándola en costales, no, no, cosa notable, ya te digo.

Los distintos sectores productivos de la industria agrícola han contado con un importante grupo de intermediarios, administradores y coordinadores del trabajo. Los empleados pocas veces o casi nunca tienen contacto con los rancheros, son sobre todo los contratistas y mayordomos con los que mantienen trato directo. Estas figuras suelen ser mexicanos o mexicoamericanos, ya que conocen el idioma y pueden transmitir las órdenes del empleador. Históricamente, son sujetos que han levantado un sinfín de controversias y sirven para exculpar de responsabilidades a los empleadores, ya que controlan las actividades de los trabajadores al dictar los tiempos de descanso, para ir al baño, para tomar agua, entre otros: “Antes se creían mucho los mayordomos, pero les empezaron a apretar bonito, porque mucha gente se ha muerto en el *field*; sí, mucha gente se ha muerto [...] ahora no, primero te ponen el agua en la orilla antes de entrar a trabajar y es lo primero que ponen y antes no, se hacían tontos, nos les daban agua, por eso la gente empezaba a quejarse, y mucha gente hasta morirse”.

Esteban tiene casi cinco años de haberse retirado, y trata de mantener contacto con su país de forma regular, le gusta México porque la gente se puede trasladar fácilmente de un lugar a otro caminando, pero en Fresno no, si la gente no tiene automóvil particular la movilidad se vuelve lenta ya que el servicio de transporte público es deficiente. Apenas un mes antes de la entrevista acababan de regresar de México:

Pasamos Navidad allá, nos venimos a pasar Año Nuevo aquí, allá la gente gustosa va de paseo, a hacer sus compras, mucha gente, [ya] viene el tiempo que va mucha peregrinación [...] Es más barato todo ahí, van a comprar muchas cosas, porque mira ahora que andábamos allá la gente cargada de colchas, de dulces, [...] el pueblo está tapado de dulces de pura mercancía. Había veces que, rogándonos con cajeta, y yo no puedo comer co-

sas dulces porque tengo azúcar en la sangre, y ya le decía a mi señora: “no les hagas el desaire”.

Después de una vida dedicada al trabajo agrícola, y sus diversas ramas productivas, de haber pasado por distintos sectores y estatus migratorios, y de haberse jubilado apenas hace cinco años, Esteban sigue de vez en cuando haciendo labores en el campo, cuando dice va a ayudar a sus vecinos a recoger ramas. Y a pesar de la añoranza que de vez en cuando siente por su tierra y sus dinámicas, reconoce que su vida ya está establecida en Estados Unidos. Vive en una casa ubicada al este de Fresno con su esposa, nietos, su hijo y nuera, pero sobre su estancia en ese país reflexiona: “Me gusta acá mi vida, si está bonito donde quiera, pero pos’ ya me *engría* a vivir aquí [...] De todos modos, está uno aquí. Ya se me fueron todos [mis hijos], unos para un lado y otros pa’ otro”.

El testimonio de Esteban es cercano al de otros exbraceros mexicanos que como él se fueron quedando de a poco a vivir en ese país. Ello fue posible debido a que la mayoría se contrató varias veces y muchos de ellos habían pasado por distintos estatus migratorios, aspectos que los ayudaron a acumular experiencia, conocimiento sobre el espacio, sobre los procesos de contratación laboral y a establecer redes que les permitieron, de a poco y sin planearlo, asentarse en Estados Unidos.



Crimen, locura y confinamiento indefinido por insania en la República Argentina. La historia de Roberto, el preso más antiguo del Servicio Penitenciario Federal

Mercedes Rojas Machado

Centro de Investigaciones Sociales-Conicet-IDES / mrojasmachado@gmail.com

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2020

Fecha de aprobación: 20 de agosto de 2020

Conocí a Roberto en el servicio psiquiátrico de varones de uno de los complejos penitenciarios más grandes del Servicio Penitenciario Federal (SPF) argentino.¹ Era un hombre sexagenario, de estatura media, bigote tupido y contextura ancha. De su calva cabeza flotaban a los costados unos robustos mechones canosos que cubrían sus orejas. Me lo presentaron en mis primeros días de trabajo de campo etnográfico por ser “el preso más viejo de todo el SPF” y por ser considerado “un viejito amoroso”, después de tantos años de encabezar conflictos carcelarios. Roberto era, de hecho, la persona que había estado una mayor cuantía de años bajo encierro punitivo dentro de un servicio que aloja a más de diez mil personas. Sus legajos eran inmensos, había circulado por distintos establecimientos durante su trayectoria institucional y era peculiarmente famoso. Circulaban distintas versiones sobre su historia, y sobre su protagonismo en distintos motines durante las décadas de los ochenta y noventa. Con el tiempo de aprisionamiento y su edad, había perdido el interés en formar parte de episodios que pudieran ser clasificados como agresivos. Mantenía una relación cordial con los trabajadores del pabellón en el que se encontraba. Más allá de su espíritu ermitaño (así era como él se autopercibía), los profesionales de salud mental que lo atendían se habían encariñado bastante y lo consideraban una persona tranquila y colaboradora. Su historia resultaba extraña frente a la presencia de hombre mayor, solitario pero de sonrisa amplia y con una buena predisposición para hablar.

¹ De acuerdo con los lineamientos fijados por la Resolución N° 2857 del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet/Argentina) y los principios promulgados en la Declaración de Helsinki, especialmente en lo referido al consentimiento y protección de “individuos vulnerables” (artículo 25), he tomado los resguardos éticos de rigor para preservar el anonimato, la identidad y la integridad moral y cultural de los pacientes psiquiátricos alojados en el establecimiento penitenciario. Así pues, los nombres propios que figuran en el presente trabajo son ficticios, en protección de la identidad de las personas entrevistadas.

