Narrativas Antropológicas



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

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 3, NÚMERO 6, JULIO-DICIEMBRE DE 2022

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

INAH

SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

José Luis Perea González
Secretario Técnico

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Ramón Eduardo González Muñiz
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 3, núm. 6, julio-diciembre de 2022

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

CONSEJO EDITORIAL
José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH
Ramón Eduardo González Muñiz, 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
Hugo Eduardo López Aceves, 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: El templo nuevo.
Fotografía: Iñigo Aguilar Medina
Diseño de portada: Itzia Irais Solís González

Narrativas Antropológicas, primera época, año 3, número 6, julio-diciembre de 2022, es una publicación electrónica semestral editada por la Dirección de Etnología y Antropología Social del 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: 30 de junio de 2022.

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

2 **EDITORIAL**

RELATOS

4 *Cuatro rumbos y un centro: el cuerpo y el espacio-tiempo entre los tének de Mantetzulel*
Oscar Uriel Camacho Chávez

17 *Varones estudiando varones. La etnografía como acto político*
Diego Alsina Machado

29 *Usos sociales del dolor en las diversas culturas y sus representaciones en prácticas y modificaciones corporales actuales*
Mirna Isalia Zárate Zúñiga y Diana Monserrat González Lozano

43 *Patrimonios culturales: un parámetro del valor en comunidades de la Huasteca potosina*
Minerva López Millán

MIRADAS

54 *La festividad en la urbe. Barrio del Cuadrante de San Francisco, Coyoacán*
José Iñigo Aguilar Medina

VOCES

65 *Hay sangre en la arena*
Shannon Estefannia Casallas Duque

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

EDITORIAL

El sexto número de la revista *Narrativas Antropológicas* se mantiene en clara observancia de los motivos que le dieron origen y, al igual que en los números anteriores, presenta al lector trabajos de primera mano, que describen el diario transcurrir de la cultura en diferentes comunidades. Los científicos que las han examinado revelan, desde la perspectiva etnológica, a los mismo estudiados, así como a todo interesado, los datos que entre ellos se recabaron por medio de sus propias "narrativas" y que fueron analizadas e interpretadas por los eruditos antes de ser presentadas aquí, acción con la que completan el ciclo de la producción del conocimiento, al referir, al traer, al devolver los saberes capturados en las distintas comunidades, para que sus lectores les puedan dar destino; ya sea para ver, para conservar, para reflexionar o quizás para desconocer la develación de ese ser comunitario que se expone en estos textos y que corresponden, por definición, sólo a un pequeño aspecto de su vasta cultura.

El apartado de Relatos contiene cuatro trabajos, los tres iniciales se ocupan de una u otra manera en el cuerpo humano, el primero en relación al espacio-tiempo entre los tének de Mantetzulel, el segundo se configura en relación al cuerpo masculino y su construcción en el gimnasio, el tercero refiere el lugar del dolor corporal como uso social, en tanto que el tema del último, consiste en una reflexión alrededor de la noción de patrimonio cultural, desde la perspectiva de la antropología del valor.

El trabajo de Oscar Uriel Camacho Chávez lleva por título, "Cuatro rumbos y un centro: el cuerpo y el espacio-tiempo entre los Tének de Mantetzulel". La comunidad sujeta a su análisis está ubicada en la Huasteca potosina y sus habitantes se identifican a sí mismos como parte del grupo y de la lengua tének. El estudio rescata, a través del ejercicio etnográfico y la exploración histórica, la visión de la suma de ideas, valores, discursos y símbolos característicos al cosmos tének y su vinculación con el cuerpo humano tanto en términos del pasado, muerto, y del presente, vivo, como en el lugar en el que también se incluyen los planos del orden cósmico, ya que están ligados a su origen, así cada región del cuerpo está vinculado con un plano del cosmos tének.

La segunda aportación es de Diego Alsina Machado: "Varones estudiando varones. La etnografía como acto político", estudio que gira en torno a un adecuado desarrollo, tanto de su pregunta de investigación, la cual inquiere sobre la manera en que se construyen las masculinidades en el Club Colón, ubicado en el Uruguay, como de la teoría que utiliza para su análisis, la interseccionalidad, para aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas. Además de situar a la etnografía como

principal recurso metodológico y de práctica política. Describe la masculinidad y las diversas percepciones sobre "el ser hombre"; y, lo articula con una mirada comparativa en torno a un deporte, el fútbol, y una danza en la que participan sólo varones.

A continuación se ofrece la contribución de Mirna Isalia Zárate Zúñiga y Diana Monserrat González Lozano: "Usos sociales del dolor en las diversas culturas y sus representaciones en prácticas y modificaciones corporales actuales". El trabajo nos introduce en la forma en que diferentes culturas afrontan el dolor, situación que ejemplifica con la descripción de las experiencias de un grupo de jóvenes de la Ciudad de México, cuyos integrantes, debido a las modificaciones a las que someten a su cuerpo, han experimentado el dolor, al tiempo que las autoras tratan de mostrar los procesos rituales que ponen en juego los adolescentes, para así dotarlo de un soporte simbólico y que refiere a los diversos usos sociales del cuerpo.

Cierra la sección el aporte de Minerva López Millán: "Patrimonios culturales: un parámetro del valor en comunidades de la Huasteca potosina". La perspectiva de análisis parte de la antropología del valor y, por medio del trabajo etnográfico, se ocupa en explicar la manera en que la comunidad *teenek* entiende el *patrimonio cultural*, al tiempo que contrasta dicho concepto con el que propone la Organización de las Naciones Unidas; López Millán concluye que la imagen local de patrimonio se asienta en el respeto hacia la familia y describe la presencia de dos regímenes del valor distintos: el propio. que va del valor-persona, al externo, signado como valor-objeto.

El apartado Miradas contiene el trabajo: "La festividad en la urbe. Barrio del Cuadrante de San Francisco, Coyoacán", el cual presenta una descripción gráfica de la celebración anual de la festividad de san Francisco de Asís, en el barrio del mismo nombre, ubicado en la alcaldía de Coyoacán, Ciudad de México, la cual se lleva a cabo, de acuerdo al santoral católico, el domingo siguiente al día 4 de octubre. Presenta una breve descripción de la fiesta y de los distintos grupos que intervienen, centra la atención en los conjuntos de concheros y en el de la Santa Cruz, sin olvidar los lugares y las relaciones que se dan entre los "nativos" y los que han ido llegando a vivir al barrio.

En la sección Voces se encuentra la crónica de Shannon Estefannia Casallas Duque, titulada: "Hay sangre en la arena", en la que, a partir de su propia reflexión, presta voz a los desplazados por el conflicto armado en Colombia, con el objetivo de denunciar la situación que se ha dado al intentar poner en práctica los acuerdos de paz. El relato se da en torno a uno de ellos, un campesino desplazado de nombre Jacinto, y de la analogía con una corrida de toros, donde el gobierno desempeña el papel del bovino y Jacinto el del torero; así, mientras éste pretende solicitar la ayuda prometida en los acuerdos de paz, aquél lo ignora y derrota, derramando su sangre en la arena.

Cuatro rumbos y un centro: el cuerpo y el espacio-tiempo entre los tének[1] de Mantetzulel

Four directions and a center: the body and the space-time among the Tének of Mantetzulel

Oscar Uriel Camacho Chávez
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, UASLP /
uriel.camacho.ch@gmail.com

RESUMEN
El objetivo de este artículo es reflexionar en torno a la relación entre cuerpo y cosmos para los tének de Mantetzulel, San Luis Potosí, a través del ejercicio etnográfico y la revisión de fuentes históricas. Mientras la composición del cosmos se expresa como un todo orgánico estructurado de forma escalonada (cielo-tierra-inframundo) e interconectada por un punto medio, el cuerpo humano es concebido como un reflejo de éste, debido que las partes que lo componen se manifiestan como entidades asociadas con los diferentes planos cósmicos. En el presente artículo se exponen algunas características que describen el universo tének y cómo se disponen en el cuerpo para vincularse con las distintas esferas del cosmos. Lo que nos interesa es conocer el significado del conjunto de ideas, valores, discursos y símbolos que dan cuenta de la relación del cosmos tének con el cuerpo humano.

Palabras clave: cuerpo, cosmos, estructura, tének, Mantetzulel.

ABSTRACT
The objective of this article is to reflect, on the relationship between cosmos and the body for Tének de Mantetzulel, through an ethnographic exercise and a review of historical sources. While the composition of the cosmos is expressed as an organic whole structured in a staggered way (heaven-earth-underworld) and interconnected by a midpoint, the human body is conceived as a reflection of it, because the parts that compose it manifest as entities linked to the different cosmic planes. This article presents some characteristics that describe the Tének universe and how they are arranged in the body to link with the different spheres of the cosmos. What interests us is to know the meaning of the set of ideas, values, discourses and symbols that account for the relationship of the Tének cosmos with the human body.

Keywords: body, cosmos, structure, Tének, Mantetzulel.

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2021
Fecha de aprobación: 17 de marzo de 2022

[1] La ortografía de los términos tének utilizados en este artículo corresponden a la Norma de Escritura de la Lengua Tének (2019) adoptada por el Instituto Estatal de las Lenguas Indígenas e Investigaciones Pedagógicas. El tének consta de 31 grafías: 21 consonantes (b, ch, ch',dh, j, k, k', kw, k'w, l, m, n, p, t, t', ts, ts', w, x, y, y') y 10 vocales (a, á, e, é, i, í, o, ó, u, ú). Los signos utilizados, como el acento (´) prolongan el sonido de la vocal, mientras que en el uso del apóstrofo o saltillo (') hay una interrupción momentánea de la voz: por ejemplo, la palabra *té'* (aquí) y *te'* (árbol).

El problema de la depredación y pérdida de la sabiduría tének: su historia, visión del mundo y la forma de relación naturaleza-cultura, está implicado directamente con la problemática sobre la supuesta universalidad del pensamiento occidental. Hoy por hoy, al encontrarnos rebasados y seducidos por la lógica y los discursos del capital global y las tecnologías que buscan conquistar nuevos espacios ultraterrestres[2] se acrecienta la gran división entre naturaleza y cultura, de modo que las prácticas y saberes de los pueblos no occidentales nos resultan cada vez más lejanos y extraños, al punto de olvidarlos, rechazarlos o estigmatizarlos ya sea por ignorancia o por la falta de interés provocada por las condiciones económicas, políticas y educativas a las que nos encontramos sometidos.

A pesar de la marcha totalizante del pensamiento occidental, hasta hoy en día los tének conservan gran parte de su riqueza cognitiva, imaginativa y creadora heredada por sus ancestros. Cuenta de ellos son las historias, mitos, rituales y objetos que siguen poniéndose en acción dentro de las comunidades.[3] Esos elementos, que son base de la cosmovisión tének, poseen una fuerza mística trascendental que organiza, dirige y da sentido a la vida, el mundo y las relaciones con lo divino. Para poder comprender este pensamiento no domesticado y sus categorías es necesario adoptar su concepción y visión propia sobre el mundo. Con la finalidad de encontrar el sentido simbólico y práctico de la cosmología tének, en el presente texto trataremos de exponer los elementos claves capaces de manifestar de manera lógica su visión del mundo.

En todo el mundo tének las plantas, los animales, las estrellas, las personas están constituidas por un cuerpo físico, es decir, una parte material. Simultáneamente existen elementos de carácter sutil dentro del cuerpo, como el *Ts'itsin* y el *Ejattaláb*,[4] que buscan el contacto con lo divino y experimentar la conexión trascendental con el cielo, la tierra y el inframundo. Por ello, al elegir el cuerpo como lugar del orden cósmico, no se ha hecho más que adoptar el punto de vista tének. Es preciso señalar que, más allá del análisis del cuerpo por sus meros caracteres biofísicos como su función, adaptación o transformación, lo que nos interesa conocer es la significación del conjunto de ideas, valores, discursos y símbolos que refieren a la identificación del cuerpo con el espacio-tiempo tének.

Lejos de la perspectiva cartesiana, que distingue tajantemente entre mente y cuerpo, nuestra propuesta es que, al igual que la estructura del cosmos, el cuerpo es concebido como un todo orgánico y anímico en íntima asociación con el espacio-tiempo; de modo que algunos elementos corporales se manifiestan como entidades a través de las cuales el individuo se puede vincular con el todo, pero sólo porque éste está incluido en cada una de las partes. En ese sentido, el argumento hipotético del presente trabajo es que, al igual que la estructura del cosmos tének, el cuerpo humano es concebido como un todo orgánico interconectado y balizado en niveles y rumbos.

Aquí el objetivo es reflexionar en torno a la relación entre el cosmos y el cuerpo según la conciben los tének de Mantetzulel, aportar información etnográfica a los estudios de la cultura tének, y de los pueblos mesoamericanos en general, desde una perspectiva estructural. Lo que se presenta en este artículo es parte de los resultados de una investigación empírica de orden sincrónico, viviendo y conviviendo a lo largo de varios meses entre 2016 y 2018, con los habitan-

[2] Laura Ruiz y Leonardo Gómez, "La nueva carrera por el dominio del espacio ultraterrestre", *Ciencia y Poder Aéreo*, vol. 15, núm. 2 (2020): 32-52; Fátima Molina Domínguez, "Geopolítica espacial y búsqueda", Instituto Español de Estudios Estratégicos (2021), acceso el: 12 de abril de 2022: https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2021/DIEEEO18_2021_FATMOL_GeopoliticaEspacial.pdf .

[3] Marcela Hernández Ferrer, "Idhidh Kwitol: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la Huasteca potosina", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* ed. por Johana Broda y Catharine Good Eshelman (México: Conaculta-INAH, 2004).

[4] El primero se refiere al carácter y destino que tiene cada sujeto, se trata del alma de la persona y se ubica en el interior del corazón; este término también es utilizado para referirse de manera genérica a cualquier ave puesto que, curiosamente, los tének de Mantetzulel piensan que el alma tiene forma de ave. Por su parte, el término *Ejattaláb* se refiere a la fuerza y voluntad que se tiene para poder trabajar, sembrar, hablar o simplemente andar, los tének de Mantetzulel creen que se trata del espíritu que cada persona, animal o planta posee, se encuentra en la sangre y corre a través del cuerpo. Para profundizar más revisar Imelda Aguirre Mendoza, "La teoría de la fuerza entre los teenek de San Luis Potosí", en *Cuerpo y persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, ed. por Patricia Gallardo Arias (México: INAH, 2020), 185-206.

tes de la comunidad tének de Mantetzulel, particularmente con los especialistas *Káwlómej*,[5] para registrar los hechos relacionados con la organización social, la cosmovisión y el cuerpo, así como para abordar una exploración de tipo diacrónica sobre las recurrencias estructurales en el cosmos de los pueblos mesoamericanos en fuentes arqueológicas y etnológicas. De modo que este artículo es de carácter cualitativo, descriptivo y reflexivo sobre la forma en cómo los tének de Mantetzulel organizan desde su originalidad la disposición del cosmos y el cuerpo para dar orden y sentido a la existencia.

Lo lógico-histórico

En apego al mecanismo epistémico desde el que queremos avanzar, el posestructuralismo, se pretende superar las relaciones deterministas planteando una visión fluctuante del espacio-tiempo. Esquemáticamente, se pueden distinguir dos enfoques deterministas y tautológicos: el primero, el *particularismo*, que reduce las relaciones lógicas-universales de lo humano y sobreexalta los distintivos materiales o culturales de una sociedad; por otra parte, el *universalismo*, que pretende encubrir la contingencia y variabilidad de lo histórico, orientado por un reduccionismo ecológico-darwiniano que pone por encima de lo cultural el trabajo totalizante de la naturaleza y, por consiguiente, la adaptación del cuerpo al medio ambiente.[6] Para salir de esta dicotomía determinista, se propone avanzar sobre la búsqueda de elementos estructurales relativos a las culturas mesoamericanas como ejemplo de variantes de una misma lógica humana. Se retoma entonces la propuesta epistemológica y ontológica en la teoría de la antropología posestructural, con la búsqueda de relaciones culturales particulares de posibilidades universales y lógicas del ser humano que sostiene la existencia de mecanismos de mediación capaces de ordenar el mundo a través de principios clasificatorios, conceptuales, prácticos y complementarios.[7]

Aunque la mayor parte de los estudios mesoamericanos sobre la visión del mundo y su estructura provienen de los mayas y mexicas, en casi todos los textos sobre la cosmovisión de los demás pueblos mesoamericanos se describe la división en una serie de estratos o planos: cielo, tierra e inframundo.[8] Fue Eduard Seler quien, a inicios del siglo XX se aventuró a mencionar que los pueblos mesoamericanos compartían una disposición similar del mundo; con base en la imagen del cosmos del *Códice Vaticano* generó un modelo explicativo sobre la visión del mundo compartida por los mesoamericanos hasta el momento de la invasión europea. Según Jesper Nielsen y Toke Sellner,[9] en ese modelo se concebía al cielo con una sucesión de pisos y un espacio de hacia el inframundo e incorporaba la proyección de los rumbos cardinales, prevaleciendo la estructura circular y bidimensional del universo.

Según las recurrencias estructurales entre los pueblos mesoamericanos,[10] el mundo es percibido de forma cerrada y circular, así que cada acontecimiento es integrado a una estructura de mayor profundidad, generalizante y deductiva, pero con circunstancias relevantes y específicas para el significado de su mundo. Así, el pensamiento de los

[5] El *Káwlómej* es la persona intermediaria entre los humanos y los dioses, es el especialista que organiza y dirige la vida religiosa y el contacto con lo divino. Además de ser el canal comunicativo con los dioses, también es el mediador en asuntos sociales como en la petición de mano para la unión matrimonial y en los conflictos de la comunidad.

[6] Gustavo Aviña Cerecer, "Cosmológica y cosmovisión: cultura, historia y lógica estructural del México Indígena", en *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, ed. por Gustavo Aviña Cerecer y Walburga Wiesheu (México: Conaculta-ENAH-INAH, 2009), 93-122.

[7] Philippe Descola, *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, trad. por Juan Carrera Colín y Xavier Catta Quelen (Quito: Abya-Yala, 1989).

[8] Rubén Morante López, "El universo mesoamericano. Conceptos integradores", *Desacatos*, núm. 5 (2000): 31-44.

[9] Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert, "Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana", en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, ed. por Ana Díaz (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015), 25-64.

[10] Enrique Florescano, "La visión del cosmos de los indígenas actuales", *Desacatos*, núm. 5 (2000): 15-29. Gustavo Aviña Cerecer, "*Rayo: naturaleza y política entre los mayas*" (México: Editorial Universitaria Potosina-Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2010); Johannes Nerath, "La escalera del padre sol y nuestra madre joven águila", en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, ed. por Ana Díaz (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015, 201-215).

pueblos mesoamericanos actúa tomando fragmentos del mundo sensible que van desde el cuerpo, los fenómenos naturales, los atmosféricos, entre otros, y los inserta en una estructura ideológica que asigna significados particulares y generales que se refuncionalizan dentro de su propia percepción del mundo; a manera del *bricolage* planteado por Lévi-Strauss,[11] que opera con fragmentos y trozos de un universo físico-natural donde cada elemento representa un conjunto de relaciones, a la vez, concretas y virtuales. Así, las múltiples combinaciones son determinadas por un nivel de mayor orden que las simples representaciones y percepciones cotidianas: la cosmología.[12]

Sobre la relación cosmos-cuerpo existen trabajos a propósito de los tének, de los más destacados son los de tipo arqueológico y etnográfico. Los primeros trabajos fueron realizados por Guy Stresser-Péan,[13] este arqueólogo y etnólogo francés hace un análisis de los elementos materiales y corporales en la cosmovisión de los tének prehispánicos, sobre todo de la porción potosina, y los ubica en contextos rituales y ceremonias como danzas y fiestas entre los tének de Aquismón, Tancanhuitz y Tanlajás de mediados del siglo XX. Lorenzo Ochoa y Gerardo Gutiérrez [14] hacen un recorrido sobre la cosmovisión y vida religiosa entre tének potosinos y veracruzanos, apoyándose de fuentes históricas del siglo XVI-XVII y representaciones escultóricas talladas en piedras, conchas y huesos de viejos, mujeres y jóvenes acompañados de elementos astronómicos, agrícolas y ofidios. Estos investigadores intentaron explicar cómo los tének concebían y ordenaban el mundo a través de los calendarios, el sacerdocio y las ceremonias rituales, del mismo modo, ofrecen un marco geográfico y una perspectiva histórica de su origen.