En 1982 fueron hallados los cuerpos sin vida de cuatro taxistas, todos ellos aparecieron en horas de la madrugada, desplomados sobre el asiento delantero de sus automóviles, con un disparo en la sien. Junto con sus restos, había distintos tipos de objetos de valor, lo cual motivó a descartar intentos de robo, pese a que se desconocía el paradero de la documentación de los vehículos y de las víctimas. La investigación policial, ante la ausencia de información, versó en un repertorio de hipótesis descabelladas hasta que una persona se presentó ante el juez que llevaba la causa para “entregar” a su hermano.

En contraste con las imágenes que habían circulado en los medios de comunicación de la época, quien reconoció la autoría de los asesinatos era un joven de veinte años. Durante más de cuatro décadas distintas agencias estatales, burocracias penales-penitenciarias, médicos y psiquiatras forenses evaluaron, diagnosticaron, clasificaron a Roberto convalidando la declaración de su insania y solicitando su confinamiento dentro de instituciones de encierro de manera indeterminada, perpetua.

El día que nos conocimos nos sentamos en una de las mesas del pabellón donde usualmente se recibían a las visitas. En ese entonces, después de tantos años de encierro, era el cocinero del SPF y tenía permitida una mayor circulación por el pabellón respecto de sus compañeros. El interés de su historia, de su narrativa personal,² tiene que ver con el lugar en el que permanecen las personas atravesadas, de manera simultánea, por los dispositivos penales-penitenciarios y psiquiátricos.

Pese a las transformaciones en materia penal-penitenciaria y las políticas de derechos humanos de la última década en la República Argentina, continúa existiendo un conjunto de personas privadas de su libertad cuya condición jurídica es excepcional. Se trata de personas infractoras de la ley penal a quienes les fue aplicada una “medida de seguridad curativa” regulada en el artículo 34 del Código Penal vigente desde 1922. Dicha norma establece la inimputabilidad de quienes no hayan podido (ya sea por insuficiencia de sus facultades, por alteraciones morbosas de las mismas o por su estado de inconciencia, error o ignorancia) comprender la criminalidad del acto delictivo o dirigir sus acciones. No obstante, los operadores del dispositivo penal junto con la colaboración de un perito médico proceden a su clasificación bajo los rótulos de *enajenación* y *peligrosidad*, recluyéndolas en espacios institucionales de similar naturaleza (hospitales psiquiátricos, segmentos separados de hospitales psiquiátricos a cargo de autoridades penitenciarias, segmentos separados de unidades penitenciarias) por tiempo indeterminado. Esta situación nos coloca frente taxonomías disciplinarias, prácticas institucionales y discursos que sostienen una intervención normalizadora de la conducta humana, basada en la peligrosidad como categoría clasificatoria para seleccionar la desviación en función de múltiples respuestas disciplinarias.³

² M. Bamberg, “Who am I? Narration and its contribution to self and identity”, *Theory & Psychology*, vol. 21, núm. 1 (2011), 3-24, acceso el 27 de octubre de 2020, <https://doi.org/10.1177/0959354309355852>; Ochs, E., y L. Capps, “Narrating the Self”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 25 (1996): 19-43, acceso el 27 de octubre de 2020, <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.anthro.25.1.19>; D. Schiffrin, “Narrative as self-portrait: Sociolinguistic constructions of identity”, *Language in Society*, vol. 25, núm. 2 (1996): 167-203, acceso el 27 de octubre de 2020 <https://doi.org/10.1017/S0047404500020601>.

³ M. Foucault, *Los anormales*, (Buenos Aires: FCE, 2010); M. Pavarini, y M. Betti, “La tutela social de la locura. Notas teóricas sobre la ciencia y la práctica psiquiátricas frente a las nuevas estrategias de control social”, *Delito y Sociedad*, vol. 1, núm. 13 (1999): 93-110, acceso el 27 de octubre de 2020, <https://doi.org/10.14409/dys.v1i13.5823>; T. Pitch, “Responsabilidad penal y enfermedad mental. Justi-

Resulta significativo que esta clasificación penal no finalice con la declaración de “cura” de la enajenación mental que supuestamente padecen, sino cuando los operadores penales consideren que ha desaparecido el peligro que representan para sí o para terceros.⁴ De este modo, lo que sucede entre los discursos y prácticas psiquiátricos frente a los discursos y prácticas penales-penitenciarios es la instauración de una tecnología gubernamental capaz de permitir la sustracción de un tipo de individuo del entramado social a modo de excepción, ya que son eximidas de la responsabilidad penal sobre el hecho delictivo del que se las acusa, pero son igualmente sustraídas del cuerpo social, y puestas a disposición de organismos de encierro y punición. El acto de enunciación de su inimputabilidad en sí mismo establece estos encierros prolongados e indeterminados en el tiempo, a la vez que dispone la reclusión de estas personas bajo el argumento de su constitución psíquica y emocional, sin referencia alguna a los hechos cometidos, tal como lo muestran los análisis de la antropóloga Andrea Lombraña,⁵ donde la potencialidad de culpabilidad frente al hecho delictivo adquiere mayor relevancia que su autoría. La justicia detiene su intervención sobre el hecho cometido, pero no lo hace respecto de la persona. El Estado aparece como garante de la seguridad del cuerpo social por medio de la sustracción de este colectivo, pero provisto de un discurso ambivalente entre el castigo y la tutela, la asistencia y el desprecio. Su situación es paradójica: mientras son exculpadas por el sistema judicial de la responsabilidad sobre el hecho delictivo del que se las acusa —fundamentados en un estado psíquico-emocional y la inexistencia de abordajes institucionales adecuados—, son arrojados dentro de establecimientos penitenciarios, psiquiátrico-penitenciarios o psiquiátricos-asilares por tiempo indeterminado y sujeto a permanentes evaluaciones forenses. Los mismos, como fue destacado por diversas investigaciones locales,⁶ no están exentos de la interferencia de valoraciones morales y de dictámenes coercitivos vinculados a la opinión pública y el supuesto resguardo del resto de la ciudadanía.

cia penal y psiquiatría reformada en Italia”, *Delito y Sociedad*, vol. 1, núm. 13 (1999): 111-138, acceso el 27 de octubre de 2020, <https://doi.org/10.14409/dys.v1i13.5824>; M. Sozzo, “A manera de epílogo. Cuestiones de responsabilidad entre dispositivo penal y dispositivo psiquiátrico: Materiales para el debate desde Argentina”, *Delito y Sociedad: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 13 (1999): 163-182.