Claude Stresser-Péan[15] retoma las consideraciones de Guy Stresser-Péan sobre los trabajos etnográficos en las comunidades tének de Tancanhuitz y Tanlajás; interesada en el estudio de los trajes, los bordados y la relación de éstos con la cosmovisión y el cuerpo de la mujer. En la misma línea avanza Claudia Rocha,[16] quien estudia el contexto cosmológico de los tének potosinos en distintas formas de representación, entre las que destacan las prendas femeninas como el *Dhayemláb*,[17] las esculturas y vasijas, planteando la hipótesis de que el cuerpo femenino fue considerado un espacio sagrado adornado con pintura, tatuajes y vestimentas específicas que constituye la personificación de la Gran Madre que rige al cosmos.

Destacan los trabajos etnográficos de Imelda Aguirre Mendoza[18] sobre el cuerpo y la forma de organizar, vivir y aprehender el universo entre los tének potosinos, particularmente entre los tének de Tamapatz, en el municipio de Aquismón. Podemos destacar también el trabajo etnográfico de José Hernández

[11] Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, trad. por Francisco González Arámburo (México: FCE, 1964).

[12] La cosmología es entendida como una filosofía de la vida que posee una ontología o visión del ser, una epistemología o teoría del conocimiento, una metodología y una ética.

[13] Guy Stresser-Péan, "La Huasteca: historia y cultura", *Arqueología Mexicana*, vol. 14, núm. 79 (2006): 32-39.
[G]uy Stresser-Peán, *Tamtok: sitio arqueológico huasteco vol. II* (México: CEMCA / Conaculta-INAH / Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 2005).

[14] Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca* (México: UNAM, 1979); Lorenzo Ochoa y Gerardo Gutiérrez, "Notas en torno a la cosmovisión y religión de los Huaxtecos", *Anales de Antropología*, vol. 33 (1996): 91-163.

[15] Claude Stresser-Péan, *De la Vestimenta y los Hombres: Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México* (México: FCE / CEMCA, 2011).

[16] Claudia Rocha Valverde, *Tejer el universo, el dhayemlaab, mapa cosmológico del pueblo teenek: Historia de una prenda sagrada y cosmografía sagrada* (México: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de San Luis Potosí-Secult, 2014).
[C]laudia Rocha Valverde, "El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México", *Estudios Atacameños. Revista de Arqueología, Historia y Antropología Surandina*, núm. 57 (2018): 59-78.

[17] El *dhayemláb* es una de las principales prendas en la indumentaria tradicional de las mujeres tének, en el estado de San Luis Potosí; es bordado con elementos de la cosmovisión tének como los puntos cardinales, los árboles, las plantas, el maíz, entre otros. Se caracteriza por su corte rectangular con una apertura para el cuello en el centro de la prenda, el material de que está hecho es algodón y manta.

[18] Imelda Aguirre Mendoza, "El poder de los seres Organización social y jerarquía en el cosmos de los teenek de Tamapatz, San Luís Potosí" (tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2011); Imelda Aguirre Mendoza, *Habitar el universo. La construcción del espacio entre los teenek de la Huasteca potosina, México* (s.l.: Editorial Académica Española, 2014); Imelda Aguirre Mendoza, "Las formas de la fuerza. El concepto de fuerza en una comunidad teenek de la Huasteca potosina" (tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2017).

Alvarado[19] sobre las nociones de tiempo-espacio en los rituales de curación, la relación simbólica entre cuerpo-naturaleza y las relaciones que existen entre humanos y no humanos para los tének potosinos del municipio de San Antonio. Sobre esa misma línea, pero bajo el enfoque de la geografía cultural, avanza Pedro Urquijo Torres[20] al estudiar la relación y construcción del territorio y el cuerpo como una connotación ritual que permite establecer una identidad propia en un espacio simbólico y sagrado. Por su parte, en la porción veracruzana destacan los trabajos etnográficos y etnohistóricos de Anath de Vidas,[21] quien se enfoca en buscar los orígenes de las comunidades tének al norte de Veracruz haciendo un análisis de las estructuras sociales y los procesos de etnicidad entre los tének veracruzanos de la época virreinal, posrevolucionaria y contemporánea.

El espacio geográfico: Mantetzulel comunidad de estudio

La región conocida como Huasteca, donde se encuentra nuestra comunidad de estudio, tiene un carácter polisémico y problemático que hace repensar en cada estudio su limitación geográfica.[22] Por semántica, a las poblaciones que habitan en esta región se les denomina *huastecos*. Sin embargo, no usaremos esta regla como sinónimo de una lengua, pueblo o cultura. La autodenominación de la lengua es tének, por ello aquí nos referiremos a lo *huasteco* sólo como un área geográfica donde se ubica el pueblo Tének y nuestra comunidad de estudio, pero también otros pueblos lingüísticamente distintos. En la actualidad esta región abarca porciones de los estados de Hidalgo, Querétaro, Tamaulipas, San Luis Potosí y Veracruz.

La Huasteca, en su porción potosina, se caracteriza por un clima cálido y húmedo con abundante vegetación, es un espacio geográfico de selva mediana con clima subtropical. Según la división político-administrativa del estado de San Luis Potosí, los municipios en los que hay mayor presencia tének son: Aquismón, Ciudad Valles, Huehuetlán, Tancanhuitz, Tanlajás, Tampamolón, Tanquian, San Antonio y Tancuayalab.[23]

En el municipio de Aquismón, sobre las montañas de la sierra Madre Oriental, entre el río Tampaón y el Moctezuma, a una latitud de 21.627222 y a una longitud de 99.056111 se encuentra ubicada la comunidad de Mantetzulel. El territorio en el que se desarrollan hoy en día los habitantes de esta comunidad se delimitó mediante una serie de circunstancias y conflictos que forzaron su conformación. El asentamiento comenzó debido a desplazamientos durante inicios del siglo XX. En aquella época los tének fueron obligados a desplazarse de Tampate, la parte media de la sierra Madre Oriental, hacia lo profundo de ésta, huyendo de enfrentamientos y reclutamientos forzados. El estatus legal que mantiene hoy en día la localidad de Mantetzulel es ejidal: una extensión territorial que se reparte entre sus miembros, quienes tendrán fracciones de terreno para construir sus casas y para cultivo. También se asume como "comunidad indígena tének" y se

[19] José Bardomiano Hernández Alvarado, "Acerca de árboles, acerca de familias... La percepción teenek del medio ambiente", *Diario de Campo*, núm. 72 (2004): 14-19; José Bardomiano Hernández Alvarado, "El espejo étereo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza" (tesis de licenciatura, ENAH, 2007); José Bardomiano Hernández Alvarado, "Tiempo y espacio en un ritual chamánico tének (Huasteca potosina)", *Estudios Mesoamericanos*, núm. 2 (2019): 25-30.

[20] Pedro Sergio Urquijo Torres, "El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México", *GeoTrópicos*, núm. 2 (2018): 1-15; Pedro Sergio Urquijo Torres, "Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva del paisaje", *Espacio Tiempo: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 1 (2008): 19-30.

[21] Anath Ariel de Vidas, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)* (México: CIESAS / Colsan / CEMCA, 2003); Anath Ariel de Vidas, *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz* (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009).

[22] José Bardomiano Hernández Alvarado y Julieta Valle Esquivel, "Huastecos o teenek", en *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano: Atlas etnográfico*, ed. de Julieta Valle Esquivel (México: INAH / Inali, 2012), 77-92; Peter Kroefges y Niklas Schulze, "El problema del tiempo en los estudios huaxtequistas", *Indiana*, núm. 30 (2013): 119-141.

[23] *Perfil Sociodemográfico de la Población Indígena en el Estado de San Luis Potosí*, San Luis Potosí (Consejo Estatal de Población, 2018), acceso el 12 de abril de 2022: https://slp.gob.mx/coespo/SiteAssets/Población%20Indígena_COESPO2018.pdf.

rigen bajo el sistema de usos y costumbres, para la toma de decisiones en la comunidad se organizan en asambleas.

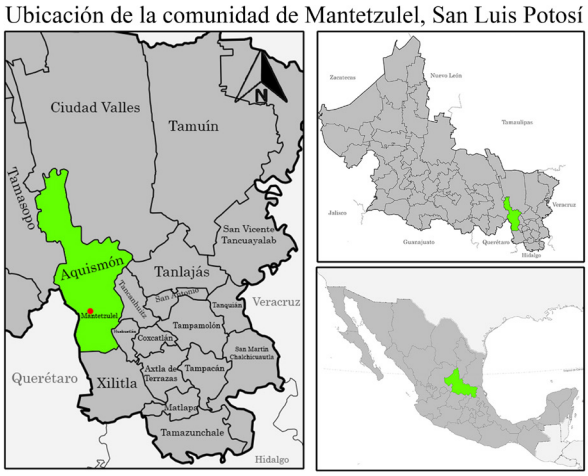


Figura 1. Mapa de ubicación de la comunidad de Mantetzulel, San Luis Potosí. Fuente: mapa realizado por el autor.

Para los habitantes de la comunidad de Mantetzulel, Aquismón representa el centro urbano más inmediato donde se puede encontrar medicamentos, trabajo y variedad de productos regionales, nacionales e importados. Los municipios de Tancanhuitz y Ciudad Valles son también centros políticos y económicos donde residen gran cantidad de población tének. En Tanchanhuitz se encuentra la estación de radio XEANT, "La Voz de las Huastecas" —predominantemente tének—, y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Hoy en día los tének de Mantetzulel constituyen un grupo indígena marginado, pero no aislado que ha logrado mantener cierta autonomía territorial y cultural. A pesar del contacto con el mundo occidental continúan afirmando su identidad y visión del mundo a través de la lengua y los rasgos emblemáticos como los rituales agrícolas-religiosos, el sistema de cargos tradicionales, el uso de indumentaria y trajes propios. Aunque la reivindicación identitaria de los tének de Mantetzulel no gira en torno al patrimonio prehispánico, son algunas prácticas de la vida diaria las que vislumbran su conexión con el pasado. Entre estas prácticas se encuentran ciertas creencias vinculadas con la creación del mundo y del hombre.

La estructura del cosmos entre los tének de Mantetzulel

Como otras sociedades mesoamericanas, los tének han establecido la disposición del cosmos por coordenadas espaciotemporales diversas: a través de los ciclos climáticos, astronómicos o por periodos estacionales.[24] Así, cuando se combinan esas redes topológicas con las simbólicas y discursivas aparece una visión general del cosmos. Si bien el espacio y tiempo son dos categorías distintas para nosotros como occidentalizados, para los tének resulta ser una mezcla constante de dos órdenes en un sistema lógico-conductual.

Para poder describir la estructura de este cosmos escalonado es preciso adoptar la red analítica tének que da orden y sentido a los distintos planos del cosmos. K'ay'lál es como se nombra al universo; en su inicio se trataba de un lugar oscuro y acuoso hasta que la intervención del viejo dios Mámláb[25] creó el día y la noche, el cielo y la tierra. Sobre el mar se encuentra suspendido un animal de características saurias y femeninas, el cual simboliza el punto medio del cosmos; para los tének se trata de la Madre Tierra o Mím Tsabál, lugar donde habitan los hombres, los animales y las plantas. Sobre él se encuentra el plano celeste o Yaxu' Éb, de carga caliente y masculina, lugar del viejo dios del Trueno; debajo, en la profundidad, está el Tamtsémláj, lugar de carácter ambivalente (frío y caliente) donde se encuentran los muertos y los ancestros.[26] Un punto medio une y comunica a los pla-

[24] Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, ed. por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1991), 461-500; Jesús Galindo Trejo, "Alineación astronómica en la Huxteca. El caso de El Consuelo en Tamuín", *Ciencias*, núm. 54 (1999); 36-40. David Lorente Fernández, "Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía", *Cuicuilco*, núm. 47 (2009): 201-226; Damián González Pérez, "Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca" (tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2014).

[25] Mámláb es como se le llama al viejo dios del Trueno. Es la máxima deidad del panteón tének, se relaciona con las lluvias, los cerros y las serpientes. Este término también significa "abuelo".

[26] Los tének antiguos, y aun los contemporáneos, poseen una religión politeísta y un complejo panteón. Por ejemplo, algunos nombres genéricos como *Mám* (abuelo) aplican para un conjunto de dioses que designa a la principal deidad de la lluvia y sus

nos cósmicos, en tének se le conoce como Ts'ejel. Esta idea de centralidad y profundidad expresa el punto de conexión entre el cielo, la tierra y el inframundo y, por lo general es pensado como un árbol de ceiba: las ramas pertenecen al cielo, el interior a la tierra y las raíces al inframundo.

De acuerdo con las ideas compartidas por los especialistas *Káwlómej* de Mantetzulel: don Abelino Hernández, don Aurelio Padilla y don Victoriano Aguilar, construimos de manera general un esquema que simboliza la estructura escalonada del cosmos interconectado por un punto medio. Esta distribución del cosmos, además de proporcionar la dimensión de profundidad espacial y atmosférica, también provee la densidad discursiva que da sentido al espacio-tiempo tének.

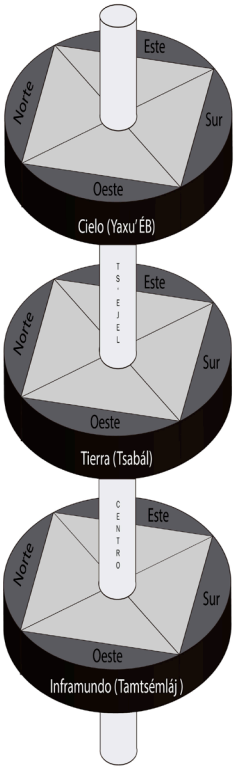


Figura 2. Estructura del cosmos tének. Fuente: figura realizada por el autor con la información proporcionada por los especialistas Káwlómej.

Yaxu' Éb

El plano celeste o Yaxu' Éb, además de ser el punto donde se encuentra el viejo dios Mámláb, es un plano considerado con cualidades masculinas por la capacidad de generar lluvia; es un espacio de carga caliente por su vínculo con el sol y el punto cardinal del Este. Para los tének, la trayectoria del sol define los principales puntos cardinales: Oriente y Poniente, en términos específicos llamados: *Kalel K'ícháj*, que se traduce como "punto donde nace el sol" (Este) y el extremo opuesto: *Otsel K'ícháj* o "punto donde muere el sol" (Oeste). La muerte del sol es vista como el transcurso del día a la noche, de lo caliente a lo frío, es el momento en el que el astro se dirige a la parte inferior del universo.[27] Un segundo eje se conforma por los rumbos del Norte (*Tsáylél*) y Sur (*Pulik Ts'én*), que corren de derecha a izquierda, puntos vinculados con los vientos y la Madre Tierra.

Este arreglo espacio-temporal deriva de una dinámica cíclica que involucra signos calendáricos, puntos cardinales, grupos de colores y discursos propios. Cada rumbo en el universo tének tiene un orden, un color y un nombre. Como se anotó líneas arriba, el primer punto de referencia es donde nace el sol: el Este, junto con el Centro, la dirección más fuerte del cosmos tének, y se representa con el color rojo (*Tsakni'*). El Oeste es el punto donde muere el sol, se representa con el color naranja (*Lanáx*). El Norte, punto donde se encuentra el Trueno, es representado por el color blanco (*Dhakni'*). El Sur, por su parte, es el punto complementario del Trueno, se relaciona con la fertilidad y es representado con el color amarillo (*Manu'*), mientras tanto el Centro, que conecta estos puntos, es representado con el color verde (*Yaxu'*). De esa forma se logra configurar un esquema como el siguiente:

colaboradores; además existen deidades de las plantas, de la tierra, de los ríos, del viento, del fuego, del hambre, la enfermedad, la muerte, por referir algunas. Para profundizar más ver Ángela Ochoa, "Significado de algunos nombres de deidad y de lugares sagrado entre los teenek potosino", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 23 (2003): 73-94.

[27] Según los otomís de la Huasteca queretana, el cielo representa el último plano de un universo de capas sobrepuestas. Aunque este plano resulta tener características ambivalentes, el cielo (*mahẽs'i*) aparece como masculino por el día y como femenino durante la noche. Sin embargo, es importante señalar que las categorías de frío-caliente, arriba-abajo, diurno-nocturno, masculino-femenino, también están presentes en el pensamiento otomí. Para profundizar más ver Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (México: CEMCA, 1990).

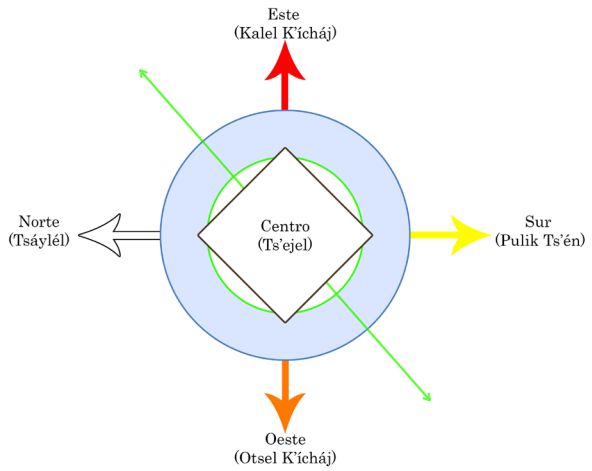


Figura 3. Los cinco cardinales rodeados por el mar. Fuente: figura trazada con base en las explicaciones de don Abelino Hernández, Mantetzulel, 2017.

Tsabál

El plano intermedio o terrestre, llamado Tsabál, es poblado por los seres humanos, animales, plantas y árboles. Ahí se encuentran los ríos, arroyos, montañas, cerros, cuevas y algunas deidades, principalmente Mím Tsabál (Madre Tierra), Pulik K'wa' o K'oléne' (el gran sapo, pareja del Trueno) y Dhipák (el alma del maíz). Para los tének de Mantetzulel, este plano cósmico tiene una morfología similar a la de un caimán. La superficie en la que se encuentran las grandes cadenas montañosa como la sierra Madre Oriental, los valles, bosques, selvas, ríos y lagos es la espalda de tal animal cósmico. Este saurio de cualidades femeninas se encuentra suspendido sobre el mar; según los Tének, las cuevas y sótanos se consideran la boca del animal, del mismo modo que la entrada al inframundo o Tamtsémláj.

Entre el plano celeste y terrestre existe una relación de complementariedad: mientras el cielo posee una carga de materia caliente y masculina, la tierra posee una carga de materia fría y femenina. La oposición entre el día (*K'ichâj'*) y la noche (*Akal*) marca también las labores agrícolas dentro de la milpa. Las tareas masculinas consisten en desmontar y quemar la parcela con ayuda del machete y el güingaro[28] entre los meses de enero y marzo. Por otra parte, las tareas femeninas tienen que ver con las propiedades frías y nocturnas, así como su relación con la luna. Por ejemplo: cuando hay luna llena (*T'uchat Íts'*) es el mejor momento para cortar café, vainilla, palmilla y cosechar el maíz; es también el tiempo óptimo para el parto, puesto que la luna llena propicia una pronta recuperación de la planta y el producto, de la madre y el hijo. De modo opuesto, cuando la luna es nueva o menguante (*Ít Íts'*) se considera momento de cortar las hiervas y toda clase de maleza, pues al hacer una simpatía contraria ayuda a que no se regeneren rápido.[29] Los infantes que nacen durante este tiempo son considerados portadores de un don, pues en el momento en el que la luna no se vislumbra se gestan las habilidades de los *Dhiman* o brujos.