⁴ A. Lombraña, “Dispositivos penales de perdón: Modos de decir y hacer en torno a la emoción y el castigo” (tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 2014) acceso el 27 de octubre de 2020, http://repositorio.filo.uba.ar/jspui/bitstream/filodigital/2955/1/uba_ffyl_t_2015_903121.pdf; A. Lombraña, “El caso de Luis: moralidades, emociones y dispositivo penal de ‘perdón’” *Dilemas - Revista de Estudios de Conflicto e Controle Social*, vol. 8, núm. 2 (2015): 329-356; Sozzo, “A manera de epílogo...”; M. Sozzo, *Locura y crimen: Nacimiento de la intersección entre los dispositivos penal y psiquiátrico* (Buenos Aires: Didot, 2015).

⁵ A. Lombraña, “La construcción de la verdad jurídica: Prueba, interpretaciones y disputas en torno a la inimputabilidad en el caso del «tirador serial de Belgrano» (Buenos Aires, Argentina)”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 23 (2012): 83-100 acceso el 27 de octubre de 2020, <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2012.n23-05>; A. Lombraña, “Dispositivos penales de perdón...”; A. Lombraña, “El caso de Luis...”.

⁶ A. Barukel, “Responsabilidad, peligrosidad y simulación: prácticas judiciales en una institución psiquiátrica de la provincia de Santa Fe”, *Delito y Sociedad*, vol. 2 núm. 48 (2019): 118-140, acceso el 27 de octubre de 2020, <https://doi.org/10.14409/dys.v2i48.8546>; N. Farji Trubba, “La naturaleza desmedida de las medidas de seguridad. Acerca de la inimputabilidad, la peligrosidad y la vulnerabilidad social”, *Derecho Penal* (Delito, culpabilidad y locura), año 2, núm. 5 (2013): 61-76, acceso el 27 de octubre de 2020, <http://www.bibliotecadigital.gob.ar/items/show/1474>; Sozzo, *Locura y crimen...*; P. Vitalich, “‘Antes de firmarte la libertad a vos, me corto la mano’. Dos testimonios de la inimputabilidad”, *Derecho Penal* (Delito, culpabilidad y locura), año 2, núm. 5 (2013): 87-122, acceso el 27 de octubre de 2020, <http://www.bibliotecadigital.gob.ar/items/show/1474>.

Considero relevante y urgente colocar la mirada en esta situación debido a que las condiciones de su encierro son en mayor medida inhumanas, y reúnen un conjunto de privaciones y padecimientos, desde las inapropiadas estructuras edilicias hasta la baja calidad de la atención del sufrimiento psíquico organizada en torno a la provisión de psicofármacos, como lo han mostrado las pocas exploraciones sociológicas y de organizaciones civiles que se han aventurado en estos territorios institucionales en Argentina.⁷ A la arbitrariedad de la intervención coactiva se le suma, como contracara, el sufrimiento y el abandono del que son objeto. En la actualidad, estas personas continúan estando en estado de excepción, ni siquiera se conoce su cantidad, puesto a que las agencias estatales competentes no se han dedicado a estudiarlo. Sus condiciones de vida, el abandono, la falta de dedicación del aparato judicial para atender con seriedad su situación y sus experiencias de vida resultan un campo poco indagado. Las presentes páginas son una forma de recuperar una de sus voces, generar un acercamiento a sus experiencias, impresiones y soledades para conocer de qué forma transita tal particularidad. Quienes exploramos esta problemática nos encontramos ante la zozobra de la falta de alternativas que coadyuven a la realización de estas personas, su efectivo reconocimiento y el respeto a sus derechos.

Una tarde de julio de 2015, con grabador mediante, pedí a Roberto que me contara un poco su vida. Aquello que recordaba, porque siempre aludía notar borrosa parte de su vida, desconocer desde la memoria de algunas etapas de su vida. Nos encontramos en el pabellón psiquiátrico de uno de los complejos penitenciarios más grandes del Servicio Penitenciario Federal argentino. Desde 2011 se había instaurado dentro de sus muros un programa nacional de intervención civil encargada de la atención de personas detenidas tipificadas con padecimientos mentales de diversa índole. Nos sentamos en una pequeña mesa y Roberto comenzó a hablar con soltura:

Nací en Mataderos y pasé casi toda mi vida en Lomas del Mirador, en la Provincia de Buenos Aires. Mis padres eran separados, así que empecé a vivir con mi madre hasta los 15 años y después me mudé a la casa de mi padre. Hay poco que pueda contarte de esa época porque siento que vivía en una nube, por llamarlo de alguna manera. Vivía en un mundo de película. Cada día a la mañana me despertaba y empezaba con una película en la cabeza.

Siempre fui un chico muy solitario y no me gustaba la escuela. Recuerdo que llegué a tener notas téticas, que me obligaban a esconder el boletín [de calificaciones] por meses, para evitar que me castiguen. Una vez llamaron a mi madre precisamente por esta cuestión, y tuve que lidiar con las consecuencias. Me dio una paliza del terror, ella me pegaba mucho generalmente. Creo que motivado por esos golpes tuve varios intentos de suicidio de chico, pero eran intentos más bien fantasiosos. Tenían mucho que ver con lo ritual o teatral. Los hacía principalmente para mí, eran escenas que montaba para mí. Por ejemplo, una vez tomé bastante alcohol de quemar y me acosté en mi cama listo para ir al cajón. Fue un fracaso absoluto, no me hizo na-

⁷ A. Bialacowsky, C. Lusnich, y E. Rosendo, "La institución manicomial: Los silencios sociales en el proceso de trabajo" *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, vol. 46, núm. 3, (2000): 235-246; Mental Disability Rights International y Centro de Estudios Legales y Sociales (eds.), *Vidas arrasadas: La segregación de las personas en los asilos psiquiátricos argentinos: un informe sobre derechos humanos y salud mental en Argentina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

da, apenas me sentí un poco mal. Tuve otros, pero siempre por alguna razón, no funcionaban.

Con el tiempo entendí que tal vez mi madre haya tenido mucho que ver con las cosas que me fueron pasando en la cabeza, mi relación con ella, más allá de las palizas. Cuando caí preso, me pusieron un médico forense que habló con toda mi familia para tratar de entender y reconstruir mi historia, yo no era de mucha ayuda. Un día me preguntó si alguna vez pensamos en internarla en un psiquiátrico. Me imagino que ella habrá hablado mucho de sus creencias místicas. De hecho, alguna que otra psicóloga me dijo que nadie nace psicótico y que ella había hecho bastante para que yo llegué a tener un desorden mental tan severo. Francamente, no lo sé. Ella se figuraba a los hombres como un aborto mal hecho, me lo decía siempre. Cuando se iba a trabajar me dejaba encerrado en la casa porque todas las personas que estaban afuera eran unos brujos que querían hacerme daño. Ella era la única que me quería, no le gustaba la gente. Sus amigos tenían que ver con la religión. Nosotros éramos espiritistas y nos reuníamos en una capilla privada, tal vez clandestinamente. Teníamos nuestros rituales: muñequitos, cosas que se hacían y a veces funcionaban. Yo, francamente, creo que mis conocimientos religiosos no vienen de esta vida. Tal vez sea mi locura la que me hace pensar eso.

Caí preso de chico y esa etapa la tengo bastante confusa. Tengo recuerdo y certeza sobre todo lo que pasó y lo que hice, pero el problema fue que nunca lo pude explicar.

Los forenses me veían y no sabían bien qué decir, yo no era el típico asesino en serie que esperaban encontrar. Varios de ellos consideraron que yo tenía una parafrenia,⁸ y que por eso pude vivir en dos mundos paralelos durante tanto tiempo. Parece que estaba más del otro mundo que de éste. En éste no tenía sensaciones. Ahora cuando pienso en eso siento algo parecido a la tristeza porque sé que soy una persona que no pudo vivir. Como estaba siempre en el otro mundo, no fui capaz de entender éste. Como te dije, mi vida eran las películas, para mí este mundo era eso, películas que pasaban y que yo dirigía. Podía estar hablando con una persona, pero estar en China tranquilamente mientras tanto. En aquella época era así y dentro de la cárcel siguió mucho tiempo esa película. Muy fuerte en los primeros años porque todo se tornaba como irreal.

⁸ La parafrenia ha sido una de las últimas grandes invenciones de la psiquiatría clásica. Tanto la escuela francesa como la escuela alemana han discutido fuertemente y descrito esta entidad clínica que es una forma intermediaria entre la paranoia y la esquizofrenia. Fue acuñado por Kahlbaum en 1863 para referirse a cuadros, no necesariamente psicóticos, que aparecían en periodos de transición vital, desde la adolescencia hasta la tercera edad. En 1890, Magnan describió el “delirio crónico progresivo”, caracterizado por cuatro fases: una primera, de persecución y de interpretaciones delirantes; una segunda, con alucinaciones auditivas; una tercera, de elación y megalomanía y, finalmente, una cuarta fase, definida por el déficit intelectual más o menos demencial. En la actualidad, revisión del término en población de mediana edad y la vejez, lo cierto es que el actual manual diagnóstico para las enfermedades mentales de la Asociación Psiquiátrica Americana (DSM-IV) no alude a la noción de parafrenia, si bien desde la revisión de la edición anterior no es criterio de exclusión para padecer esquizofrenia el ser mayor de 45 años. Tampoco el consenso de la OMS (CIE-10) contempla entre sus posibilidades el diagnóstico de parafrenia. En este magma de controversias, en el que algunos autores abogan por la recuperación y el uso del concepto kraepeliniano, mientras que otros no encuentran motivos clínicos ni epidemiológicos suficientes para desligarlo del diagnóstico de esquizofrenia. Véase B. Rodríguez Salgado, J. Correas Lauffer, y J. Saiz Ruiz, “Revisión del concepto de parafrenia. A propósito de un caso”, *Psiquiatría Biológica*, vol. 12, núm. 5 (2005): 218-223; C. Widakowich, “Parafrenias: nosografía y presentación clínica”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 34, núm. 124 (2014): 683-694, acceso el 27 de octubre de 2020, <https://doi.org/10.4321/S0211-57352014000400003>.

Con el tiempo todo fue cambiando y ahí tenés tres versiones diferentes para explicarlo: yo digo que me fortalecí, que maduré; pero seguramente los psicólogos piensen que el tratamiento fue efectivo, y los psiquiatras, que el haloperidol⁹ es bueno. Hoy puedo decir que las películas murieron, todas murieron. Por un lado, creo que las extrañé cuando dejaron de aparecer, yo me sentía un director de lo que pasaba en mi cabeza. Le daba a mi cabeza los personajes, un libreto, la música, la ambientación. Era buenísimo, pero también me jodió la vida, me prohibió vivir. Hoy soy un viejo y hay cosas que no recuerdo haber vivido nunca, como el amor, por ejemplo. No tengo idea de lo que era mi vida. Cuando hablo de calle no sé lo que viví, lo que hacía, las cosas que me pasaban. En algún momento, supongo, tuve que haber tenido algo, pero no lo recuerdo.

La última época en la calle tuve que reconstruirla; usé cosas de los forenses, los diarios. Y yo en esa época también era un desastre, iba por la vida como un camión, no me importaba nada. Si una persona cruzaba la calle y yo la atropellaba, por dar un ejemplo que nunca pasó, la culpa no era mía, era de la persona que cruzó, era el destino de esa persona. Le pasó porque tenía que pasarle, como a mí, siento que todo lo que me pasó en la vida fue por algo, tenía que ser de esa manera.