Tamtsémláj

Debajo de las plantas de los pies que pisan la tierra se encuentra el tercer plano del cosmos tének, que posee una composición similar a la del Tsabál. El Tamtsémláj o inframundo es un plano del universo que se piensa como una gran extensión de tierra donde hay día y noche, árboles, ríos, algunos animales y plantas. Es un lugar de los muertos y los ancestros, una región húmeda y fría a la que se puede tener acceso a través de las cavidades terrestres llamadas en tének *Jól* o *Paxál*. A diferencia del Mictlán[30] —el cual para los nahuas tiene nueve niveles— o del Xibalbá[31] de los mayas —con seis—, los tének de Mantetzulel consideran que el Tamtsémláj consta de uno solo nivel. En el mismo espacio coexisten los espíritus de los muertos, los primeros ancestros, llamados Lints'i', el viejo dios

[28] El güingaro o *Kutsúm* es un machete en forma de media luna con un mango para poder sujetarlo. Es una herramienta que tiene como principal uso el corte del tallo de la planta de maíz.

[29] Al respecto es preciso señalar que, al igual que los tének, entre los pames de San Luis Potosí los meses se determinan por los ciclos lunares, que indican los tiempos y etapas de su calendario agrícola y ritual. Véase Hugo Cotonieto Santeliz. *No tenemos las mejores tierras ni vivimos los mejores pueblos... pero acá seguimos. Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011).

[30] Katarzyna Mikulska, "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobres la visión nahua del universo", en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, ed. por Ana Díaz (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015), 65-108.

[31] Alfredo López Austin, "El árbol cósmico en la tradición mesoamericana", *Monografías del Real Jardín Botánico de Córdoba*, núm. 15 (1997): 85-98.

del Trueno Mámláb y su compañera Pulik K'wa'. Se considera que este punto cósmico cuenta con cualidades ambivalentes, es decir, es un plano con características fértiles, relacionadas con la tierra, y con otras masculinas fecundadoras, asociadas al cielo. Lejos de la influencia católica —donde el interior de la tierra es pensado como un lugar demoniaco a donde se dirigen las almas para ser atormentadas por la eternidad—, los tének de Mantetzulel creen que en este espacio inició la vida y es también el lugar donde regresan las almas una vez que las personas mueren y dejan el Tsabál. De ahí que su concepción del espacio-tiempo sea circular y en espiral.[32]

Ts'ejel

Además de las propiedades intrínsecas que cada plano del universo posee y que se complementan las unas con las otras para establecer comunicación entre los tres planos cósmicos (Yaxu' Éb-Tsabál-Tamtsémláj), es necesario un punto que permita la unión: en el cosmos tének, se le llama Ts'ejel al punto central que los une. Esta centralidad se manifiesta de forma vertical y con profundidad, se trata de un pilar o árbol que permite la comunicación y el paso entre los planos superpuestos. Dentro de la cosmología maya se encuentra el Yaaxché, que sirve de eje o *axis mundi*: permite el contacto con el plano subterráneo a través de las raíces y con el celeste por medio de las ramas.[33] Según don Aurelio (Mantetzulel, 2017), el *Unup* o ceiba (*Ceiba pentandra*), también llamado *Te' Ejattaláb* o el "árbol de la vida", es el pilar cósmico capaz de vincular los tres niveles cósmicos (véase la figura 2).

De tal manera, podemos encontrar que bajo la tierra y por encima de ésta se abren también otros mundos habitados en paralelo por seres sagrados y poderosos con quienes hay que convivir a través del intercambio de ofrendas, fluidos y rezos en determinado tiempo y espacio.[34] Esta breve descripción nos muestra un plano general del modo en que se estructura el espacio-tiempo para los tének de Mantetzulel, con una conexión vertical que une al cielo con la tierra y el inframundo. De hecho, más que una división concreta de tres espacios verticales, lo que se reconoce son las operaciones lógicas de clasificación por oposición y complementariedad dentro de un proceso de pensamiento y acción como lo masculino y lo femenino, arriba y abajo, el día y la noche, adentro y afuera, el aquí y el allá. A continuación veremos de manera breve cómo se relacionan estos planos del cosmos tének con el cuerpo humano.

El cuerpo humano en el espacio-tiempo tének

Si bien los planos cósmicos como el cielo y el inframundo son intransitables para la mayoría de los hombres durante la vida, existe una conexión directa entre éstos y el cuerpo humano. Como se apuntó líneas arriba, la estructura del universo tének, es decir, los tres planos cósmicos superpuestos (cielo, tierra e inframundo) son ordenados procesualmente como una estructura orgánica y concebidos como una totalidad. Así, la visión tének del cosmos distribuido e interconectado en tres niveles, también está acompañada de la noción del cuerpo tripartido, que vincula y refleja sus partes con el todo.

Para comprender la relación entre el cuerpo humano y el cosmos, igualmente es necesario partir primero de la concepción general que tienen los tének sobre el cuerpo. Así, la idea propia de los especialistas *Káwlómej* y los habitantes de la comunidad de Mantetzulel respecto del cuerpo y la construcción de la persona

[32] Del mismo modo que los tének piensan en inframundo como un útero en el cual se gesta la vida para ser eyectada al plano terrestre, entre los otomís el inframundo aparece como un lugar de gestión y parto, es pensado como la imagen exacta de la comunidad e implica la existencia de relaciones de los muertos con los vivos; véase Jacques Galinier, *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad* (México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo / Société d'Ethnologie / CEMCA, 2011).

[33] Laura Elena Sotelo Santos, "Las ideas cosmológicas mayas del siglo XVI" (tesis de licenciatura, UNAM, 1982); Gustavo Aviña Cerecer, "Santísima Cruz-Yaaxché: Ejercicio de la territorialidad entre los mayas-maceuales del estado de Quintana Roo, México", en *Antropología y simbolismo*, ed. por Saúl Millán, Patricia Fournier García y María Eugenia Olavarría (México: INAH, 2007), 105-128.

[34] En la comunidad de Mantetzulel, en los meses de mayo y junio se llevan a cabo una serie de actividades rituales de petición de lluvias y salud al viejo dios Mámláb. Estas actividades se practican dentro de la cueva conocida como cueva del Espíritu, *Ejattaláb Paxál*, en tének, y la cual se ubica a dos kilómetros montaña arriba del punto central de la comunidad.

nos brinda los elementos necesarios para comprender su relación con el espacio-tiempo.

Ót' es el término tének que se traduce literalmente como cuero o cáscara, define de manera precisa el confín corporal marcado por la piel en el caso humano, el cuero de los animales, la cáscara de los frutos y la corteza de los árboles. Este término remite a aquello que envuelve los músculos, los órganos, los fluidos, el alma, etcétera. Sin existir un límite tajante entre cuerpo y cosmos, para los tének de Mantetzulel la composición de la persona, además de manifestarse por un cuerpo físico, también se compone de elementos inmateriales que lo animan y estructuran. Al preguntar a los especialistas: don Abelino Hernández, don Aurelio Padilla y don Victoriano Aguilar acerca de los elementos que constituyen el cuerpo además de la sangre, los órganos, los huesos y las extremidades, ellos mencionaron al *Ts'itsin* como parte inherente a éste. El término *Ts'itsin* es utilizado para referirse de manera genérica a cualquier ave y, del mismo modo, se emplea para aludir al alma. Así, para los tének, el alma no existe como un nivel de realidad distinto del cuerpo, puesto que todos los seres humanos y no humanos poseen una. Mujeres, hombres, animales, plantas e incluso los elementos como la tierra tienen cuerpo y están dotados de un alma. Los tének de Mantetzulel distinguen dos tipos de cuerpos: uno prehumano, llamado *Lints'i'*, que no tiene las capacidades básicas de alimentarse y evacuar, en contraste con el *Iniktaláb*, constituido por órganos que le permiten alimentarse, evacuar y procrear, además de poseer un alma que posibilita la estancia en la tierra, animando el cuerpo, dándole calor y fuerza para trabajar, hablar o simplemente caminar.

En numerosas evidencias etnográficas entre los pueblos mesoamericanos se ha observado al cuerpo humano como un microcosmos, es decir, una réplica del orden externo del universo que se ve reflejada en el orden interno del cuerpo.[35] De acuerdo a López Austin,[36] es mediante el cuerpo que las sociedades mesoamericanas pueden actuar en el espacio, pues existe la tendencia de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos órdenes taxonómicos del cuerpo hacia el cosmos en un intento de llegar al orden total del universo. Para los antiguos tének, el orden del cuerpo era pensado de igual forma que el orden del cosmos, la idea de proyectar los elementos del universo distribuidos sobre el cuerpo de hombres, mujeres y adolescentes fue plasmada en cerámica, esculturas en piedra y pinturas murales en las que distinguen los elementos como los rumbos cardinales, la entrada y salida del sol, el maíz y las serpientes asociadas con el cielo, la tierra y el inframundo. Aún con notable constancia se concuerda que el cuerpo para los tének resulta ser un tema central dentro de la concepción del mundo.[37]

De la misma forma que sus ancestros, los tének contemporáneos conciben el cuerpo humano como un reflejo del orden cósmico. Aunque las representaciones en piedra, concha, cerámica o pintura ya no son empleadas en la actualidad, las ideas, los discursos e imágenes sobre la concepción del cuerpo siguen siendo transmitidas de manera oral a través de los mitos, historias e incluso en los bordados, donde también se da cuenta del origen del hombre.

En un espacio lleno de vegetación, árboles, arroyos y cavidades terrestres como en la comunidad de Mantetzulel, no es de extrañar que el referente más usual para dar direcciones sobre lo próximo y lo lejano sea el cuerpo. Si por alguna razón se llegase a desorientar, se acude a la posición que tiene el sol sobre el cuerpo para poder desplazarse, pues ésta indica un punto fijo en la espacialidad.

El uso del cuerpo como referente de espacialidad y orientación gana terreno ante el hecho de que el eje

[35] Marie-Odile Marion, "Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana", *Ludus Vitalis*, vol. 2, núm. 2 (1994): 135-148; Ángel Aedo, "Flores de lujuria e influjos siniestros: fuentes nocturnas del simbolismo huichol del cuerpo humano", *Anales de Antropología*, núm. 37 (2003): 173-204.

[36] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1996).

[37] Wilfrido Du Solier, "Primer fresco mural huaxteco", *Cuadernos Americanos*, año V, vol. XXX, núm. 6 (1946): 151-159; Lorenzo Ochoa, "Tres esculturas postclásicas del sur de la Huaxteca", *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1 (1991): 205-240; José Antonio Cruz Álvarez, "Análisis del signo del mural de El Consuelo en Tamuín, San Luis Potosí" (tesis de licenciatura, Escuela de Artes y Humanidades-Universidad de las Américas Puebla, 2003).

vertical (cabeza-pies) coincide con el principal eje cósmico marcado por la salida y entrada del sol (este-oeste). Y de la misma manera que disecciona el cosmos en dos dimensiones horizontales compone al cuerpo en dos partes similares: derecha (*Winab K'ubak*) e izquierda (*K'watab K'ubak*). Las extremidades como los brazos y manos, derecha e izquierda, son asociadas a los puntos del norte y sur. De la misma forma que se encuentra balizado el cosmos, existe un quinto punto o eje central que conecta a todos los demás, el *Ts'ejel* o centro está relacionado con el ombligo por ser el punto que le permite al sujeto girar libremente. A partir de estos ejes cósmicos se definen también los planos de arriba (*Ebál*), abajo (*Alál*), delante (*Ók'ox*) y atrás (*Kuxlab*), siendo estas las dimensiones espaciales que se utilizan con mayor frecuencia.

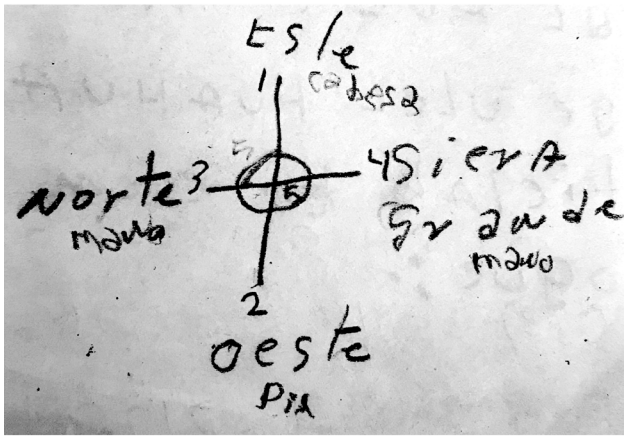


Figura 4. Los puntos cardinales y las partes del cuerpo. Fuente: Esquema provisto por don Aurelio Hernández, Mantetzulel, 2017.

Esta concepción del cuerpo como espejo del orden cósmico provee al hombre de energía solar vital para la salud y la fortaleza del alma. Por otra parte, esa misma posición que toma el cuerpo puede llegar a convertir a los *Káwlómej* en intermediarios entre el cielo y el inframundo, es decir, un eje cósmico.

Se pueden reconocer entonces los tres planos cósmicos distribuidos sobre el cuerpo: *1)* la cabeza, lugar donde se encuentra la memoria, se relaciona con el plano celeste y el primer punto donde nace el sol; *2)* el corazón, allí reside el alma o *Ts'itsin*, es el órgano corporal asociado al *Tsabál*, y *3)* los pies, que se vinculan con el *Tamtsémláj* o inframundo, por ser la parte más cercana a éste. El ombligo se piensa como el punto central que une a los demás y permite el hombre desplazarse por los ejes horizontales.

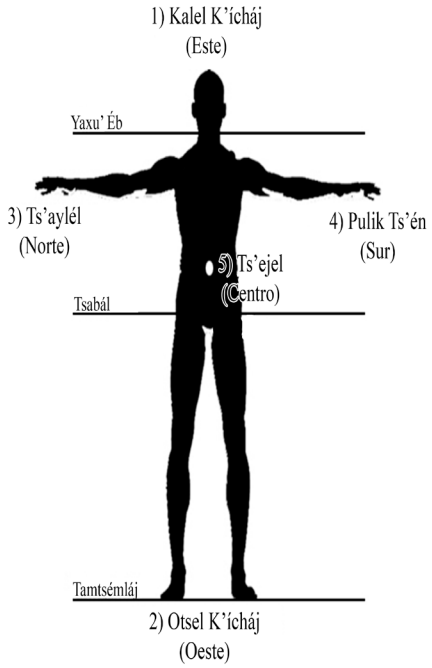


Figura 4. Puntos cósmicos en el cuerpo humano. Fuente: figura elaborada por el autor.

El calor corporal es una característica de todo ser vivo en oposición al cuerpo frío de los muertos, es un atributo sin el cual la persona no estaría totalmente constituida. Esta propiedad deriva del vínculo que hay entre el sol y el cuerpo, particularmente con la cabeza. Para los tének una de las regiones del cuerpo con mayor importancia y atribuciones es sin duda la cabeza. Destaca por la correspondencia cósmica, la energía solar que concentra, la capacidad de razonamiento y de comunicación. En la cabeza se encuentra el vínculo con el plano celeste; para ser precisos, su relación es directa con el sol y su punto de salida. Según la explicación de don Victoriano, la cabeza se relaciona con el sol por ser el punto más alto del cuerpo y el primero en salir al momento del parto.

Ók' es el término tének que designa la parte superior del cuerpo, donde se encuentran los órganos de los sentidos: los ojos, el oído, la nariz y la lengua, además del cerebro. Al igual que la bóveda celeste contiene los astros, una estructura similar engloba estos órganos. Como asienta don Victoriano, los orificios de

la cabeza están vinculados con elementos del plano celeste; por ejemplo: los ojos (*Wal*) se relacionan con las estrellas (*Ót*); las cavidades auditivas, es decir, los oídos (*Ots'oxtal*), se vinculan con los vientos provenientes de los puntos del norte y sur; la boca (*Wi'*), por su poder de producir las palabras, también se relaciona con el sol; los orificios nasales (*Dhamlek*) son la entrada del alma. De manera que la cabeza es pensada como el lugar donde se guardan las ideas, ahí se encuentra la memoria, la conciencia y se producen las palabras.

Según esta máxima, la fuente orgánica del pensamiento se encuentra en la cabeza, porque se apoya en la lógica de que en ella están concentrados los principales órganos de las sensaciones y percepciones a los que se les atribuye capacidad cognitiva: los ojos captan las cosas, conocen a las personas, los animales y el paisaje; los oídos escuchan todo al rededor; la boca no sólo es un órgano para degustar, también produce palabras, y por su parte, la nariz registra los aromas.

Resulta interesante resaltar en este contexto que el termino tének utilizado para referirse a los cuerpos celestes (*Ót*) suena prácticamente igual que la palabra que se usa para aludir a la piel (*Ót'*). La única diferencia se marca gráficamente en la lengua escrita con un apóstrofo, que indica una interrupción momentánea de la voz en la lengua hablada. Es probable que la relación entre *Ót'* y *Ót* conlleve una relación simbólica entre la piel contenedora y el cielo estrellado, del mismo modo que la cabeza u *Ók'* contiene, además de los órganos, la sabiduría, la memoria y la palabra. Aunque la cabeza es el lugar donde se encuentran las ideas, la memoria y la conciencia, ésta no resulta ser una identidad autónoma, puesto que su ejecución y potencialidad también está vinculada con los demás elementos corporales, como el corazón o *Ichích*.

Otra de las regiones corporales concebidas por los tének es la que se extiende desde el cuello hasta la pelvis. Según la relación entre cuerpo-cosmos, el torso o tronco es pensado como la parte central del universo, es decir, como el plano terrestre. Ahí dentro, protegido por músculos y un armazón óseo, se encuentra el corazón. Este órgano es de suma importancia para los tének, es el componente encargado de llevar calor a todo el cuerpo, es decir, la sangre. Para los tének de Mantetzulel, el corazón también es el lugar donde está el *Ts'itsin*, un aliento que va desde el interior del corazón para salir a través de la boca. El *Ts'itsin* es una entidad anímica asociada con la fuerza, vitalidad y personalidad de cada sujeto, es pensado como un ave y refiere a una suerte de *alter ego* ligado íntimamente a las personas. Aunque todas las personas, animales y plantas poseen uno, sólo el especialista *Káwlómej* es capaz de conocerlo y manejarlo.

El lugar físico de los pies (*Akan*) marca la región del inframundo por la posición del eje cósmico (Este-Oeste) sobre el cuerpo (cabeza-pies), aunque éstos no poseen una fuerza anímica. Si bien las plantas de los pies están en mayor contacto con la tierra y muchas veces sumergidos en ella, los tének de Mantetzulel no conciben en los pies poder alguno más allá del referente espacial: *Otsel K'icháj* (Oeste). Por su parte, en el hígado o *Mamál* se reconoce el vínculo con el plano del inframundo. Según los tének, en el hígado se encuentran las preocupaciones, angustias y enfermedades. El hígado de pequeños pollos que se ofrece a los muertos y a las fuerzas o espíritus que habitan el inframundo, por lo general son depositados en el interior de las cuevas. Los tének de Mantetzulel llaman *recibos*[38] a las ofrendas de hígado de pollo con pequeñas bolitas de maíz, se piensa que son pagos por las solicitudes de lluvia o protección de algunas enfermedades.