Tengo que reconocer que esa época en la que tenía toda la caravana de médicos forenses que me venían a ver, un poco me divertía. Tal vez haya sido porque durante mucho tiempo usé el miedo como divertimento y como un escudo. Yo llegué a ser parte de materias de la universidad, aunque no lo puedas creer. Dos veces al año me venían a ver estudiantes de la facultad, los traía un profesor para que vieran lo loco que yo estaba. Y yo les tenía que dar cátedra, les contaba mis historias, cómo habían sido los hechos. Encima era un profesor bastante desgraciado porque era morbos, le gustaba incentivar cosas así y que los estudiantes me miraran con caras de terror. Yo también lo disfrutaba, me divertía viéndoles esas caras de susto.

A partir de ahí siento que fui construyendo todo un personaje de mí mismo, y me resultaba fácil, me transformé en un caso, en lugar de ser una persona. Fui uno de los primeros que se le aplicó, psiquiátricamente hablando, la peligrosidad potencial. Es una forma en la que la justicia te dice: “Esta persona está bien, está tranquila, no necesita medicación, pero ante la duda, que se quede encerrada”. Yo sentía que vivía rebotando contra un muro y me daba mucha bronca. Hace muchos años que estoy luchando judicialmente porque mi encierro en una cárcel de máxima seguridad es completamente ilegal y contradictorio con mi causa, pero no hay forma. Esto que te voy a contar te va a parecer una locura. Yo soy artículo 34, pero después realizaron cambios con mi causa. Yo tengo hechos [delitos] en Capital Federal y en provincia de Buenos Aires, cuatro en una semana, para ser más preciso. Para Capital por tres hechos soy un loco y tengo juicio civil por insania mental. Por gracia de Dios, de la ciencia y de la medicina, yo cruzo a provincia y soy el tipo normal que está condenado con reclusión perpetua. Por la misma causa. Cruzar la General Paz¹⁰ significa que me curé o que no soy un loco, jurídicamente hablando. La historia sigue así: después de treinta años cuando pido la [libertad] condicional en provincia ellos estaban obli-

⁹ El haloperidol es un fármaco antipsicótico típico con acción farmacológica de tipo neuroléptico, que forma parte de las butirofenonas. Se trata de uno de los primeros medicamentos que se usaron en el siglo XX para el tratamiento de esquizofrenia y otras enfermedades mentales. En la Argentina, su uso está actualmente cuestionado por ser causante de severos deterioros cognitivos.

¹⁰ La avenida General Paz es una autopista de 24,3 km de extensión en la ciudad autónoma de Buenos Aires, conocida también como Capital Federal, constituyéndose su límite con la provincia de Buenos Aires.

gados a otorgármela, ahí se dieron cuenta que yo podía estar actuando, entonces me pusieron el artículo 34 ahí también. Ahora se dieron cuenta, después de tantos años, los muchachos del poder judicial de que esto es una aberración jurídica.

Ahora ya está, no hay mucho que pueda hacerse sobre eso, está hecho. Yo ya pasé toda mi vida en la cárcel y por más irregular que haya sido el proceso no hay nada que pueda hacerse, y tampoco siento que esté mal, me refiero a que no hubiese podido vivir normalmente nunca. Aunque suene raro, en la cárcel me terminé forjando una vida, aunque eso tuvo momentos bastante tétricos.

Caí detenido a los 20 años bajo dictadura militar en [la cárcel de] Caseros, en plena dictadura militar ¡No te imaginás lo que fue eso! De alguna manera, estoy acostumbrado a estos chicos¹¹ cuando tenían todos poder, mucho más poder que ahora. Y eran malos con ese poder. Todo era muy diferente, en aquella época se debía caminar con las manos atrás, no se podía mirar hacia el lado de la cara de los guardias, los castigos eran mucho más importantes, más dolorosos. La unión del preso era diferente, yo soy un dinosaurio, yo me crie con viejos códigos, viejas leyes del preso. Eso no existe más. Antes la pelea era contra el penitenciario, no contra el preso.

Los presos viejos, los ladrones viejos, te enseñaban otra manera de caminar, el respeto a la mujer, el respeto a la visita, a un montón de cosas. En las visitas, por ejemplo, no podías gritarles a las familias porque te mataban a puñaladas. El respeto en la visita era muy esencial, era sagrado. Y con las peleas, si se usaba una *faca*¹² tenía que ser una pelea muy seria, por algo muy jodido; si no, era todo a mano. Ahora no hay códigos, no se respeta ni al padrón. Hoy te tiran con un arpón de dos metros, ni siquiera te tiran con la mano. O sea, te tiran a dos metros de distancia con un arpón, no tiene nada que ver. Es muy diferente. Antes para manejar una *faca* tenía que pasar algo que lo justificase y no estaba del todo bien visto, porque te la tenías que bancar con tu propio cuerpo. Ahora te vienen de a veinte y con arpones. Supongo que lo mismo también pasó en la calle, supongo que lo mismo pasó socialmente. Cuando yo caí preso, tener un familiar delincuente se escondía, se tapaba. Nadie en el barrio tenía que enterarse porque era una deshonra. Hoy por hoy es casi una medalla.

El Servicio fue adaptándose con el paso de los años, pero no dejó de ser lo que era. Porque si ellos no tienen un poder muy agresivo, muy pesado, al preso no lo pueden contener con nada. Con el tiempo fueron ideando otras formas para dominar al preso. Por ejemplo, por el año 86, después de varios motines en la cárcel de Devoto, el Servicio entendió que la única manera de destruir la fuerza del preso era venderle droga. Ahí empezó la destrucción total, la droga que entraba en Devoto en aquella época prolijita te la vendían los propios jefes. Y ellos lograban varias cosas, por ejemplo, el preso no iba a tocar al que le vendía. Teníamos seguridad de vida. El preso no iba a joder al que le vendía. Entonces el preso empezó a matarse entre sí por la droga, en esa época andábamos por los tres o cuatro muertos por día, de mínima.

Las drogas son y siempre fueron un problema para las relaciones entre nosotros, todo se fue degenerando. Hubo una masacre famosa en [la cárcel de] Devoto por culpa del Rivotril,¹³ entraron más de doscientas pastillas y en pocas horas arrancó la

¹¹ En referencia a los agentes del Servicio Penitenciario Federal.

¹² Las facas son elementos artesanales que se utilizan dentro del ámbito carcelario para enfrentamientos violentos (por lo general, se confeccionan con objetos permitidos, como objetos de estudio o vestimenta), por alimentos, por ejemplo.

¹³ El Rivotril es una de las marcas de laboratorio más extendidas que contienen clonazepam, un fármaco perteneciente al grupo de las benzodiazepinas que actúa sobre el sistema nervioso central, con pro-

primera pelea. Uno escondió una faca adentro de una media y se acercó a hablar con otro, le metió tres puñaladas en cuestión de segundos. Una de esas puñaladas fue cerca del corazón, así que todos veíamos cómo bombeaba el corazón, cómo le saltaban los chorritos de sangre por la herida. Los penitenciarios vieron todo, metieron candados a las tres puertas y se fueron, nos dejaron solos, y ahí empezaron las otras peleas. Estuvimos, creo, dos días encerrados con gente muy brava drogada *cagándose a piñas, a facazos*. Al tercer día entraron para llevarse a los muertos. Ellos sabían que si entraban en el momento del arranque era todo el pabellón contra ellos. Un pabellón pesado, gente con cadenas perpetuas, toda drogada. ¿Entonces qué hicieron? Dejaron que los presos se maten entre ellos, y cuando se apaciguaron los ánimos, entraron.

Yo, para ese entonces, ya tenía mi nombre y mi reputación. Hay algo especial que pasa adentro de las cárceles: los que tenemos reclusiones perpetuas, más en aquella época, éramos los primeros en la fila para cualquier motín. Pensé que vos sabés que vas a estar toda tu vida adentro de la cárcel, entonces ya sabés que te tenés que hacer tu nombre de por vida, que la gente te conozca, donde sea que vayas que siempre sepan quién sos. Hoy soy un tipo que, después de tantos años, puedo ir a cualquier cárcel federal y seguro tengo gente que sabe quién soy, que conoce toda mi historia carcelaria, las cosas que hice.

Dentro de esta reputación y nombre que me hice acá dentro, tuve toda una historia de religión también, en la cárcel me sirvió mucho. La requisa, por ejemplo, no se atrevía a entrar a mi celda ¿Y eso por qué? Yo soy creyente y practicante con muchos conocimientos de umbanda y de quimbanda, entonces tenía muñequitos colgados de la reja, cosas de brujería arriba de la mesa. “No, acá no requisamos. No entramos acá”, decían. Éstas son cosas que uno aprende adentro, en la calle jamás hubiera usado la religión como una defensa, pero adentro de la cárcel sí. Una vez pasó algo muy extraño que marcó un poco mi fama, estábamos en [la cárcel de] Caseros y yo tenía mi altarcito, mis cosas religiosas. Un compañero, que era creyente también a su manera vino un día y me dice: “¿Te puedo dar mi nombre y unos papeles para que los pongas en tu santuario? ¿Rezaráis por mí?”. Bueno, yo le dije que sí. Los puse y le dije: “La fe es tuya, no mía. Es tu fe”. Ese mismo día a él lo llevan al juzgado, tenía que ir esa tarde, ya lo sabía. Era la época que en la cárcel se gritaba a través de unos vidrios rotos que comunicaban con la calle. A mí no me gritaba nadie, no tenía gente que me viniera a gritar, pero un día (poco después de lo que te estoy contando), uno de mis compañeros me dice: “Che, loco, hay uno que te está gritando a vos”. “A mí? No creo”, le respondo. Me insistió que sí y fui a ver qué pasaba. Era este pibe que había salido en libertad. Y me gritaba “Gracias loco, gracias por rezar por mí”. A partir de ese momento me llovieron papeles de todos los pisos. Todos los presos me subían papelitos. Desde ese momento me quedó fama de brujo adentro de la cárcel. El resto de mi fama me lo dieron los motines, encabezarlos siempre y ser de los que bancaban después los palos que venían como represalias. Después hay que saber diferenciar, porque una cosa es la fama y otra lo que realmente pasó. Acá en la cárcel todo se agranda mucho. Yo tengo entre mis causas cuatro homicidios, los cometí cuando tenía 20 años y casi no los recuerdo. Nunca entendí qué me pasaba y nunca tuve claro por qué lo hacía. Yo estaba en la calle y sentía una voz que me indicaba “es ese” y así me subía a los taxis y, de alguna manera, elegía a las perso-

iedades ansiolíticas, anticonvulsionantes, miorrelajantes, sedantes, hipnóticas y estabilizadoras del estado de ánimo.

nas. Yo le pregunto a cualquier preso por mi apellido y escucho cosas como “ese viejo mató como a cuarenta”.

Sobre los motines hay que entender que tenían una lógica particular que fue cambiando mucho con el paso de los años, a veces eran por cosas que pasaban, como una tortura a un preso, por ejemplo. Otras veces servía como un recurso para evitar que pase algo que al preso no le convenía, como una estrategia. Una vez en la cárcel de Caseros empezamos a escuchar que habían matado a alguien en una requisa y levantamos todo el penal, hicimos un lío tremendo. Al final era mentira, las personas que lo habían iniciado sabían que se aproximaba una requisa y la tenían que parar de alguna manera porque tenían de todo para esconder. Ese fue un motín muy grande, nos dimos cuenta que las paredes eran de ladrillo hueco y las tiramos a trompadas. Hoy creo que quienes lo empezaron no esperaban esa repercusión, no se imaginaban que les iba a salir tan bien. Los que teníamos perpetua teníamos que participar siempre. Llegamos a armar unos grandes, con muchos rehenes. Pero después por su propia lógica todo se desmorona, empiezan todos con mucha euforia y terminan pidiendo que no les hagan mucho daño cuando los penitenciaros recuperen la cárcel, tratar de negociar que no haya tantas represalias. La verdad no conozco ningún motín que haya servido para algo, era más bien parte del folclore.