De la misma forma que la estructura del espacio-tiempo, la existencia de un punto que permita la unión de los demás elementos es necesaria. Siguiendo la concepción del cuerpo entre los tének de Mantetzulel, el punto central de éste se encuentra en la región del ombligo (*K'o'ón*) y es de suma importancia por ser el punto que permite al sujeto girar libremente sobre los ejes horizontales, además de posibilitar la comunicación entre el plano celeste y el subterráneo. Para los tének de Mantetzulel, la idea del ombligo se asemeja un poco al corazón: al igual que este órgano, el ombligo tiene palpitaciones y también se encuentra vinculado con el sol. Según ellos, es de la parte central

[38] En tének existe la palabra *Ts'ejwalixtaláb* (ofrenda) y se emplea tanto en los contextos rituales como para pagar a alguien algún favor, trabajo o servicio.

del cuerpo de donde salen las venas en las que viaja la sangre hacia todo el cuerpo.

Así, de la misma forma que la estructura del cosmos tének, el cuerpo humano es concebido como un todo interconectado y balizado con cuatro rumbos y un centro. De este modo podemos inferir que el cuerpo para los tének de Mantetzulel es un reflejo del universo debido que las partes que lo componen se manifiestan como entidades que están vinculadas con los planos cósmicos. El cuerpo es una especie de envoltura, piel o cuero que engloba las sustancias fundamentales que lo anima (el *Ts'itsin*), además de contener los elementos fisiológicos que se vinculan con los planos del cielo, la tierra y el inframundo. De esta forma, el orden del cuerpo es concebido como un reflejo del orden externo del universo porque de la misma manera en que lo universal está en lo particular, lo particular está en lo universal.

Reflexiones finales

Siguiendo el basto camino del universo tének, podemos señalar que, además de la disposición del cosmos por coordenadas espaciotemporales, en el cuerpo también se incluyen los planos del orden cósmico ya que están ligados a su origen. En términos generales, cada región del cuerpo se relaciona con un plano del cosmos tének y a su vez se vinculan entre sí, estructurándose de la siguiente manera:

a) El plano celeste o Yaxu' Éb se asocia con la cabeza (*Ók'*) por ser el punto más alto del cuerpo y el primero en salir al momento del parto, su relación con el sol es marcada por el rumbo más fuerte del orden cósmico: el Este. Destaca por la concentración de la energía solar (calor).
b) El plano terrestre o Tsabál se relaciona con la región media del cuerpo que se extiende desde el cuello hasta la pelvis. El corazón (*Ichích*) es la parte corporal con la que se le asocia, es el lugar donde se encuentra el alma o *Ts'itsin*, y es encargado de llevar la sangre que anima y da calor al cuerpo.
c) Aunque el lugar de los pies (*Akan*) marca físicamente la región del Tamtsémláj, por la posición del eje cósmico (este-oeste) sobre el cuerpo (cabeza-pies), éstos no poseen una cualidad anímica. En contraste, el hígado (*Mamál*) es el que se asocia directamente con las emociones, las preocupaciones, el inframundo, los muertos y las ofrendas.
d) El punto central o Ts'ejel se vincula con el ombligo (*K'o'ón*). Se trata del centro del orden cósmico que posibilita la comunicación y unión entre el cosmos y el orden corporal; es el punto que permite al sujeto girar libremente sobre el *Tsabál*. Además, proporciona la idea de profundidad espacial y la densidad discursiva que explica y da sentido al espacio-tiempo como una red psíquica y emocional.

Por último, podemos mencionar que la información etnográfica sobre la relación entre el cosmos y el cuerpo en los pueblos mesoamericanos es amplia y variada; en algunos casos, con puntos en común, y en otros, con discrepancias. La investigación sobre el orden y visión del mundo de los pueblos mesoamericanos está lejos de haber concluido, este trabajo planteó un primer acercamiento para lograr comprender de manera general los diversos contenidos simbólicos y discursivos que ponen en práctica los tének de Mantetzulel. De modo que no pretendemos clasificar, sistematizar o reducir el pensamiento tének, sino presentar la información para seguir atendiendo estos temas y comprender la relación del universo y el cuerpo en los pueblos mesoamericanos. Se considera que es necesario continuar con la labor de recabar nuevos datos relativos a las cosmologías mesoamericanas desde diversas perspectivas y disciplinas, en pro de un diálogo con mayor profundidad, así como conocer en mayor detalle a los protagonistas del conocimiento tének, el cual sigue siendo extraordinario.

Varones estudiando varones. La etnografía como acto político

Men studying men. Ethnography as a political act

Diego Alsina Machado
Centro Universitario Regional del Este-Universidad de la República Uruguay /
dmam1989@gmail.com

RESUMEN

Pensar, analizar y reconstruir los modos de la denominada *masculinidad dominante* en los clubes deportivos requiere de un ejercicio reflexivo. Espacios primordialmente masculinos, con ciertas características, particularidades, formas de actuar, de vivir y pensar las relaciones como aspectos de una identidad hegemónica, con sus permisos y prohibiciones. Indagar a propósito de las diversas identidades promueve la problematización sobre los privilegios que se desprenden de la performatividad de una masculinidad dominante. En ese sentido, presento la etnografía como acto político y como posición fundamental en mi proceso de investigación, y con ello propongo una perspectiva teórica que me permite conocer y problematizar mis posibilidades como etnógrafo y los límites de la masculinidad. Para ello recojo datos del trabajo de campo etnográfico de mi tesis de maestría orientada al análisis de los procesos de construcción de identidades de los individuos que forman parte del Club Colón de San Carlos en relación con las prácticas de fútbol y murga. Donde en mis características corporales, de reconocimiento identitario y dominante creo oportuno un constante ejercicio de extrañamiento y reflexividad que permite una distancia adecuada con el objeto de estudio.

Palabras clave: etnografía, interseccionalidad, clubes deportivos, masculinidad hegemónica.

ABSTRACT

Thinking, analyzing and reconstructing the modes of the so-called dominant masculinity in sports clubs requires a reflexive exercise. Primarily masculine spaces, with certain characteristics, peculiarities, ways of acting, living and thinking about relationships as aspects of a hegemonic identity, with its permissions and prohibitions. Inquiring about the various identities promotes the problematization of the privileges that arise from the performativity of a dominant masculinity. In this sense, I present ethnography as a political act and as a fundamental position in my research process, and with this I propose a theoretical perspective that allows me to know and problematize my possibilities as an ethnographer and the limits of masculinity. To do this, I collect data from the ethnographic fieldwork of my master's thesis aimed at analyzing the identity construction processes of individuals who are part of the Club Colón de San Carlos in relation to soccer and murga practices. Where in my bodily characteristics, of identity and dominant recognition, I believe a constant exercise of estrangement and reflexivity that allows an adequate distance with the object of study is opportune.

Keywords: ethnography, intersectionality, sports clubs, hegemonic masculinity.

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2021
Fecha de aprobación: 17 de febrero de 2022

Este proyecto de maestría pretende problematizar el campo de las masculinidades en el contexto de los clubes deportivos; específicamente, a partir de las particularidades en las prácticas del fútbol y la murga en el Club Colón de San Carlos, Uruguay. Pensar, analizar y reconstruir los modos de la denominada *masculinidad dominante* en espacios con estas características, en los cuales hay una fuerte participación de la ciudadanía y específicamente de la gente del barrio, requiere de un ejercicio reflexivo. Esas actividades constituyen espacios reconocidos como primordialmente masculinos, con ciertas características, particularidades, formas de actuar, de vivir y pensar las relaciones. Indagar sobre las diversas identidades permite problematizar en torno a los privilegios que se desprenden de la performatividad de una masculinidad dominante.

Para ello, a partir del marco teórico que ofrecen los estudios sociales y culturales sobre deporte pienso una reflexión a propósito de la *performance* de las masculinidades mediante un trabajo de campo etnográfico. El interés principal de este proyecto se enfoca en las preguntas: ¿Cómo se construyen las masculinidades en el Club Colón de San Carlos a partir del fútbol y la murga? ¿Cómo opera la posición social, material y simbólica en la producción y reproducción de una masculinidad dominante? El estudio del Club será a partir de la puesta en práctica y entrecruzamiento de las configuraciones y dinámicas de los sujetos que están y asisten al club, las relaciones que allí se construyen como campo de producción de una masculinidad dominante, y la visibilización de características institucionales, prácticas y agentes que disputan esa masculinidad. En este sentido, la apuesta por la teoría de la interseccionalidad permitirá aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes: de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas.

Considero al deporte en su condición de productor y reproductor cultural, de espacio ideológico e inclusive de participación ciudadana. En ese aspecto, resulta oportuno mencionar que parto de la idea que no sólo revela aspectos cruciales de lo humano, o aspectos de poder existente en determinadas instituciones, sino que es, fundamentalmente, una parte integral de la sociedad; el deporte permite reflexionar sobre lo social y los mecanismos básicos de creación de identidades.[1] Por su parte, la murga cuestiona a la sociedad de forma cantada, comparte con el fútbol la condición de producción y reproducción cultural; vive de la iniciativa festiva del vecindario por ser una auténtica manifestación colectiva; se configura como un simple ritual de apropiación y recomposición de los espacios públicos; lleva consigo un acto de autoafirmación y reconocimiento mediante una actuación musical, humorística y teatralizada. Tiene un origen fundamentalmente mítico, donde lo que importa de verdad no es la verdad histórica, sino la narración de la memoria. El sentido de pertenencia al club, ocupar sus espacios de múltiples formas y de una "manera de hacerlo", permite observar rasgos culturales, costumbres, valores y creencias de un grupo social, y posibilita analizar cómo se desenvuelven, retroalimentan y recrean en esta práctica, con posibilidades de análisis de trayectorias individuales y a la vez colectivas. El club, en ese sentido, tiene una dimensión barrial muy intensa.

En el presente apartado pretendo desarrollar dos cuestiones que se me han presentado en el trabajo de campo etnográfico: el primero es mi posición como etnógrafo, punto del que se desprenden aspectos sobre la etnografía, las masculinidades y mi posicionamiento teórico; por otro lado, el estudio de las masculinidades en mi condición de varón cis heterosexual. Como refuerzo del aspecto anterior, mi posición dentro de este contexto, al ser "la persona que viene de afuera", y a sabiendas de que los voy a "investigar", se hace oportuno problematizar a qué me permiten acceder, la relación establecida entre los integrantes del Club conmigo y lo que se espera de mí. Este ejercicio implica un recorrido transversal con la necesidad inminente de calibrar la distancia con mi objeto de estudio, así como el extrañamiento y trabajar mi reflexividad.

Es así que podemos tomar los aportes de Roberto Cardoso de Oliveira,[2] el cual nos llama la atención

[1] E. Archetti, *Masculinidades: fútbol, tango y polo en Argentina*, 2a. ed. (Buenos Aires: Antropofagia, 2003).
[2] R. Cardoso de Oliveira, *O trabalho do antropólogo* (Brasilia: Paralelo 15, 1998).

acerca de tres medidas respecto del trabajo del antropólogo: la primera se centra en la aprehensión de los fenómenos y dinámicas sociales, como aspectos que invitan a una reflexión en el quehacer antropológico y en la producción de conocimiento; de esta manera, tuve que llevar a cabo un ejercicio potente de extrañamiento, ya que conozco de cerca el campo que habré de estudiar debido a que soy licenciado en Educación Física y técnico de Fútbol, lo que además conlleva que cuento con toda una vida influenciada por el deporte: practico fútbol desde niño y participé en la primera división (OFI-Liga Mayor de Maldonado); así, mi formación gira en torno a ello y mi actividad profesional como director de algunos equipos de la misma liga que el club en cuestión. De la misma manera, el estudio de estos espacios que habitualmente habito y de los cuales soy parte me pone frente al desafío de llevar a cabo una etnografía en "casa". Pero a la vez tuve que cuestionar mis formas de oír, escuchar y escribir lo que los actores me dirán. Cardozo de Oliveira aconseja un escuchar y oír disciplinados: debido a la disciplina, la misma organiza nuestra percepción y, permite escribir nuestro pensamiento como producto de un discurso que sea creativo, propio de las ciencias disuadidas por la construcción de la teoría social. Así, los nativos definen en su espacio sus prácticas y, entenderán pertinente, lo que allí debería suceder y lo que debería interpretarse.

Las posibilidades del etnógrafo

Connell[3] aborda el concepto de masculinidad como una posibilidad relacional que se ocupa de estructurar el poder con base en el género. El género es una interpretación cultural que funciona como un dispositivo de poder, como un guion que socializa los cuerpos[4] con pene en la masculinidad, para que se conviertan en varones, y a los cuerpos con vagina en la feminidad, para que se conviertan en mujeres, y que violenta a los cuerpos con diversidad genital o intersexuales.

La masculinidad es un concepto relacional, ya que existe relacionado con una estructura general de poder. Es un conjunto de significados, siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros y con nuestro mundo. La masculinidad no es estática ni atemporal, es histórica. Si decíamos que el género es un dispositivo de poder, un guion para la socialización de varones y mujeres, la masculinidad es esa dimensión del dispositivo y del guion, en una posición destinada a la educación de los varones en ciertos mandatos y prácticas.[5] Gayle Rubin,[6] en su trabajo "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política del sexo'", señala que en aquel intercambio, los hombres adquieren ciertos derechos, y que las mujeres no tienen total derecho sobre sí mismas.[7] Ese concepto nos permite entrever que tal intercambio supone una gran carga política, "producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género".[8] Fútbol y murga se constituyen inicialmente como un espacio donde disputarse los sentidos de la masculinidad hegemónica, donde más bien se tiende a reproducir sus lógicas y a reforzar discursos sexistas, que parten de la hetero-cis-normatividad de los varones.[9] Como lo presenta Judith Butler (2007), es propio de la estructura patriarcal: asumir que el cuerpo es un territorio que no se puede discutir, y que las diferencias biológicas son la base de toda diferencia social: el cuerpo y la sexualidad se vuelven naturaleza biológica. Se atribuyen así formas de ser, de moverse, de jugar a la pelota, comportamientos, formas de habitar el club, de definir relaciones entre varones, así como entre varones y mujeres; formas de cantar, comer y —por supuesto— parámetros de rendimiento deportivo y performativo según el sexo biológico, que nunca es discutido.[10]

[3] R. W. Connell, *Masculinities: Knowledge, power and social change* (Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 1995).

[4] J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Buenos Aires: Paidós, 2007).

[5] Connell, *Masculinities*...

[6] Gayle Rubin, "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política del sexo'", *Nueva Antropología*, vol. 30 (1986): 95-145.

[7] La autora realiza un recorrido histórico y teórico a propósito de las características y condiciones de esos intercambios, que no es la intención desarrollar en este trabajo.

[8] Rubin, "El tráfico...", 113.

[9] Siguiendo a Garton (2019), en los espacios futbolísticos podemos hablar no sólo de suponer la hetero-cis-normatividad de los varones sino también la homo-cis-sexualidad para las mujeres. G. Garton, "Guerreras: fútbol, mujeres y poder", *Capital Intelectual*, núm. 1 (2019).

[10] A. Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad* (Barcelona: Madrazo, 2005).

Si se nace varón, se es siempre varón y se vive "como varón". El concepto de *intersección* supone la existencia de grupos que precisamente estarían en la intersección del sexismo, el racismo y el clasismo. La interseccionalidad permite considerar las relaciones sociales y visibilizar de maneras simultánea el discurso dominante y las alteridades preexistentes que comprenden a los sujetos en sus identidades. Estudiar las intersecciones particulares puede relativizar las percepciones sobre el funcionamiento de la dominación, así como la manera en que se relaciona con la producción de las y los distintos actores sociales. La experiencia como proceso de significación, como lugar de la formación del sujeto, "el sujeto que interpela/es interpelado".[11]

En definitiva, considerar las masculinidades en su carácter relacional implica discutirlas o problematizarlas como acto político. Dicho de otro modo, genera ciertas formas de vincularse a través de distintas relaciones de poder establecidas. Una propuesta de trabajo de campo etnográfico, propone Rosana Guber, "es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como 'actores', 'agentes' o 'sujetos sociales')".[12] La etnografía implica una presencia constante del investigador en el territorio y constituye la puesta en relación de las distintas voces y prácticas que conforman la sociabilidad de ese espacio; comprende entender cómo viven estas prácticas los protagonistas con una perspectiva de cómo piensan, sienten, dicen y actúan, y la relación entre los actores.[13] De esa manera, el proceso no se hace "sobre" la población sino "con" y "a partir de" ella, donde la preocupación central es comprender e interpretar la temática, sin descartar mi propia reflexividad por habitar estos espacios, como mencioné más arriba. Por tanto, la participación en los eventos cotidianos de los sujetos a observar agrega la experiencia directa del investigador en los actos cotidianos. Se define como la participación del investigador en el campo de estudio, aprender el idioma, las dinámicas en las organizaciones sociales, aspectos culturales, prácticas y representaciones.[14]

La importancia de la corporalidad en el método implica un habitar los espacios del club, con un significado, aspectos éticos y morales en el posicionamiento corporal. El trabajo de campo etnográfico destaca la importancia de la corporalidad para comprender las tramas culturales, cómo la posibilidad de comprender y aprehender relaciones propias del campo a estudiar.[15]

> En efecto, los distintos colectivos construyen sus particulares modos de percepción, gestualidades y expresiones corporales, ya sea en las dimensiones cotidianas o rituales. Por ello es que el cuerpo "es el presente-ausente, al mismo tiempo pivote de la inserción del hombre en el tejido del mundo y soporte sine qua non de todas las prácticas sociales; sólo existe, para la conciencia del sujeto, en los momentos en que deja de cumplir con las funciones habituales, cuando desaparece la rutina de la vida cotidiana o cuando se rompe "el silencio de los órganos".[16]

Esto conlleva a la necesidad de la corporalidad para aprehender determinados fenómenos sociales y culturales del campo a estudiar, no sólo al comprender los procesos por los cuales los actores ven, perciben y habitan mediante el cuerpo los territorios determinados, dotándolos de significados y atribuciones propias del lugar.[17] Siguiendo con esta idea, pensar las relaciones vinculares en una lógica corporal a través de la constitución de las masculinidades que conviven en ese espacio implica optar por una perspectiva de análisis en clave de interseccionalidad. Indagar en las masculinidades hegemónicas exige comprender las prácticas de las diversas identidades y la acción histó-

[11] B. Avtar, "Pensando en y a través de la interseccionalidad", en *La interseccionalidad en debate* (Berlín: Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität, 2012), 14-21, 18.
[12] R. Guber, *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (Bogotá: Norma, 2001), 5.
[13] Guber, *La etnografía*...
[14] A. Navarro Smith, "Conflicto y distancia. Notas críticas de lecturas y trabajos de campo antropológico", *Latin American Research Review*, vol. 47, núm. 3 (2012).
[15] G. Gil, "Correr, sufrir, disfrutar. El cuerpo como instrumento de investigación", *Educación Física y Ciencia*, vol. 22, núm. 3 (2020): 139, acceso el 19 de abril de 2022: https://doi.org/10.24215/23142561e139.
[16] Le Breton (1995: 124), citado por Gil, "Correr...".
[17] Gil, "Correr...".

rica de las relaciones entre las feminidades y las masculinidades. En tal sentido, y desde una perspectiva en clave de interseccionalidad, la comprensión de la masculinidad hegemónica necesita incorporar una comprensión más de las jerarquías de género, reconociendo la agencia de los grupos subordinados tanto como el poder de los grupos dominantes y el condicionamiento de la dinámica de género, raza y clase social de los grupos involucrados.[18] La interseccionalidad ha ganado terreno como la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que intenta aprehender y se involucra con las relaciones de poder. Por tanto, ese posicionamiento me permite la conceptualización de las identidades como múltiples y fluidas, poniendo el énfasis en los procesos dinámicos y en la deconstrucción de las categorías normalizadoras y homogeneizantes.[19]

Es así que puedo mencionar mi reflexividad como un concepto que equivale al pensamiento teórico-práctico del investigador sobre su persona, que incluye los condicionamientos políticos y sociales (género, etnia, clase social) que pueden reconocerse en el vis a vis con los interlocutores.[20] En ese sentido me permito citar a Juan Branz al mencionar:

> Hay un discurso que se encarna en el cuerpo, que se aprende. Que se logra y se alcanza. Que llega a ser auténtico cuando los otros lo reconocen. Cuando se "sabe estar" entre hombres, se llega a una hombría legítima, "normal; y más aún, el juego entre palabras y cuerpos que asigna una masculinidad verdadera: que se juega en "escenas" donde se pone a prueba la identidad masculina.[21]

La etnografía posibilita la práctica corporal como método; supone construir y reconstruir los distintos lugares de los actores; implica un diálogo permanente con los sujetos en el quehacer cotidiano del club (en las comidas, en los ensayos, en los partidos, en las reuniones, en los viajes, en los preparativos, entre otras). Es decir, implica una mejor comprensión de las variaciones y contradicciones en el campo de la moralidad, así como el análisis de los vínculos y relaciones sociales, la comprensión de los lugares de los actores en estas actividades, y el indagar en los aspectos discursivos dominantes y los marginales. Estos discursos dominantes o jerarquías tienden a reforzarse con la experiencia o la trayectoria en los ámbitos de murga y de fútbol, la heteronormatividad o heterosexualidad obligatoria y el aguante.