También el motín era nuestra forma de resistencia, nosotros los hacíamos para pedir mejores condiciones de alojamiento, mejoras en nuestras causas judiciales, para reclamar por los abusos y las violaciones que pasan en la cárcel. Las generaciones jóvenes no saben ni qué eran, ni cómo hacerlas. En aquellas épocas el preso conocía la ley, conocía lo que estaba pasando con su causa, al menos mínimamente. Aparte, desgraciadamente, hay gente que le gusta vivir acá. Tienen la visita que les trae la comida, les andan trayendo lo que necesitan, consiguen droga.

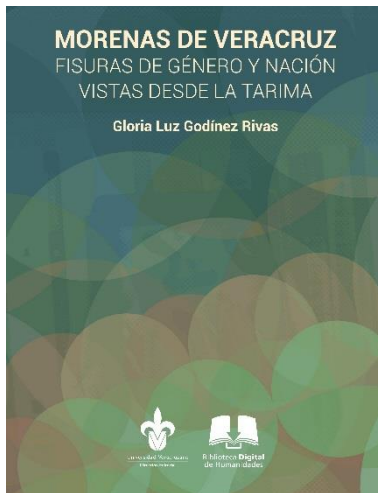
Ésa fue mi vida en la cárcel y después me mandaron al pabellón penitenciario del [Hospital José T.] Borda.¹⁴ Ahí tuve tratamiento psicológico por primera vez, eso significaba, tomar treinta pastillas por día. Era la unidad más peligrosa de todas por las pastillas que circulaban y por la forma en la que te medicaban hasta dejarte sin vida. Había tres muertos por año de sobredosis por todas esas cosas que nos daban y te paraban el corazón. Lo peor de todo fueron las montañas de haloperidol con la que me medicaban. Ésa es una droga que te contractura todo, se te va la lengua para el costado, es un horror. No podés controlar tu cuerpo y no podés evitar moverte. Te destruye y también casi te identifica, se puede detectar fácil a un loco de haloperidol, caminando como un robot, es un muerto vivo, un *zombi*. Después te viene el bajón, que es como una depresión muy negra producto de esa droga. Mirás las paredes, está todo sucio, los muebles, todo pegajoso, te querés matar. Recuerdo que una vez que por un problema médico tuve que estar internado fuera del hospital psiquiátrico y me desintoxicaron. Tengo grabado en la memoria, y eso que hay pocas cosas que recuerdo, un instante en el que me estaba bañando y me di cuenta de que estaba vivo. Todavía siento estar bajo el agua, me miraba los brazos, las manos, los pies, como si los empezara a descubrir. Fue darme cuenta que estaba vivo después de mucho tiempo, sentir algo, renacer.

¹⁴ La Unidad número 20 del Hospital José T. Borda constituyó el servicio psiquiátrico de varones a cargo del Servicio Penitenciario Federal desde 1979 hasta 2011. En un pabellón separado del resto del ámbito hospitalario se dispuso la autoridad y equipo de trabajadores penitenciarios del SPF; dentro de este espacio se alojaba a internos penitenciarios con enfermedades mentales de larga duración o crónicas.

Más allá de esto que te cuento y de cómo nos mataban con medicación en la unidad 20, tengo que reconocer que ahí pude empezar a trabajar. Tuve mi propio taller de electrónica, lo hice yo, lo armé de la nada. En la cárcel no hubiese podido hacerlo, seguramente. En aquella época había que pelear con los penitenciarios, pero yo arreglaba boludeces, y ellos empezaron a traerme sus cosas y era mi trabajo. Así empezó todo, hoy trabajo para el Servicio, yo cocino para ellos. Quiero decir, imagínate un preso que les haga la comida a ellos y que ellos vengan a comer sin problemas. Eso pasa porque te conocen, porque hoy hay confianza. Es jodido que coman la comida que les hace un preso.

Después, en el 2011 nos mudaron acá [Complejo Penitenciario Federal de Ezeiza] y con la creación del prisma [Programa Interministerial de Salud Mental Argentino] cambiaron varias cosas, algunas para bien, otras no. En el hospital teníamos más libertad, teníamos muchos talleres, podíamos movernos mucho más por el espacio. Acá estamos en una cárcel de máxima seguridad y todo es mucho más complicado, perdimos bastante en ese sentido. Por otro lado, que haya profesionales civiles ayuda a controlar a los penitenciarios. Acá estamos en una isla, no hay tanta violencia como en otras partes de esta misma cárcel, los profesionales controlan mucho que no haya abusos. También hay un tratamiento de verdad, acá no te duermen con pastillas. Yo ya estoy viejo, no participo de nada y no necesito ver a ningún psicólogo, yo ya estoy, pero a los jóvenes les ayuda mucho.

Antes de despedirnos aquella tarde, le pregunté cómo creía que le afectado el encierro, si podía decir que le había afectado. A lo que respondió, sin dudar un instante: “¿Si me afectó el encierro? Me salvó el encierro. Me salvó de mí mismo, de mi juventud. No hubiera sobrevivido mucho en la calle con la locura galopante que tenía. Mi familia me entregó y se lo agradezco. Había que parar”.



Reseña del libro *Morenas de Veracruz. Fisuras de género y nación vistas desde la tarima*, de Gloria Luz Godínez Rivas (Veracruz: Universidad Veracruzana / Biblioteca Digital de Humanidades, 2019)

Fecha de recepción: 21 de septiembre de 2020
Fecha de aprobación: 29 de septiembre de 2020