Las intersecciones en las cuales está inmerso el investigador inciden, afectan y modelan el trabajo de campo, ciertamente, y, por tanto, la investigación, además de la reflexividad considera al campo, a la perspectiva teórica y a la escritura del texto.[22] Estos aspectos definen las características, necesidades y posibilidades que consciente o inconscientemente son suprimidas, reprimidas y canalizadas en el proceso de producir varones y otras identidades en determinado grupo social. La masculinidad como concepto relacional es definida, como ya mencioné, por las relaciones de poder, concepto que debemos entender para referirnos a una masculinidad hegemónica.[23]

Poder, en efecto, es el término clave a la hora de referirse a masculinidad hegemónica. Como he argumentado detenidamente en otra parte, el rasgo común de las formas dominantes de la masculinidad contemporánea es que se equipara el hecho de ser varón con tener algún tipo de poder.[24]

> Un hombre que tiene poco poder social, en la sociedad dominante, cuya masculinidad no es de la variedad hegemónica, que es víctima de una tremenda opresión social, podría también manejar enorme poder en su pro-

[18] Connell, *Masculinities*...

[19] J. Olavarria y T. Valdés, eds., *Masculinidades. Poder y crisis* (Santiago, Flacso-Chile, 1997).

[20] Rosana Guber, *El salvaje metropolitano* (Barcelona Paidós, 2000).

[21] J. Branz, "Masculinidades y ciencias sociales: una relación (todavía) distante", *Descentrada*, vol. 1, núm. 1 (2017): 6, acceso el 19 de abril de 2022: https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DES006.

[22] R. Guber, "'Volando rasantes'... etnográficamente hablando. Cuando la reflexividad de los sujetos sociales irrumpe en la reflexividad metodológica y narrativa del investigador", en *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*, coord. por Juan Ignacio Piovani y Leticia Muñiz Terra (Buenos Aires: Clacso, 2018), 52-73.

[23] M. Kaufman, "Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres", *Theorizing Masculinities*, vol. 1, núm. 1: 142-165.

[24] Kaufman, "Los hombres...", 5.

> pio medio y vecindario frente a las mujeres de su misma clase o grupo social, o frente a otros hombres.[25]

Son frecuentes los comentarios autorreferenciales acerca de haber estado en una murga o un club con mayor prestigio, es decir, que participan en competiciones que son televisadas, murgas que compiten en concursos prestigiosos o clubes que juegan la copa del interior,[26] o clubes de la Asociación Uruguaya de Fútbol (AUF). En más de una ocasión durante el trabajo de campo escuché decir: "¿Cuántas veces fuiste al teatro de verano[27]?", o: "Mientras que éste cantaba en el tablado por barrios[28], yo salía por VTV".[29] De la misma manera, se ponderan los años en el club y el grado de involucramiento con el mismo; acá pude escuchar en más de una ocasión, luego de alguna broma entre integrantes, señalar por algún murguista mayor: "Me parece que te faltan años por estos lados para poder hablar de esa manera". También tienen su posición de jerarquía aquellos que cantan en la murga, participan de las comisiones del club, juegan en el equipo de fútbol de los veteranos del club y sus hijos juegan en las categorías formativas. Dicen: "El Colón es como una familia", "se nace y se muere del club", "al Colón lo hace grande su gente". Aunque algunas de ellas parezcan frases trilladas o comunes, muestran cómo constantemente se busca reafirmar la pertenencia al club, tanto legitimando sus lugares como estableciendo las relaciones jerárquicas.

La heteronormatividad o heterosexualidad obligatoria supone una *performance* de género que valida las relaciones sociales y toda una gama de acciones: formas de vestirse, de caminar, de ver, sentir, consumir, cantar, jugar, entre otras. Al respecto puedo señalar algunas características que definen o limitan esta acción performativa del género y que configuran una masculinidad: los consumos de alcohol y los permisos que da la noche. Fue a partir del trabajo de campo realizado en el Club que pude percibir dichos tales como: "¿Te dejaron venir?, es muy tarde para vos", "deja la película y empieza a tomar cerveza, que después haces cualquier cosa"; los relatos de hazañas en la noche, como manejar en estado de ebriedad, el gasto de dinero y las mujeres que habían "levantado" frecuentan los espacios del club; qué decir a las mujeres, cómo hacerlo y detalles sobre cómo tener relaciones sexuales; preguntar a los más jóvenes del club por sus novias y pedir que les traigan la bebida, son elementos habituales en el club; también señalan cómo debe jugar un jugador de fútbol: no "cagarse", "plantarse fuerte", "poner el pie firma" y no dejarse pasar por "arriba", son comunes y considerados válidos en el contexto del club. Todos esos aspectos son parte determinante para definir la heteronormatividad como parámetro hegemónico esencial de la masculinidad.

El *aguante*, que algunos autores y algunas autoras definen como un sistema de honra y prestigio,[30] el cual normaliza diversas expresiones, se ha utilizado para indagar en los sentidos de las prácticas violentas de los hinchas, donde "aguantar es pararse siempre, en desventaja, quedarse y poner el pecho".[31] *Aguantar* hace referencia a soportar, apoyar, sostener, es decir, "poner el cuerpo"; este aguantar se carga de múltiples significados que dicen y muestran una manera de poner el cuerpo, yendo a la cancha, soportando malestares en los viajes, *cagarse a trompadas*, demostrando bravura y coraje, exigiendo respeto, hasta matar por los colores.[32] Estas expresiones se definen a partir de

[25] Kaufman, "Los hombres...", 8.

[26] Ésta es la competición de clubes de OFI de mayor importancia. Concentra a los campeones de todos los departamentos (se juega según una organización muy similar a la Copa Libertadores).

[27] El Teatro de Montevideo donde se realiza el concurso oficial capitalino. Organizado por Directores Asociados de Espectáculos Carnavalescos Populares del Uruguay (DAECPU) y la Intendencia de Montevideo.

[28] Tablados municipales de la intendencia de Maldonado. Es un escenario portátil que permanece tres días por todo febrero, en distintos balnearios del departamento.

[29] Canal uruguayo de televisión por suscripción que cuenta con los derechos exclusivos de televisación del carnaval de DAECPU y del fútbol de la AUF.

[30] P. Alabarces, *Crónicas del* aguante*: fútbol, violencia y política* (Buenos Aires: Capital, 2004); José Antonio Garriga Zucal, "Lomo de macho. Cuerpo, masculinidad y violencia de un grupo de simpatizantes del fútbol", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 22 (2005): 201-216; V. Moreira, "Etnografía sobre el honor y la violencia de una hinchada de fútbol en Argentina", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, vol. 13, núm. 1 (2007): 5-19.

[31] P. Alabarces, J. Garriga y V. Moreira, "La cultura como campo de batalla. Fútbol y violencia en la Argentina" *Estudios de Comunicación, Política y Cultura*, vol. 29, núm. 1 (2012): 2-20, 119.

[32] Alabarces, Garriga y Moreira, "La cultura...".

la posición del Club en el barrio; muchas veces mi informante principal detalló: "A Colón lo hace su gente. Somos el corazón del barrio, ¿Tú te imaginas qué pasaría si no nos escucharan? ¿Si la murga no saliera, o fuera cualquier cosa? ¿A dónde van a jugar todos esos niños y *gurises*?[33] Colón es una familia". Es así que se puede entender que el aguante puede ser definido desde el enfrentamiento físico, la violencia, la agresividad, los golpes y abusos; pero también es posible entenderlo desde la capacidad de soportar los golpes y los daños recibidos. Se refiere a ser funcional a los discursos dominantes, es reconocer una determinada masculinidad como válida.

Los límites de las masculinidades

En continuidad con el apartado anterior, el significado de la hegemonía implica una negociación sobre una simbología y un conjunto de prácticas acordadas y legitimadas por el grupo y por el resto de los colectivos. Es decir, exige cierta correspondencia y acuerdo entre las alteridades y las instituciones donde ellas operan.[34] En ese sentido, respecto de la masculinidad hegemónica y sus características, puedo afirmar que entre esos sujetos se pretende que las personas masculinas sean varones cisgénero, es decir, personas que nacieron con pene y testículos, que fueron asignadas como varón al nacer y que se autoperciben como tales. Pero además, se espera de ellos que sean heterosexuales, es decir, que orienten su deseos hacia mujeres cisgénero, nacidas con vagina y vulva. A estos varones, desde pequeños, se les enseña a distinguir entre las características que son deseables y aquellas que deben rechazar.

La masculinidad hegemónica se impone como norma y produce socialmente lo que se espera de las identidades masculinas, cómo son sus relaciones y cómo operan otras identidades en cuanto a las hegemonías. Los antecedentes históricos para el estudio contemporáneo de la masculinidad problematizan aspectos relacionados con los varones y su virilidad en términos de "carácter nacional, las divisiones del trabajo, los lazos familiares, de parentesco y de amistad; el cuerpo y las luchas por el poder".[35] La socialización del género otorga diferentes oportunidades a varones y mujeres, dando mayor valoración a lo masculino y dejando en un lugar de subordinación a lo femenino.

En ese sentido, la masculinidad en singular es un mandato, un conjunto de normas, de prácticas y de discursos, que de ser asumidos de forma más o menos "exitosa", asignan a los varones (cisgénero y heterosexuales, sobre todo) una posición social privilegiada respecto de otras identidades de género. Las masculinidades más privilegiadas son las que más se acercan a los mandatos sociales, y las llamamos "normativas". A las que más se alejan de las normas las llamamos "subordinadas". Existen mandatos sociales sobre lo que es o no es la masculinidad que constituyen privilegios, costos y definen las relaciones de poder.

La observación participante comprende dos acciones primordiales: observar y participar, lo cual provoca una tensión al realizar estas dos actividades de manera simultánea; es decir, en el hecho, el investigador participa de un espacio donde comparte con la gente del lugar las actividades y observa conductas, acciones relaciones, etcétera.

> La observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población. Hablamos de "participar" en el sentido de "desempeñarse como lo hacen los nativos"; de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más. La "participación" pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a "estar adentro" de la sociedad estudiada. En el polo contrario, la observación ubicaría al investigador fuera de la sociedad, para realizar su descripción con un registro detallado de cuanto ve y escucha.[36]

Se define como la participación del investigador en el campo de estudio, aprender el idioma, las diná-

[33] Lunfardo para jóvenes o adolescentes.

[34] J. Branz, "Deporte y masculinidades entre sectores dominantes de la ciudad de La Plata. Estudio sobre identidades, género y clase" (tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata-Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Buenos Aires, 2015).

[35] M. Gutmann, "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad", *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, vol. 8, núm. 1 (1998): 47-99.

[36] Guber, *La etnografía*..., 22.

micas en las organizaciones sociales, aspectos culturales, prácticas y representaciones.[37] Esto supone una posición frente a los sujetos, una identidad a definir en el contexto que suponga el coste político de estudiar varones siendo varón. Lo que requiere prestar mucha atención a la forma en que soy entendido y definido por los sujetos. En el trabajo de campo es fundamental la interacción con los demás y el grado de participación en sus posiciones. Es así que, desde la posición mencionada, puedo problematizar o atender las cuestiones relacionadas con mi identidad/es: la del investigador y las cuestiones de las relaciones de género en el campo.[38]

La llamada antropología "en casa" introduce al investigador en el problema de la continuidad cultural entre lo que él mismo produce y lo que producen sus "objetos de estudio".[39] En este punto me voy a detener para intentar argumentar *los límites de las masculinidades*, cómo operan las características relacionadas con el poder ya mencionadas, y cómo se articula ello con mi posición dentro del campo —hombre, cis-heterosexual que habita estos espacios con un rol protagónico, me animo a decir—. Lo primero a considerar al entrar al campo es un potente ejercicio de extrañamiento, al ser "al mismo tiempo, aproximación y distanciamiento. Es como estar delante de un sistema de signos —vivirlo relacionándose primeramente con sus significantes pero sin comprender del todo sus significados—".[40]

En primer lugar, mi posición como etnógrafo. Los nativos me preguntan qué estoy haciendo ahí, si es mi trabajo y en cierta medida me otorgan posibilidades que no todos los que asisten tienen: comidas, viajes, ensayos, diálogos, entre otras. De todas maneras, sienten la necesidad de obtener pruebas de confiabilidad, de confianza y de acceso a sus espacios; "los nativos permanentemente imponen pruebas de confiabilidad al investigador, como demostrar pasión por lo que hace".[41] En este punto, viví situaciones en donde los nativos constantemente me demostraban profesionalización en su desempeño en el club, el desempeño mismo del club, y el saludo, respeto y cercanía de los varones que estaban en una posición de mayor privilegio.

La noción de *clase* supone cómo una práctica asociada a la posición de clase (en este contexto, clase obrera) estimula y opera fuertemente en la estructuración de un territorio determinado.[42] La noción de clase, en este sentido, opera en función del significado que se les da a las distintas prácticas. En estos espacios, donde está en juego gran parte de la vida de las/os sujetas/os, según Bourdieu, existe una distribución de las prácticas, donde:

> Sería necesario tomar en cuenta la representación que, en función de los esquemas de percepción y de apreciación que les son propios, las diferentes clases se hacen de los costes (económico, cultural y "físico") y de los beneficios asociados a los distintos deportes, beneficios "físicos" inmediatos o diferidos (salud, belleza, fuerza —visible, con el culturismo, o invisible, con el higienismo—, etc.), beneficios económicos y sociales (promoción social, etc.), beneficios simbólicos, inmediatos o diferidos, ligados al valor distributivo o posicional de cada uno de los deportes considerados (es decir, todo lo que concurre en cada uno de ellos por el hecho de que sea más o menos raro y esté más o menos claramente asociado a una clase…), beneficios de distinción procurados por los efectos ejercidos sobre el propio cuerpo (p. ej. esbeltez. bronceado, musculatura más o menos aparente, etc.) o por el acceso a grupos altamente selectivos.[43]

Aunque la cita señala específicamente al deporte como campo de prácticas y lo asocia con la clase social, puedo señalar esta distinción también respecto de los clubes deportivos, y específicamente en torno a las prácticas del fútbol y la murga, situación que estructu-

[37] Navarro Smith, "Conflicto y distancia…".
[38] B. Pini y B. Pease, *Men, masculinities and methodologies* (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 53.
[39] G. Gil, "Controles etnográficos y expertos en el campo: Cuando los 'nativos' nos leen", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 20, núm. 1 (2005): 138.
[40] G. Lins Ribeiro, "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica", en *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (Buenos Aires: Eudeba.1999), 195.
[41] Gil, "Controles etnográficos…", 144.
[42] Branz, "Deporte y masculinidades…".
[43] P. Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. 2a. ed. (Madrid: Taurus, 1998 [1979]), 17-18.

ra una posición e identidad hagemónica, pero habilita por un lado, cierta profesionalización de las prácticas, y por otro, me habilita espacios de distinción, porque los nativos me suponen con cierta posición y prácticas de clase en función de mi labor como investigador. Por ello, creo oportuno señalar algunos aspectos sobre la habilitación de la profesionalización de las prácticas y desarrollar algunas de sus representaciones.

En el comienzo de mi trabajo de campo me señalaban constantemente el valor de la familia, el coste simbólico que merecía ser integrante del club y el valor simbólico de asistir a sus espacios. "El club es mi familia", y definitivamente el club —en los ensayos, partidos, entrenamientos, actividades— es el espacio que comparten las familias integrantes del club y forman la familia que lo representa. "Acá nadie cobra", "cantar o jugar por el Colón es un privilegio, todos lo hacemos por amor a la camiseta", "mi padre me trajo y desde ahí hago todo acá, ahora mi familia asiste al club, me acompaña como yo acompañaba a mi padre". De esta manera, las familias componen al club, y en ese espacio existen relaciones de poder generacionalizadas que asignan las posiciones de jerarquía en estos espacios. Constantes invitaciones a comidas, festejos y viajes hacían de acciones para la confiabilidad de los investigados.

Avanzado el trabajo de campo, comienzo a recibir otro tipo de información en relación con la profesionalización del club. A medida que los investigados fueron conociéndome más comencé a ganarme su confianza, a propósito de lo cual puedo señalar dos situaciones que me servirán para describirlo: la primera fue que mi informante más confiable comenzó a señalarme que algunos integrantes de la murga y del equipo de fútbol cobraban un sueldo porque por un lado "levantaban" el nivel y, por otro, necesitaban que el beneficiado dedicase el mayor tiempo posible a ello. Al principio puedo suponer que se le asignaban valores negativos a obtener alguna retribución económica por la labor en el club,[44] pero luego puedo afirmar el "culto del 'rendimiento' en las esferas productivas, sociales y económicas, al encarnar las virtudes masculinas y productivistas dominantes".[45]

> La distinción entre lo *amateur* y lo profesional era un recurso para excluir simbólicamente a quienes eran remunerados, aunque encubriese y solape las diferencias, no sólo del tiempo libre disponible entre las clases, sino el significado y el sentido de ese tiempo libre para las clases.[46]

Entonces, estas distinciones individuales que se daban por: cierta especialización (directores, letristas, maquilladores, en los trajes, los técnicos, los profes), por haber cantado en una murga o por haber jugado en un club profesional, propiciaban distinciones en lo colectivo y, por ende, reconocimiento como club.

La otra situación presente fue la de algunos integrantes que cobraban por su labor, pero no gozaban de un lugar de total privilegio —no es del barrio, por la juventud, por no ser del coro de la murga o el poco tiempo en el club—; en su caso, ellos necesitaban reafirmarme porque cobraban por lo que hacían. En ese contexto, tuve algunos diálogos, en distintos momentos, con uno de los integrantes de la batería de la murga, él me comentaba lo que cobraba, por qué, qué posición tenía en la batería y en la murga, entre otras. En principio con cierta desconfianza, buscando aceptación y confiabilidad, y luego con mayor confianza y cercanía.

> Esta continuidad cultural hace que muchos sujetos se consideren expertos a sí mismos y condenen cualquier pretensión ajena de hablar sobre ellos cuando no se reproducen los discursos de sentido común que se utilizan para explicar las acciones propias. Casi todos los actores del campo futbolístico disponen de teorías nativas.[47]

Los investigados hacen una distinción entre una virtud asociada a la fuerza o el rendimiento y otra vinculada a la razón, que además opera dependiendo el contexto de enunciación y de la posición en la estructura social.[48] Es decir, existen estratificaciones relacionadas con las localizaciones jerárquicas diferenciales de individuos y agrupaciones de personas

[44] Branz, "Deporte y masculinidades...".
[45] Branz, "Deporte y masculinidades...", 112.
[46] Branz, "Deporte y masculinidades...", 110.
[47] Gil, "Controles etnográficos...",138.
[48] Branz, "Deporte y masculinidades...".

en el entramado de poder de la sociedad, mediante múltiples variables como la afiliación al club, el recorrido o trayectoria profesional y, en mi caso, la virtud vinculada a la razón.