El torso reivindicado

La reflexión de Gloria Godínez se sitúa en medio de un fenómeno en devenir, de los más interesantes en la escena de la música tradicional mexicana: el crecimiento de públicos y territorios del son jarocho y el fandango veracruzano, en su naturaleza no sólo de complejo cruce entre distintas artes (musicales, literarias, dancísticas, escénicas), sino también de diálogo festivo comunitario. Un diálogo en que *Morenas de Veracruz...* se inserta con todo el entusiasmo de la observación participante de “una nueva mestiza, una nueva morena”, un diálogo que no por festivo y gozoso deja en ningún momento el rigor y la seriedad; al contrario, el libro está escrito desde una perspectiva que no ignora ni vacila ante la necesidad de asumir conciencia, más aún, que asume la conciencia como una de sus directrices: desde la conciencia del son jarocho como espacio de libre expresión y crea-

ción de lazos comunitarios, hasta la presencia de las mujeres involucradas como sujetos culturales y artísticos con plena fuerza, y llega incluso a la reflexión política de la misma investigadora, quien subraya cómo su objeto de estudio más inmediato se inserta en la más amplia dialéctica cultural y social de un país atormentado por alarmantes niveles de injusticia y violencia. “Gracias a los fandangos actuales, hoy, una población amedrentada sale a la calle, baila y se conmueve”, dice Gloria. El diálogo comunitario y festivo del fandango se vuelve espacio para cantar tocar y bailar, para verse, reconocerse, llorar, conmoverse y condolerse, pero también para atacar el dolor, para reír, para reapropiarse tanto del espacio público como del cuerpo individual, para replantear la significación de lo femenino, desde adorno de los discursos del poder hasta plena y reivindicada presencia. La mirada de Gloria no teme así observar desde el compromiso de la honestidad intelectual. El libro se planta, además, fuera (y en contra) de todo folclorismo, así como de toda sacralización de un concepto de “tradición”, que muchos quisieran funcionando como un reducto de las más aterradoras buenas maneras de toda la vida, un refugio del conservadurismo más utópico, sin lugar para la deconstrucción y a las críticas, a salvo de feminismos y otros fastidios.

Las morenas de Veracruz, al contrario, desde su propio quehacer y desde las reflexiones sobre el mismo, irrumpen en la tradición para no dejar papel sin interpretar ni privilegio por cuestionar; irrumpen en la tarima, centro vivo y corazón del fandango, así como en todos los otros espacios de creación, producción, gestión y reflexión. Justamente, la reflexión de Gloria gira alrededor de las fisuras de género, como ella misma las define, en el son jarocho y en el fandango. Alrededor de cómo las mujeres participantes están renegociando y redefiniendo su participación, rechazando la codificación impuesta de los roles de género, desde cierta vestimenta obligada por la estampita nacionalista (la famosa “jarocho de blanco”) hasta el cuestionamiento profundo de roles y relaciones. Parte de estas fisuras nacen y se desarrollan a partir de las herramientas y recursos propios del

fandango en su dimensión más comunitaria, opuesta a la estilización decorativa de escenario; por ejemplo, en las formas de la danza, que revisten una importancia crucial en la visión de la autora: “A diferencia de la rigidez coreográfica de la puesta en escena del folclor, la improvisación y la libertad de expresión destacan en la tarima del fandango”. Y Gloria observa en el baile de los sones “de montón”, los sones bailados exclusivamente por mujeres, establecimiento de entendimientos y sororidades, otros gérmenes de subversión hacia la imposición el género como “estilo corporal”, siguiendo la propuesta de Judith Butler. En la serie de fotografías que cierran el libro, producto del trabajo de la autora con un grupo de alumnos, podemos observar su propia propuesta de ruptura subversiva, desde un posicionamiento, otra vez, claro, comprometido y contundente: “Me parece que los mexicanos debemos deshacernos de la imaginaria folclórica que disfraza y fortalece la dominación neocolonial en nuestro país”. La apuesta parte tanto de la reflexión teórica, necesaria para percibir y poder cuestionar estructuras muy arraigadas en el imaginario, cuanto de la participación entusiasta, de la búsqueda de la esperanza en las propias prácticas fandangueras, en su “tradición revitalizada”, en sus identidades mutables y cambiantes. Es una apuesta que aboga por el ejercicio del criterio y la voluntad, por la humanización opuesta a la cosificación. Si, históricamente, la danza folclórica ha tenido un papel fundamental en definir e imponer los estereotipos de género y los roles patriarcales, la misma danza, que, como reivindica Gloria, “no es una mera expresión, es la libertad incorporada”, puede nada menos que “apuntar a la destrucción del esquema heteropatriarcal”. Una afirmación que rinde homenaje al potencial subversivo que históricamente ha tenido la danza,

desde bailarinas de antaño como Margarita Olivares, la artista del Coliseo de México de principios del siglo XIX, quien, ante las reprimendas del juez del teatro, escandalizado por sus movimientos, no sólo no obedecía sino que se portaba con altanería, hasta llegar al trabajo (y la reflexión sobre el mismo) de bailarinas jarochas contemporáneas como Rubí Oseguera. “En la danza es posible ver que todos los cuerpos son causas en relación con los otros, ecos incorporados, gestos arquetípicos de una memoria colectiva”: el eco, el sonido, se hace cuerpo que late en la tarima, misma que, como ya se dijo, es el corazón vivo del fandango o, mejor dicho, de todos los fandangos que, trascendiendo los orígenes y las fronteras de Veracruz, unen la que ya es una comunidad translocal, que encuentra en la desterritorialidad misma un rasgo de identidad cultural.

La autora de la obra, finalmente, se inserta en la vieja discusión sobre la tradición fandanguera en oposición a la estética y la práctica de los llamados jarochos de blanco, contribuyendo a la reflexión desde un ángulo novedoso, con precisión y profundidad. “Para deconstruir esta historia hay que conocerla y posicionarse frente a ella”, dice Gloria. Y añade: “El fandango es una experiencia colectiva y emancipadora, en él se reconoce el cuerpo vulnerable, deseante, vibrante, en la tarima se vuelve a la vida”. La vuelta a la vida, finalmente, es el alegato que palpita entre las páginas de este libro *Morenas de Veracruz...*, entusiasta seguidor de Eros en contra de los agentes de Thanatos. Disfrútenlo.

Caterina Camastra
Unidad de Investigación sobre Representaciones
Culturales y Sociales (UDIR)-UNAM /
saceda.bai@gmail.com

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 precisa 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 filmico 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 presentan 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 notifi-

cará 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/xmlexport-0L9g9z.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 Diez, “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 Diez (México: INAH [Científica, 521], 2008), 15-24, acceso el 13 de mayo de 2019, <https://difusion.inah.gob.mx/images/ebook/LaTrayectoriaoo/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.