En este camino, descubrir esas relaciones está en gran determinado por la reflexividad del investigador; es decir: (re)construiremos los escenarios a partir del conocimiento teórico, estando ahí, siendo interpelado con construcciones culturales en una relación de distancia y cercanía y una posterior escritura e interpretación de la misma.[49] Los condicionamientos sociales y políticos, género, edad, pertenencia étnica, clase social y afiliación política[50] son parte del proceso del investigador en el transitar por las distintas etapas de la investigación. Luego, los nativos consideran pertinente que se efectúen pruebas de confiabilidad respecto de mi sexualidad; podemos definir ello como las demostraciones sobre mi masculinidad. En este caso el género y su performatividad funciona como eje que ordena la vida social e involucra los principios y características primarias de las relaciones de poder.[51] Frente a esta posición, puedo entender las situaciones en las cuales los sujetos tenían intención de afirmar mi masculinidad señalando acceso y además cierto grado de involucramiento con el club. Puedo citar a Gil en su trabajo sobre los "trucos de oficio" al señalar:

> El grado de involucramiento de los actores en estas prácticas implica la incorporación de una serie de valores y postulados filosóficos sobre la vida, que suelen remitir a fuertes opciones morales y estéticas en su racionalidad. Estos ejes también involucran los patrones de uso del cuerpo, dentro y fuera de las performances más o menos ritualizadas que envuelven preceptos éticos (tales como esfuerzo, voluntad, armonía) y estéticos (como liviandad o belleza) que suponen asimismo toda una concepción de la salud y/o bienestar.[52]

Me animo a señalar que esos patrones de uso del cuerpo, en conjunto con los preceptos éticos y estéticos sobre la masculinidad, implican definitivamente suponerlo como preestablecidos en cada contexto social, cultural e histórico.[53] El modelo hegemónico de masculinidad se relaciona con "los ideales de virilidad",[54] que conllevan determinados preceptos éticos y estéticos a propósito de ser hombre en el club a través de acciones que responden a ciertos mandatos, privilegios y libertades.

El habitar el club, que el espacio (sede del club) responda a cierta estructura, así como las relaciones que surgen a lo largo del tiempo, conforman una imagen con cierta objetividad, una masculinidad hegemónica: tomar alcohol, cantar fuerte, bromear, exhibirse, mostrar sus logros, ser reconocidos; las prácticas sostienen una estructura donde el género masculino se caracteriza mediante la exhibición de la virilidad, del rendimiento corporal, de imposición, entre otras.[55] En definitiva, el ideal masculino implica un proyecto estético[56] donde la materialización de lo masculino hegemónico se asocia con una identidad con determinadas características, en donde los varones necesitan reafirmar sus virtudes. En esos espacios se puede observar una *espectacularización* de esta materialización, una relación de propiedad con lo femenino, la conquista y los excesos. Al pensar las identidades en ese escenario permite ingresar al terreno de las moralidades al relacionarse con el estudio de los deseos, las emociones, la imaginación, la razón y las fronteras permitidas y rechazadas.[57] De igual manera, permite pensar y comprender las variaciones y contradicciones del campo de la moralidad, analizar los vínculos y relaciones sociales, la comprensión de los lugares de los actores en

[49] Guber, "'Volando rasantes'...".
[50] Guber, *La etnografía*...
[51] S. Rostagnol, "Entre la reproducción y el erotismo, recorridos de la sexualidad desde el eminismo", en *Trashumancias. Búsquedas teóricas feministas sobre cuerpo y sexualidad* (Montevideo: CSIC / Universidad de la República [Biblioteca Plural], 2018), 74-90.
[52] G. Gil, "De las imposturas a los 'trucos de oficio'. Reflexiones 'metodológicas' desde la antropología social (argentina)", *IMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, vol. 40, núm. 1 (2018): 107-128, 110
[53] Rostagnol, "Entre la reproducción...".
[54] Gutmann, "Traficando con hombres...".
[55] Connell, *Masculinities*...
[56] G. Gil, "Corredores y consumidores. Identidad y estética en el *running* en la Argentina contemporánea", *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 27, núm. 1 (2019): 411-439, acceso el 20 de abril de 2022: http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/642.
[57] Archetti, *Masculinidades: fútbol*...

estas actividades e indagar así los aspectos discursivos dominantes y los marginales.

El proyecto estético del club se funda a partir de la sexualidad hetero-cis-normativa, y con ello se ve la necesidad de los nativos por confirmar esta condición. Es así que pasé por dos situaciones en el trabajo de campo que se pueden describir a partir del ejercicio de mi masculinidad: en la primera instancia, asistí al ensayo de la murga con mi ahijada, que tiene 18 años; y cuando ella fue al baño uno de los nativos me preguntó si era mi pareja. El otro momento sucedió cuando el director de la murga me pidió hablar; entonces me comentó que a su compañera de la murga yo le parecía atractivo y quería pasarme su número de celular para que hablase con ella, luego de lo cual se sucedieron bromas hacia ella como: "Cantá bien que te vino a ver", o: "mirá quién te vino a ver, no te pongas nerviosa", entre otras anotaciones. Este aspecto no es más que una característica más que desarrolla las relaciones de poder que se dan en estos espacios:

> La sexualidad entra al terreno político cuando se emancipa de la biología y la psiquiatría, en una palabra, cuando se desencializa. Entonces sí, cabalmente puede verse a lo largo de la historia así como en la construcción de las teorías, la articulación entre el control de la sexualidad y la dominación masculina.[58]

Las prácticas abarcan relaciones sociales y simbólicas, involucrando a las instituciones en la conformación de las objetividades. A través de diversos aspectos se constituye un mundo social que define la masculinidad dentro de una estructura amplia de definición de roles sexuales, sociales y de parentesco.

Consideraciones finales

Primero, creo oportuno señalar la distinción de hacer etnografía y más concretamente de hacer etnografía en "casa". Cómo acto político, supone un compromiso corporal intenso, porque implica someterse a una continua vigilancia de las reflexividades del investigador, desde su habitar cotidiano y su compromiso cultural; del investigador como científico, con su perspectiva teórica, al aplicar el método, recabar datos, escribir; y de las reflexividades del campo de estudio. Los estudios etnográficos se basan en la diversidad de las relaciones humanas, que justamente exceden el proceso de significación de las relaciones y de las técnicas empleadas para valorarlas.[59] La etnografía implica una presencia constante del investigador, remite a atender las exigencias de tipo estructural que se desprenden de su quehacer, y de esa manera comprende la puesta en relación de las distintas voces y prácticas que construyen la sociabilidad en el espacio de estudio. La etnografía comprende un compromiso corporal en el campo y de la misma manera atiende las intersecciones propias y las del campo, por ello se hace oportuno señalar la reflexividad en este proceso. Es decir, no se trata únicamente de explicitar cuestiones del género o de la clase social del investigador y de los sujetos, sino comprender qué modalidades e implicancias adoptan las intersecciones en esta situación específica.[60] Dicho de otra manera, el trabajo de campo etnográfico implica una negociación constante en las intersecciones, desde la reflexividad, entre el investigador, los sujetos de investigación y los parámetros socioculturalmente reconocidos.

Luego, es interesante comprender el campo de estudio de la Educación Física y, concretamente, la tradición de los estudios del deporte en Uruguay, donde se tiende a favorecer prácticas consideradas esenciales, con cierta trayectoria y consolidadas en nuestras instituciones científicas.[61] Es importante reconocer que "diferente es lo que ocurre cuando la innovación atenta contra las prácticas 'correctas' que legitiman objetos, enfoques y ciertas prácticas científicas protegidas, aquellos lugares comunes de la investigación que estimulan la comodidad y las zonas de confort";[62] ello nos permite habilitar o reconocer los estudios sociales y culturales sobre el deporte cómo campo de estudios y ahondarnos en su desarrollo académico. Este aspecto faculta la ampliación de las posibilidades del estudio del deporte en Uruguay, entenderlo desde otras pers-

[58] Rostagnol, "Entre la reproducción...", 89.

[59] R. Guber, *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogos de campo* (Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014).

[60] Guber, *Prácticas etnográficas...*

[61] Gil, "De las imposturas...".

[62] Gil, "De las imposturas...", 125.

pectivas, conocer sus lógicas, sus prácticas, historias, repercusiones y, sobre todo, problematizarlas.

Cuando varones estudiamos varones, tomamos conciencia de un "yo masculino" que puede verse amenazado en el proceso de la investigación,[63] debido a que existe una sensibilización respecto del consenso cultural, la centralidad discursiva, la institucionalización y la marginación o deslegitimación de alternativas de las masculinidades socialmente dominantes. Kaufman, en ese sentido, nos invita a ser críticos severos de tales acciones y creencias particulares de los *habitus* dominantes de la masculinidad.[64] De manera que, al considerar la reflexividad del investigador y del campo, puedo sostener que en el negociar constante de las intersecciones en el estudio de las masculinidades y este repensar el ser varón mediante una práctica de dar sentido simbólica y narrativamente a las relaciones existentes los investigadores realizamos un primer ejercicio de repensar nuestras masculinidades. Debido a que determinadas situaciones que anteriormente no nos interpelaban por distintos motivos —las lecturas, el ingreso al campo, las relaciones que se generan, cómo se generan y lo que ocasionan—. nos ayuda a problematizar en primera instancia nuestros procesos de formación corporal. Es decir, nos permite comprender un ser varón dentro de determinados parámetros socioculturalmente establecidos, que de la misma manera que visibiliza las relaciones y dinámicas existentes, visibiliza cómo el ser varón genera permisos, posibilidades y accesos a información en estos contextos particulares. Problematizar las relaciones de género nos da la posibilidad de entender su acción política en las construcciones corporales e identitarias, y entenderlo dentro de una compleja interconexión con las otras intersecciones.[65] Más allá de reproducir discursos dominantes y entrar en el riesgo de la objetivización, nos permite problematizar las relaciones de poder existentes, comprender las limitaciones más problemáticas de la disciplina: homogeneidad, coherencia y atemporalidad[66] y pensar nuevas acciones y relaciones que faculten otras formas de ser varón.

[63] Pini y Pease, *Men, Masculinities...*
[64] Kaufman, *Los hombres...*
[65] L. Abu-Lughod, "Escribir contra la cultura", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm.1 9 (2012): 129-157:133
[66] Abu-Lughod, "Escribir contra...".

Usos sociales del dolor en las diversas culturas y sus representaciones en prácticas y modificaciones corporales actuales

Social uses of pain in different cultures and their presentations in current practices and body modifications

Mirna Isalia Zárate Zúñiga
Posgrado de Antropología Física, ENAH / mirnazarazun@yahoo.com.mx

Diana Monserrat González Lozano
CIESAS-Sureste / ixtaslamiak@gmail.com

RESUMEN
Este trabajo presenta resultados de una investigación que se llevó a cabo en la Ciudad de México con un grupo de jóvenes; la finalidad fue explorar la experiencia que tuvieron con el dolor en algunas prácticas corporales como el tatuaje y la suspensión. La percepción que cada individuo tiene del dolor se ve atravesada por factores sociales, culturales, religiosos, sensoriales y subjetivos, que influyen en los significados que se le atribuye y en las formas que cada cultura adopta para ritualizar las prácticas que ejecutan. La pregunta a desarrollar es: ¿Cómo se ha transformado la percepción que se tiene del dolor a lo largo del tiempo y cómo ha influido en sus formas de interpretarlo en las prácticas corporales que se siguen retomando hoy en día? La metodología se basó en un análisis de corte cualitativo que consideró las narrativas de los sujetos, en articulación con la antropología simbólica y la noción de ritual de Victor Turner, según la cual las metáforas y los imaginarios materializan la interpretación de estos procesos.
Palabras clave: dolor, experiencia corporal, ritual, representación y vivencia.

ABSTRACT
This work presents the results of an investigation that was carried out in Mexico City with a group of young people, whose purpose was to explore the experience they had with pain in some corporal practices such as tattooing and suspension. The perception that each individual has of pain is crossed by social, cultural, religious, sensory and subjective factors, which influence the meanings attributed to it and the forms that each culture adopts to ritualize the practices they carry out. The question to be developed is: How has the perception of pain changed over time and how has it influenced the ways of interpreting it in these bodily practices that continue to be taken up today? The methodology was based on a qualitative analysis that considered the narratives of the subjects, in articulation with symbolic anthropology and Victor Turner's notion of ritual, where metaphors and imaginaries materialize the interpretation of these processes.
Keywords: Pain, bodily experience, ritual, representation and experience.

Fecha de recepción: 31 de diciembre de 2021
Fecha de aprobación: 29 de marzo de 2022

El dolor es un elemento que acompaña a los seres humanos en varios episodios de su vida; por lo tanto, no se trata sólo de una reacción anatómica y fisiológica a determinados estímulos orgánicos. Desde un punto de vista antropológico, se cuestiona cuál es la trama social y cultural que impregna este fenómeno, sin olvidar la dimensión individual que constituye parte de la experiencia. La historia occidental muestra evidencias que ilustran cómo el dolor no es sólo un hecho biológico, lo cual a lo largo del tiempo ha influido en la manera como es percibido en las sociedades actuales. Tampoco precede únicamente a la lectura médica, ni a un problema propio de la sintomatología, sino que ocupa un sitio en la vida y en la cultura humana. Este elemento ha sido utilizado para cubrir objetivos sociales y personales, inmersos en una gran diversidad de eventos; sean ceremonias de purificación, ritos de iniciación, para alcanzar estados alterados de conciencia, medios de control y de castigo, prácticas de sanación, así como en pruebas de resistencia y fortaleza.

El objetivo de este trabajo se centra en comprender los motivos por los que los sujetos ritualizan y otorgan un soporte simbólico al dolor a través de algunas modificaciones corporales como el tatuaje y otras prácticas que realizan, como la suspensión corporal. Así, partimos de la propuesta de Marcial[1], quien define como *modificaciones corporales* aquellos recursos que sirven como vehículos identitarios, que pueden ser marcas o decoraciones permanentes, y que contribuyen a hacer evidente las diferencias culturales entre los grupos. Mediante ellas se construyen signos de identidad: el tatuaje, por ejemplo, constituye una escritura en el cuerpo, y es también memoria en la piel, narra momentos e historias de vida; a su vez, indica un estatus dentro de la comunidad, manifiesta pertenencia a un grupo, a un sistema social, especifica la afiliación religiosa, informa la pertenencia a un linaje, clan o grupo de edad. Por su parte, el dolor realza la importancia del momento y despierta una sensación de orgullo por haber sido capaz de resistirlo.[2]

A su vez, cabe mencionar que en otras culturas y dentro del mismo ámbito del *body art* y la modificación corporal en el medio urbano contemporáneo se llevan a cabo otras prácticas que utilizan el dolor como parte de la experiencia, ya sea como parte de un proceso ritual o performativo, y pueden o no dejar huellas permanentes en el cuerpo. Ejemplo de ellas son las suspensiones corporales, que consisten en la sujeción y el levantamiento del cuerpo con ganchos de acero atados a una estructura de metal; durante las suspensiones se perforan las pieles: en algunos casos por las rodillas, la espalda, el pecho o el abdomen. El practicante es elevado a una altura aproximada de 1.5 metros y se demora entre 15 y 60 minutos.[3]

De modo que es importante destacar que el hilo conductor de la serie de prácticas que a continuación desarrollaremos reflejan el dolor como el *continuum* que adquiere significado a través de prácticas exclusivas de ciertos grupos culturales. En este sentido, el dolor desempeña un papel importante, ya que le permite a los sujetos manifestar, revelar y externar lo que sienten y piensan, de tal suerte que "cada uno vive ante todo de piel para adentro, mientras que para los demás lo accesible es la superficie, de la piel para afuera".[4] La anatomía y la fisiología no bastan para explicar esas variaciones sociales, culturales, personales e incluso contextuales. La relación íntima con el dolor depende del significado que éste revista en el momento en que afecta al individuo. La manera como nos apropiamos de la cultura, de sus valores y de su relación con el mundo, supone un entramado decisivo para su aprehensión, en este caso porque la experiencia que se tiene con el dolor es un hecho situacional.[5]

Por lo anterior, nos gustaría enfatizar que la lectura aquí propuesta se hace desde las perspectivas de autores que han trabajado la teoría social del cuerpo, en el entendido de que el cuerpo es una construcción que entreteje la dimensión cultural, social e histórica, de manera que el cuerpo sólo existe a partir de su in-

[1] Rogelio Marcial, "Cuerpo significante: emblemas identitarios a flor de piel. El movimiento fetichista en Guadalajara", *Relaciones*, núm. 117, vol. XIX (2009): 159-179.
[2] David Le Breton, *El tatuaje* (Madrid: Casimiro, 2013).
[3] Cupatitzio Piña, *Cuerpos posibles, cuerpos modificados. Tatuajes y perforaciones en jóvenes urbanos* (México: UAM-X, 2004).
[4] José Luis Catalán, "Psicología del cuerpo 1987", acceso enero de 2009: http://www.cop.es/colegiados/a-005 12/psico.cuerpo.html.
[5] David Le Breton, *Antropología del dolor* (Barcelona: Seix Barral, 1999).

teracción con todos los elementos de dichas dimensiones. Autores como Le Breton,[6] Turner[7] y Csordas,[8] entre otros, hablan sobre la *corporificación*, como un concepto dinámico de continua transformación del cuerpo, a través de la acción y la práctica, que no se da de manera aislada, sino que siempre ocurre en interacción intercorporal (con otros individuos) y en un espacio-tiempo determinado, lo que nos sitúa como sujetos históricos; es decir: "Nuestra corporificación requiere constantes y continuas prácticas de trabajo corporal, por medio del cual mantengo y presento de forma constante a mi cuerpo, en un marco social en donde mi prestigio, persona y status, giran en torno a los demás".[9]

La propuesta que aquí presentamos se desprende de ese enfoque, por lo que emplearemos la noción de *usos sociales del cuerpo* para recuperar el sentido del tatuaje, y de otras prácticas que resultan ser representaciones orientadas hacia la materialización simbólica, plasmadas sobre la carne. Dichas representaciones simbólicas adquieren usos rituales y estéticos vinculados con experiencias humanas a menudo significativas.

Este estudio es resultado del trabajo de tesis "La significación del dolor en las modificaciones corporales", presentada en el 2011.[10] La ruta metodológica consistió en un análisis etnográfico de corte cualitativo que se llevó a cabo durante el periodo que comprendió los años 2009-2011. Las etnografías se llevaron a cabo en dos estudios de tatuajes; el primero ubicado en la colonia Centro de la Ciudad de México, llamado Santo Oficio, y el segundo Estudio Nekromantix ubicado en la colonia Izcalli Jardines, en el municipio de Ecatepec, Estado de México. En ellos se obtuvo información de 14 personas, hombres y mujeres con edades de entre 20 y 40 años, a quienes se les entrevistó en profundidad para conocer el fenómeno a estudiar con mayor aproximación; sus nombres fueron cambiados para mantener sus identidades en el anonimato. Se asistió también a algunos eventos, donde personas involucradas en el medio de las modificaciones corporales practican también la suspensión corporal. Elegimos este tipo de herramienta metodológica como una manera de indagar en la trama de significados que se expresan en los usos sociales que se le dan al dolor, en la práctica del tatuaje y en la suspensión corporal. Siguiendo a Reguillo:

> Al referirse a subjetividad, señala que se trata de una compleja trama de los modos en que lo social se encarna en los cuerpos y otorga al individuo históricamente situado, tanto las posibilidades de reproducción de ese orden social como las de su negación, impugnación y transformación. Es el intento por explicitar los dispositivos de percepción y respuesta con que los actores sociales enfrentan la incertidumbre y los riesgos epocales.[11]

Durante el trabajo etnográfico, los mismos informantes hicieron énfasis en que para ellos ese tipo de prácticas forman parte de rituales que llevan a cabo con el objetivo de simbolizar vivencias significativas; por tanto, el concepto de *ritual* fue propuesto como un eje de análisis para esta investigación. Las narrativas de los sujetos revelaron sus subjetividades como actores sociales y a través de ellas fue posible adentrarnos en las emociones, pasiones, sensaciones y sentimientos que experimentaron para comprender los sentidos y significados que les otorgaron. Por otra parte, se buscó referencias bibliográficas a propósito de las diversas prácticas corporales que se han llevado a cabo en distintas culturas y en distintos momentos históricos para comprender los usos sociales y significados que se le han atribuido al dolor.

El dolor en diversas prácticas corporales como parte de la experiencia y la ritualización

En el ámbito de las modificaciones corporales, se enfatizan dos dimensiones: la *representación* y la *vivencia*; en ese sentido podemos hablar de un cuerpo

[6] David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002).
[7] Victor Turner, *El proceso ritual* (Madrid: Taurus, 1988).
[8] Thomas Csordas, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 18 (1990): 5-47.
[9] Turner, *El proceso…*, 13.
[10] Mirna Zárate Zúñiga, "La significación del dolor en las modificaciones corporales" (tesis de licenciatura, ENAH, México, 2011).
[11] Rossana Reguillo, "Políticas de la mirada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas", en *Educar la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*, comp. por I. Dussel y G. Gutiérrez (Buenos Aires: Flacso / Manantial / OSDE, 2006), 51-74.

portador de signos y un cuerpo generador de significados y sentidos. La representación se refiere al conjunto de imágenes, en las que el cuerpo está caracterizado bajo una modalidad basada en un conjunto de visiones. De esta manera, el sentido de la vista es de vital importancia para comprender, conocer, relacionarnos con nuestro entorno y a partir de ella, establecer nuestras referencias socioculturales, creando una proximidad con el otro, y a su vez, un alejamiento que reconoce las diferencias, a partir de las corporalidades.[12]

En ese sentido, el cuerpo es resultado de un proceso cultural, donde los cambios que se le hagan se reflejan en sus indumentarias y decoraciones; representadas en perforaciones, imágenes, grafías, que corresponden a la parte tangible y visible que se muestra al mundo. Por otro lado, esas representaciones constituyen proyecciones simbólicas y metafóricas, que corresponden a esa parte intangible en donde el cuerpo inserta en su materialidad la subjetividad de sus valores, costumbres, creencias, cánones de belleza y significados aprendidos en un entorno cultural. Además, valdría la pena considerar que en sociedades occidentales, la vista porta un estatus dominante respecto de los demás sentidos; en el caso del cuerpo, éste adquiere también un énfasis en el que estéticamente lo visual se vuelve un elemento predominante para la producción del cuerpo.[13]

Por otra parte, el dolor como unidad expresiva se mantiene en distintos escenarios, pues la forma en cómo se despliega, revela el papel que tienen las construcciones sociales de la naturaleza humana en la comunicación del mismo,[14] sea a través de modificaciones corporales, ritos de iniciación, *performances*, entre otras prácticas. De tal forma que el dolor como experiencia fenoménica expone el universo particular de la cual se extrae; en esa relación entre lo físico y lo anímico tal como es vivido; es decir, la experiencia se ancla en la subjetividad. Al respecto Aisenson,[15] encarna esa subjetividad en la noción de cuerpo-persona, en la que un individuo, para tener conciencia de su existencia, debe hallarse en una determinada situación; es decir, la corporalidad tiene un sustrato temporo-espacial.

Turner[16] enfatiza que la vivencia necesita ser comunicada para llegar a ser transformadora. En ese sentido el dolor, al formar parte de una experiencia temporal con una estructura dinámica, "permite al momentáneo valor del presente, convertirse en una presencia significada".[17] El dolor puede incluir una acción reparadora del pasado mismo, ser parte importante en la conclusión de experiencias, representar cierre de ciclos y participar en la asignación de nuevos estatus, como parte de la restauración del tejido social. Bajo esta perspectiva, Berger y Luckman[18] señalan que existe una realidad anclada a una experiencia cotidiana, percibida como limitada y continua. Estos momentos suelen transcurrir de forma procesual, introduciendo muchas veces a los sujetos en fases liminales, donde al incurrir en eventos socialmente dramáticos requieren de ciertos ritos de reacomodo para romper con incertidumbres grupales e individuales. De este modo los rituales constituyen:

> Modelos que, a veces organizan las experiencias y las vivencias, las emociones y los sentimientos, promueven la reflexividad y la creatividad; son espacios lúdicos y de recreación, posibilitan los horizontes desde donde se puede ejercer la crítica de la propia sociedad y forma de vida; un ámbito de potencia subjuntiva, los rituales también son catárticos; dispositivos de poder, los cuerpos son disciplinados por y en ellos, y en ellos también hallan una loca y abandonada libertad".[19]

[12] Ana D'Angelo, "La experiencia de la corporalidad en imágenes. Percepción del mundo, producción de sentidos y subjetividad", *Tabula Rasa*, núm. 13 (2010): 235-251.

[13] Mariana Cantarelli, "El cuerpo en perspectiva histórica: A propósito del estatuto actual del cuerpo" 2000, acceso en abril de 2000: http://www.cancerteam.com.ar/cbibo23.html.

[14] Lucía Galazzi, "Reflexiones sobre el dolor: Un análisis a partir de la forma que se despliega", *Aisthesis*, núm. 45 (2009): 122-133.

[15] Aída Aisenson Kogdan, *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido* (México: FCE, 1981).

[16] Victor Turner, *La selva de los símbolos* (Madrid: Siglo XXI, 1990).

[17] Turner, *El proceso...*, p. 154

[18] Peter Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1990).

[19] Rodrigo Díaz. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual* (Barcelona: Anthropos, 1998).

Desde este punto de vista, Van Gennep[20] hace referencia a ritos de paso, cuando se trata de transiciones que involucran una crisis vital, un cambio de estatus, jerarquía, estructura, rango, condición o estado emocional; diversas culturas hacen usos de sus cuerpos en tales procesos, a través de ritos que muchas veces involucran el dolor como parte de esta experiencia. Estos procesos pueden incluir a su vez otros ritos preliminares: de separación, en donde se marca el alejamiento de un individuo de su situación anterior; liminares de margen, en ese momento el estado del individuo es ambiguo e intermedio, y postliminares de agregación, etapa que implica la incorporación o consumación del proceso.

Con esos recursos simbólicos, los individuos y grupos que llevan a cabo ciertas prácticas que involucran sus cuerpos, instalan en sus realidades un antes y un después, lo cual no significa que dichos sucesos dejen de cobrar importancia, sino que logran trascenderse a partir de momentos significativos dentro de un mundo social. Por ejemplo, algunos individuos que fueron entrevistados mencionaron que por medio del tatuaje como una marca permanente dejan huellas de sucesos importantes de sus vidas, que no sólo implican modificaciones en el aspecto físico, sino que conforman una transformación fenoménica a nivel personal; además de aportarles una identidad propia, y a otros, los integra dentro de una colectividad; sea esta una tribu, un clan, una pandilla, una secta o un gremio que les permita reforzar sus relaciones sociales.[21]

Diversas miradas del dolor en distintos contextos socioculturales

El dolor es producto del contexto en el que éste se experimenta y está mediatizado por la cultura, razón por la que presenta diversas variaciones. En la cultura occidental los griegos pensaban que las enfermedades eran ocasionadas por los dioses. El dolor implicaba un castigo y era asociado con un sentimiento de pecado, también representado en la mitología. Posteriormente Hipócrates, en el año 377 a. C., separó a los dioses y a los espíritus de la enfermedad, esta última se explicó como un proceso biológico. A partir de ese hecho, el dolor se ha considerado un síntoma.[22] En aquella época la discriminación que existió hacia los esclavos negros propició que los castigos dolorosos fueran el medio de disciplina y control, estas ideas poco a poco provocaron que las sociedades occidentales, se hipersensibilizaran ante cualquier tipo de dolor.[23]

Durante la Edad Media, la Iglesia institucionalizó la Santa Inquisición como un medio de control, con el que los ortodoxos investigaban los casos de herejía, y perseguían a quienes atentaban en contra de la fe católica. Todos los sospechosos eran encarcelados y sometidos a un proceso de confesión que usaba como medio de control el castigo. En ese contexto, la comunidad cristiana vinculaba el dolor con el sufrimiento de Cristo en la cruz, y se utilizaba la flagelación y diversas torturas para que los herejes redimieran sus pecados y limpiaran sus malos actos. De esta manera la religión católica concibió un enfoque dualista: cuerpo y alma, de tal manera que "la carne", al constituirse como un componente material de lo humano, se percibía como un obstáculo para la salvación y perfección del alma.[24]

Sin embargo, en otros contextos no occidentales, el dolor ha sido utilizado en ritos y ordalías de iniciación, para señalar cambios de estatus de los individuos como miembros de un grupo social. Por ejemplo, en Norteamérica, en el actual territorio de Estados Unidos, los indios mandan practicaban un rito en el festival Okeepa para asegurar la caza del año venidero; además, constituía un rito de pasaje para los hombres

[20] Arnold van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Ediciones Taurus, 1986).

[21] Mirna Zárate Zúñiga, "Cuerpos modificados: la piel como un vehículo para la memoria y la producción de significados, a través de la noción de experiencia", en *Antropología física, disciplina bio-psico-social*, coord. por Lauro González Quintero y Anabella Barragán Solís (México: Secretaría de Cultura, 2017), 443-472.

[22] Gerardo Romero, V. García-Olivera, N. Hernández-Vázquez, M. Romero-Salinas, J. Sandoval-Pallares, M. Gutiérrez-Cárdenas y R. Cruz-Mejía, "El dolor y su significado a través de la historia", *Enlace: Expresiones de la Sociedad Civil (Revista Digital de la Unidad para la Atención de las Organizaciones Sociales)*, vol. 4, núm. 4 (2006), acceso en agosto de 2009: http://www.organizacionessociales.segob.gob.mx/UAOSRev4/El_dolor.html.

[23] David Morris, *La cultura del dolor* (Santiago de Chile: Andrés Bello, 1994).

[24] Elias Norbert, *El proceso de civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas* (México: FCE, 1997).

jóvenes. Desde la propuesta de Van Gennep,[25] durante el ritual de separación, se llevaba a cabo un retiro espiritual previo, en el que ayunaban y se purificaban con baños de vapor en una choza. Durante la fase liminal eran perforados con dos ganchos y colgados del techo de uno de los albergues donde se practicaba la ceremonia; sus cuerpos giraban suspendidos hasta que sus pieles se desgarraban y caían al suelo. En la fase de agregación los individuos ya adultos daban gran importancia a las cicatrices que quedaban en sus pieles, pues éstas representaban el coraje que mantuvieron durante la ceremonia.[26]

En otro ritual de iniciación realizado en Nueva Guinea por los benabena, en la fase preliminar los jóvenes acompañan a los adultos a una cabaña, donde se les señalan los deberes y obligaciones que tendrán que enfrentar como adultos. Durante la ceremonia, les muestran unas cañas que deberán tragarse; los golpean y los humillan, mientras deben mostrar respeto al recibir la enseñanza. Estas cañas, de aproximadamente 60 cm, deben pasar por el esófago y llegar hasta el estómago. Es una práctica peligrosa pero considerada necesaria. Así los benabena purifican sus cuerpos de la sangre femenina con la que se tuvo contacto en el vientre materno. Al introducir la caña al estómago se provoca un desgarre de órganos, lo cual les ocasiona vómito; ese proceso implica un rito de pureza en el que, de manera simbólica, se liberan de los fluidos femeninos que contaminaron sus cuerpos. Como lo afirma Douglas:[27] la suciedad es un desorden, por lo tanto, la descontaminación forma parte del sistema de creencias de algunos grupos. En el caso de los benabena, sacar la caña del cuerpo es la parte más importante del ritual, pues esa liberación los protegerá de las enfermedades y los hará hombres más fuertes y dignos en su tribu, así son reconocidos en la fase de agregación con un nuevo estatus.

En las culturas orientales la perforación del cuerpo es una vieja costumbre. En Singapur cada año se celebra un festival que dura dos días y está dedicado a honrar al dios místico Lord Bhurudan; aquellos que demuestran su devoción deben de completar un ritual que consiste en una peregrinación fuera del templo. Los ritos de separación consisten en una preparación que los individuos comienzan con varios meses de anticipación; meditan, no beben alcohol, no fuman y se abstienen de tener relaciones sexuales. El día de la peregrinación, el momento liminal consiste en una caminata conocida también como *Kavadi*. Durante la peregrinación, el que elige ser parte de la santidad porta en la cabeza una corona que pesa aproximadamente 15 kilos, sujetándola con cadenas y varas que van directamente a su piel; su cuerpo será horadado, perforarán su lengua y su tórax con varias varillas. En este contexto, el dolor es un medio para la purificación espiritual, y al reintegrarse de nuevo a sus vidas cotidianas en la fase postliminal se habrán librado de tensiones acumuladas y se habrán cargado de nuevas energías para dar inicio a un nuevo año y no quedarán estancados en ciclos karmáticos.[28]

Con la exposición de los anteriores ejemplos, se puede apreciar que tales prácticas están insertas en un orden social. Al respecto, Lozano[29] señala que en todos los tiempos y contextos se han situado cuerpos sociales y políticos, los cuales han sido objeto de regulación desde diferentes ámbitos: la religión, la moral, la costumbre, la tradición, la educación, la familia, la estética o el derecho. Es así que el dolor muestra que su *uso social* forma parte de la reglamentación y disciplina de los cuerpos, con el objeto de encajar en un estatuto determinado. Sin embargo, en la actualidad esa normativización continúa estando presente en sus múltiples facetas: pautas que marcan modelos de belleza, desórdenes alimenticios para alcanzar imágenes idealizadas, la moda como un elemento de cambio continuo que implica una rigidez de la indumentaria y la cirugía estética, en la cual el cuerpo es materia prima para la reconstrucción como tal del

[25] Van Gennep, *Los ritos…*

[26] Rodrigo Ganter, "Cuerpos suspendidos: Cartografías e imaginarios de la piel en jóvenes urbanos", *Polis,* vol. 4, núm. 11, especial *Gestión del cuerpo y control social* (2005): 2-13.

[27] Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo XXI, 1973).

[28] Sant Rajinder Singh Ji , "Festival vegetariano" (s.l., Ed. Ciencia de la espiritualidad, 2008), acceso en julio de 2009: http://www.sos.org/spanish/ultimo/news20.htm.

[29] Rian Lozano, "Cuerpos políticos y contra-representaciones", Cuerpo y Alteridad. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas 2 (2010), 343-352.

mercado actual, el cual exige cumplir con sugerencias y apariencias, con la esperanza de lograr un modelo seductor que habite un cuerpo estándar que logre ser aceptado en el escenario social.[30]

A partir de estas normatividades es que algunas personas, desde otras colectividades, han tratado de romper con esas biopolíticas, retomando otras prácticas corporales dirigidas a la reapropiación de los cuerpos y a la disidencia de los mismos. Por medio de otras opciones, los cuerpos pueden ser moldeables en su aspecto y a su vez productores de sentido, al transitar por la necesidad simbólica de no perder su espacio en el mundo social.[31, 32] Es entonces cuando el dolor cobra significado y cuando se le reconoce como parte de la corporalidad y de la experiencia vivida, pues los discursos simbólicos se hacen presentes y prescriben las formas en como se interpretarán las acciones tomadas sobre los cuerpos,[33] lo cual pudo rescatarse a partir del análisis del tatuaje y de la suspensión corporal.

Los significados del dolor en algunas prácticas corporales actuales: el sentido del tatuaje y de la suspensión corporal

El campo de la subjetividad se encuentra ligado a varios factores; es decir, la experiencia es situacional porque las condiciones productoras de la humanidad varían históricamente.[34] En la actualidad gran cantidad de personas modifican sus cuerpos por múltiples necesidades, entre éstas, reapropiarse de un cuerpo simbólico como referente de autenticidad. En dicho factor de autenticidad se imprime la paradoja que conllevan los usos sociales del cuerpo, ya que, en éstos, se aglomera la diversidad de convenciones sociales que persigue la estética y el ritual de las prácticas corporales, y a su vez el factor preponderante de la reinterpretación mediante la experiencia personal.

El dolor es un elemento que acompaña ese tipo de prácticas, y a cada persona que las lleva a cabo le recuerda su presencia en el mundo, además: "Desencadena una serie de resignificaciones, simbolismos, recomposición de identidades y nuevas normas encarnadas en el cuerpo".[35] Como fenómeno, el cuerpo es aprendido en un contexto social, cultural e histórico, cuya percepción y manifestación conforman un lenguaje propio que señala una herencia cultural.[36]

Las distintas narrativas recabadas durante la investigación etnográfica permitieron describir la percepción que tienen los individuos respecto de su manera de experimentar el dolor, lo que posibilitó identificar los referentes culturales que han influido de manera directa en su interpretación. En ese sentido, es notable la constante que alimenta de significado al cuerpo doliente bajo la concepción de un ente fragmentado de manera dual en cuerpo físico o carnal y en alma. Por ello, algunos informantes del grupo de estudio asumen una dicotomía entre dolor físico y dolor emocional:

> [...] Siento dolor cuando me tatúo o me perforo, pero no lo defino tanto como un dolor, yo digo que hay dolores más fuertes y que no son de carne, porque la carne se queda aquí, se entierra, es un sentimiento carnal que duele, pero yo siento que lo que llevas en el alma duele más, yo sí creo que hay una separación entre dolor del alma y del cuerpo (Mónica, 23 años).[37]

La religión judeocristiana también ha sido un referente en varias ideas que aún se reproducen en la actualidad. Por ejemplo, persiste la idea de que el cuerpo es perecedero y objeto de pecado, y el dolor es un

[30] Elsa Muñiz, *La cirugía cosmética: ¿Un desafío a la "naturaleza"? Belleza y perfección como norma* (México: UAM-A, 2011).

[31] Elsa Muñiz, "Las prácticas corporales", en *De la instrumentalidad a la complejidad en disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, coord. por Elsa Muñiz (México: UAM-X, 2010), 17-50

[32] Josefina Ramírez, "Cuerpo y emociones. Un nuevo horizonte para la comprensión del sujeto", *Diario de Campo*, núm. 10 (2012): 22-27.

[33] Cupatitzio Piña, "Cuerpos posibles... cuerpos modificados. Modificaciones corporales en jóvenes urbanos: tatuajes y perforaciones" (tesis de licenciatura, UAM-I, México, 2003).

[34] Cantarelli, "El cuerpo...".

[35] Zárate Zúñiga, "La significación...". p.15

[36] Anabella Barragán Solís, *Vivir con dolor crónico* (Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008).

[37] Mónica es devota de la Santa Muerte, trabaja en un centro comercial, tiene *piercings* y tatuajes. Todos los diseños de sus tatuajes están basados en experiencias personales. La elección del área donde se haría sus tatuajes fue siempre en regiones corporales discretas, debido a que pensaba que su padre no se los aprobaría. Sus primeras modificaciones se las realizó en los tianguis, la edad en que inició con estas modificaciones fue a los 17 años.

medio que puede servir como castigo para purificar el alma.[38] Algunos entrevistados señalaron que el dolor que les han provocado algunas de sus modificaciones les ha servido para superar sentimientos de culpa:

> Mi primer tatuaje que me hice en la espalda, es un cráneo con alas de mosca, de hecho, ese dibujo lo hice yo. Para mí las moscas siempre están en lo podrido, de alguna forma me sentía así porque había abortado un bebé y traía esa depresión, por eso le puse también el cráneo simbolizando esa muerte y esa pérdida, me lo hice en la espalda para simbolizar que cargaba con un peso o una culpa, para martirizarme, recordarlo y no olvidarlo. Para mí, la espalda es el centro del cuerpo y donde se distribuye mejor el peso, por esta razón también es una zona del cuerpo que tiene como función sostener el cuerpo es el centro de gravedad (Denise, 27 años)[39] (figura 1).



Figura 1. tatuaje de Denise: cráneo con alas de mosca, representa un aborto. Fotografía de Mirna Zárate, 2009.

> Cuando falleció mi hermano me hice una marca en el pecho, una quemada, yo la verdad me enteré de que falleció como un año después, me dolió mucho el no haber estado ahí en sus últimos días cuando se enfermó y cuando lo enterraron. Para mí, en el pecho está lo que sentimos, fue así como una autoflagelación, como un sentimiento de culpa, como para recordarme ese error mío de no haber estado ahí; fue una forma de aminorar un poco más esa carga (Mikel, 39 años).[40]

Otro aspecto que también ha influido en la negación del dolor es ponerlo en manos del sistema biomédico. Siglos atrás, los avances de la medicina lograron el desarrollo de la anestesia, cuyo uso proporcionó gran ayuda en diversas prácticas médicas. De esa manera, la idea de que el dolor obedece a estímulos nerviosos lo convirtió en parte de la sintomatología, y por ello el consumo de anestésicos ha sido importante para eliminar las molestias.[41] A partir de esta idea Vigarello[42] destaca que en la actualidad existe un aborrecimiento del dolor y se enfatiza en que se ha transformado en un enemigo de nuestra comodidad. En uno de los relatos, una de las informantes afirma que el dolor no es necesario cuando se realiza tatuajes y que sería mejor eliminarlo:

> Yo preferiría que no existiera el dolor, no creo que sea parte importante en el proceso; es muy molesto y luego si te duele pues te mueves y puede pasar que salga mal el diseño, pues lo mejor sería usar algo, pero sé que no se puede anestesiar, la lidocaína como que no es muy buena, entonces pues prefiero aguantarme (Fangoria, 35 años).[43]

[38] André Frossard, *El sufrimiento. En Dios en preguntas* (Buenos Aires: Antártida, 1991).

[39] Denise comenzó sus modificaciones corporales a los 12 años; además, ha practicado la suspensión corporal.

[40] Mikel, al momento de la entrevista, se desempeñaba como comerciante y artesano. Sus primeras modificaciones fueron los *piercings*. Inició con estas prácticas corporales a los 26 años. La zona que decidió marcar de su cuerpo tiene una relación con la región corporal donde el identifica las emociones: el pecho.

[41] Germán Zuluaga, "Dolor físico y mental. Aproximaciones desde la medicina tradicional", en *Memorias del Congreso Internacional "Medicinas Tradicionales, Interculturalidad Y Salud Mental"* (Tarapoto-San Martín: s.e. 2009, acceso junio de 2010, http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:ornjom_zri4j:www.cemi.org.co/images/dolor%2520fi%25cc%2581sico%2520y%2520mental%2520gzr.pdf.

[42] Georges Vigarello, *Lo sano y lo malsano desde la Edad Media hasta nuestros días* (Montevideo: Ediciones Trilce, 1995).

[43] Fangoria comenzó a realizar modificaciones en su cuerpo a la edad de 17 años, el diseño de sus tatuajes busca un sentido estético. Se hizo su tatuaje en el estudio Tonatiuh Cuerpo Adornado, de la Ciudad de México; decidió hacerse unas flores en el hombro —ya que en esa región no son tan visibles— y menciona que tenía esa preocupación por no ser aceptada en un futuro en el ámbito laboral. Cuando se lo hizo tenía 26 años y a esa edad ella ya tenía

Sin embargo, otros relatos señalan que la vivencia con el dolor que se tiene en este tipo de prácticas la hacen una experiencia única. Otras personas mencionaron incluirlo como parte de una filosofía de vida que se adhiere a algunas corrientes posmodernas que buscan una pluralidad de opciones y, sobre todo, nuevas experiencias encarnadas en el cuerpo.[44] Esto ha influido en los cambios que se aprecian en la percepción personal y social que configuran esas modificaciones, al otorgarles un peso simbólico:

> Todo es simbólico, es una reacción para tu subconsciente, por medio del dolor yo cierro ciclos en mi vida, o me pongo a prueba para las experiencias de vida que vivo y que quiero dejar de vivir, o cuando quiero dejar de hacer cosas en mi vida que me hacen daño, para dejarlas tienes que pasar dolor y yo, por medio del ritual del tatuaje, me hago el recordatorio de esas acciones que ya no quiero vivir, y sé que este dolor sólo es representativo, porque el dolor de la experiencia del dejar hacer pues es más doloroso, es un proceso que termina, pero mientras dura, duele (Marisa, 42 años[45]) (figura 2).



Figura 2. Tatuaje de Marisa que representa un duelo de pareja. Fotografía de Mirna Zárate, 2009.

Como se aprecia, una de las funciones sociales de tales prácticas es reparar aquellos detonantes que irrumpieron vidas cotidianas. De acuerdo con Turner, esas personas experimentaron un estado liminal que les permitió confrontar sus experiencias previas con las del presente, además de definir gustos y principios de distinción, donde también el dolor puede participar en la construcción de redes sociales en la conformación de algunos grupos, clanes o pandillas. Un ejemplo es el caso de la Mara Salvatrucha,[46] cuyos miembros hacen uso del dolor en una de sus ceremonias de iniciación. En ella los individuos que ingresan a la pandilla realizan un rito que denominan "Brincamiento", que consiste en dar una golpiza al iniciado por 13 segundos. En este contexto, el dolor opera como un recordatorio de lo que involucra formar parte del grupo; por otra parte, es una advertencia de que las tareas encomendadas no serán fáciles, ya que implicarán riesgos, muertes y pérdidas de seres queridos, sean familiares o miembros del barrio, además de que esos eventos los van recordando a través de tatuajes en sus cuerpos.[47]

Precisamente una de las entrevistadas, quien pertenece a uno de esos grupos, una pandilla de cholos, mencionó que para ellos los vínculos que construyen son muy fuertes, y que, lamentablemente, le ha tocado sufrir varias pérdidas por la muerte de sus amigos cercanos. Uno de sus tatuajes que es alusivo a este vínculo de grupo identitario es el de tres puntos que tiene tatuados en el rostro; y que significan "mi patria", "mi barrio" y "mi familia", frases con las que se identifican como grupo y que también comparten con la Mara

la madurez para poder decidir bien lo que quería hacer y en qué parte del cuerpo. Su tatuaje sanó muy rápido, porque utilizó una crema que ahí mismo le recomendaron y era muy buena.

[44] Gonzalo Pasamar, *La historia contemporánea, aspectos teóricos e historiográficos* (Madrid: Síntesis, 2000).

[45] Marisa se realizó su tatuaje en el estudio Santo Oficio, en la cadera, a la altura del hueso sacro. La imagen que se tatuó tiene una flor con dos alas; una de murciélago, del lado derecho y otra de un ángel del lado izquierdo. Tomó la decisión de hacerse ese diseño para tapar otro tatuaje que tenía de un logotipo de un zorro. Esa decisión la tomó porque terminó con una relación larga y el primer tatuaje representa el logotipo del negocio de motocicletas de su expareja, y después de la traición y el dolor que le causó el rompimiento decidió cerrar ese ciclo con un nuevo tatuaje. El tatuaje tardó en sanar aproximadamente tres semanas y siguió todas las recomendaciones que le indicaron en este estudio.

[46] La Mara Salvatrucha o MS13, es un agrupamiento al estilo de pandillas conformado por jóvenes marcados por la precariedad y la pobreza, de origen salvadoreño. Como grupo, crecieron en los contextos urbanos de la década de 1980, durante la Guerra Civil. Influyeron en ellos los pachucos y cholos, como grupos juveniles que les aportaron un repertorio simbólico con elementos que se definen a través del lenguaje, el cuerpo significado (tatuaje, gestualidad y vestuario), el *graffiti* y sus formas de organización. Véase José Manuel Valenzuela, "La Mara es mi familia", en *Las Maras. Identidades juveniles al límite*, coord., por José Manuel Valenzuela Arce, Alfredo Nateras Domínguez y Rossana Reguillo Cruz (México: UAM-I / El Colegio de la Frontera Norte, 2013), 33-62.

[47] Guadi Calvo, "Maras, el estigma como identidad", *Revista Zoom, Política en Sociedad* (2009), acceso en enero de 2010: http://revista-zoom.com.ar/articulo3177.html.

Salvatrucha. Otro de sus tatuajes también representativo de estas vivencias es:

> El calendario azteca que tengo tatuado lo asoció con mi vida, el tiempo que yo he vivido con mi familia, con mis amigos, con gente que convives y ni conoces y luego estás pasando un mal o un buen momento; recuerdo a mis amigos que ya no están aquí por andar en la vida loca. No cierro un ciclo, para m*í* siguen presentes en el recuerdo (Mónica, 23 años).[48]

Como se puede percibir, los estilos de vida y los distintos andares en ella implican que el dolor se vea inmerso en un nuevo núcleo de valores, creencias, actitudes y representaciones en torno a los usos que les dan a sus cuerpos. Así, estas prácticas denotan una manera de expresión que se plasma en los significados de las vivencias personales, mientras que a otros les han ayudado a cerrar ciclos y sanar heridas emocionales: "En algunos casos cuando me he sentido mal por situaciones que no sé cómo curarlas, pues es cuando pienso que si les doy forma física se van a volver costra, se van a caer y se va a salir eso que traigo por dentro" (Octavio, 27 años).[49]

En los relatos aquí expuestos se pueden apreciar algunas de las metáforas con las que se interpreta el dolor y la intención de los individuos entrevistados por simbolizar eventos significativos de sus vidas. Desde esa perspectiva, la piel se asume como un lienzo viviente; a través de las marcas el cuerpo siente y habla, los sujetos logran descubrir sus emociones y hacer que fluyan en sus cuerpos, y aunque para las culturas occidentales el dolor ha tenido una carga social negativa, se aprecia que para algunas de estas personas tal elemento les ha permitido trascender y resignificar sucesos:

> Era mi primera perforación la que me hicieron en la nariz, pero para mí es muy significativa, aunque sé que ahora que regrese a mi país mi familia se molestará, para mí es un recuerdo grato de haber trabajado aquí, y haber estado estos meses en México apoyándolos, además de que nunca en mi vida había tenido contacto con gente diferente. Este viaje me cambió la vida, no sentí mucho dolor, ni miedo, porque en ese momento había mucha gente conmigo y se me hizo divertido, además de que después de mí, se perforaron otros (Juta, 23 años).[50]

Además, en otras narrativas se observa que estos sujetos logran conectar sus cuerpos con sus emociones, desfragmentado la idea dual que se tiene de cuerpo y mente, lo que en la actualidad significa un progreso espiritual que trasciende en esta era posmoderna, agregándole un sentido al cuerpo y a la vida personal. La marca es, entonces, una línea simbólica impresa en la piel, fija un límite en la búsqueda de significación y de identidad, es una especie de firma de sí mismo en la que el individuo se afirma en una identidad elegida.[51]

> Yo escogí hacerme tres calaveras en la pierna, ya que éstas simbolizan la muerte y a mí en lo particular es algo que me recuerda una experiencia familiar. Estas tres calaveras somos mis dos hermanos y yo, uno de ellos ya no está aquí, por medio de las calaveras yo junto a mi familia, haciéndole ver a él, esté donde

[48] Mónica se hizo sus tatuajes en el Estudio Nekromantix, el calendario azteca se lo tatuó en la región sacra de la cadera. Tomó la decisión de hacerse esa imagen después de haber sufrido varias pérdidas de amigos de su pandilla; además, lo relaciona con la representación del tiempo, en el que ella pueda convivir con familia y amigos importantes. Sin embargo, estos lazos en cualquier momento pueden terminar, porque todo tiene un fin, aunque siempre estarán presentes en el recuerdo. No mencionó cuánto han tardado en sanar sus tatuajes, sólo que siempre ha llevado a cabo los cuidados que le recomiendan para tener un buen resultado.

[49] Algunos tatuajes de Octavio se los realizó en el estudio Santo Oficio. Un *zombie*, que se hizo en el brazo y del cual tomó la decisión de realizarlo después de haber terminado con una de sus parejas; para él, representa algo que murió y no debe dejarse revivir, con ello él simboliza haber cerrado un ciclo para no sufrir y no hacerse daño. Mencionó que sus tatuajes sanan rápido siempre y cuando siga las recomendaciones. Algunos más que tiene en otras partes de su cuerpo, se los ha tatuado él solo. La finalidad de ello fue aprender a tatuar y decidió hacérselos él mismo, para ir perfeccionando sus técnicas; también mencionó que sus tatuajes son representativos de sus vivencias y con ellos ha marcado ciclos de su vida.

[50] Juta trabajaba en la UTA, cuyas siglas significan: Unión de Trabajo Autogestivo. La UTA es un bar que en sus inicios fue un escenario subterráneo de las culturas *goth*, *punk* y *dark* de la Ciudad de México.

[51] Le Breton, *Antropología del cuerpo...*

esté, que seguimos con él en cuerpo y alma (Meco, 25 años).[52]

Las marcas de mi cuerpo son la señal de los madrazos de mi vida, las ves y las recuerdas, pero hasta ahí, puedes aprender de eso, son cicatrices de las experiencias de vida, pero ahí van a estar siempre conmigo hasta el final (Octavio, 27 años).

Desde estas perspectivas, la piel constituye la envoltura del cuerpo, el espacio de representación en el cual el interior se proyecta hacia el exterior. A partir de ese tipo de relación, el cuerpo se convierte en un territorio para el arte y la comunicación.[53] La piel es el límite de nuestro cuerpo, cohesiona la "unidad frente a sí mismo y a los demás, es un lugar de afirmación de la autonomía".[54] En otros relatos se identificó que, además de que el dolor permite simbolizar algunas vivencias, también se le da importancia a la experiencia sensorial: "Cuando me he perforado me da como un dolor en el estómago, pero es como de emoción, angustia, desesperación de que sabes que te van a picar, como emociones encontradas, me dan nervios, como que se me duermen los brazos y me sudan las manos de los nervios" (Fangoria, 35 años). Ese aprendizaje implica identificar las sensaciones y las zonas del cuerpo que se experimentan, sin embargo, hay quienes también consideran que el dolor no siempre puede provocar miedo, angustia o rechazo, sino lo contrario, puede causar emoción y adrenalina al lograr convertirlo en placer:

Me sudan las manos cuando me empieza a doler, siento también como excitación. Cuando me tatuaron varias partes del brazo, el pecho, las costillas, sentía unas cosquillas tan chistosas, como cuando tu pareja te besa el cuello y te echan vapor caliente, empiezas a sentir como un escalofrío en la espalda, pero a la vez son cosquillas, eso siento cuando me están tatuando pero sólo en ciertas zonas, y en otras más sensibles sí me he llegado a excitar a tal grado de sentir que me vengo y con el ruido de la máquina y la manera en cómo pasa la máquina sobre de ti, sí llego a sentir eso que estoy a punto de tener un orgasmo (Karla, 31 años).[55]

A lo largo de estos relatos se percibe que el dolor es un elemento de autoconocimiento; así se logra profundizar en sensaciones, emociones, resistencias y fortalezas, incluso también otras personas señalaron que pueden lograr estados alterados de conciencia, experimentando sensaciones extracorpóreas en las que combinan bienestar y placer.

Como ya se mencionó, entre otras prácticas que también se llevan a cabo dentro del ámbito del *body art* está la suspensión corporal. Algunos de los entrevistados que las han llevado a cabo dijeron experimentar otro tipo de sensaciones, en las que exploran en lo que consideran fuera de lo convencional. Los principales retos a los que se enfrentan son el dolor y el miedo a lo desconocido. Al superar esos temores, la percepción de sus personas y del mundo que los rodea se ha visto modificada de manera positiva:

La segunda vez que me suspendí duré como 35 minutos y fue cuando experimenté esa sensación de vuelo; el espacio era amplio. La primera vez no lo viví así; fue menos tiempo y yo creo también que el espacio era muy reducido. Definitivamente, la segunda vez ha sido la

[52] Meco se tatuó en el Estudio Nekromantix, decidió hacérselo en la pierna derecha después de años de que falleció su hermano mayor. Las tres calaveras simbolizan la muerte, y que en esa dimensión él y su otro hermano lo siguen acompañando; también mencionó que era una especie de ritual para poder recordarlo siempre y un homenaje en nombre de toda su familia. No mencionó cuánto tardó en sanar su tatuaje, pero llevó a cabo todos los cuidados para que al final el diseño quedará bien en su piel.

[53] Eva Mesas, "El dolor de cuerpo presente. Sobre la representación del dolor en las experiencias dolorosas de *Body Art*", blog Cuando Dios Era Mujer (2009), acceso en enero de 2009: http://cuandodioseramujer.blogspot.com/2009/01/El-Dolor-de-Cuerpopresente-Sobre-La_08.html.

[54] Víctor Payá, "Cuerpo rayado, cuerpo significante: El tatuaje en prisión", en *Tinta y carne*, coord. por Edgar Morín y Alfredo Nateras (México: Contracultura, 2009), 75-109.

[55] Karla tiene varios tatuajes en su cuerpo; se los ha hecho en varios lugares y con diferentes tatuadores. Ella mencionó que comenzó a tatuarse y perforarse en la adolescencia, cuando empezaba a buscar una identidad con grupos góticos y *punks*, además de marcar vivencias importantes, pues para ella es como ritualizar esas experiencias y dejarlas en su cuerpo como un lienzo que representa la historia de su vida. También comentó que siempre ha llevado a cabo todas las recomendaciones, sin importar el tiempo que tarden en sanar, ya que este proceso también varía mucho y depende del tamaño de sus tatuajes.

> más significativa de todas, pude volar, en ese momento no experimentaba ni tiempo, ni espacio, podría decir que es como cuando comes hongos alucinógenos, como tener un viaje ácido [...] yo no veo el dolor como algo malo, para mí al contrario es algo que me hace trascender, por lo tanto se convierte en un placer, la suspensión te relaja tanto que en verdad sientes que estás volando, me sentí liberado porque considero que cualquier perforación te libera de energía (Pedro, 36 años).[56]

Otros informantes mencionaron que esta práctica es una forma de ritualizar el dolor y de poder ofrendarlo a otras personas. Por ejemplo, Daniel, quien se dedica al trabajo de la construcción, mencionó que por medio de las suspensiones corporales, él recuerda a sus compañeros que murieron laborando en las obras públicas donde ha trabajado; subrayó que éste es un trabajo muy riesgoso, y a su vez, considera que esta experiencia es tan importante que desea compartirla con quienes son importantes en su vida. También señaló que muchas de estas prácticas las lleva a cabo en sus espacios laborales, donde se encuentra trabajando en esos momentos, y con apoyo del equipo con el que labora, como las palas mecánicas (figura 3). Por otra parte Ulises, quien se dedica al trabajo de las perforaciones y los tatuajes desde hace ya varios años, comentó que en varias exposiciones y eventos practica la suspensión corporal como un acto ritual de ofrendamiento (figura 4):

> La primera suspensión la hicimos en una exposición de tatuajes, fue como un ritual con danzantes prehispánicos, la danza me ayudó mucho para concentrarme. Cuando me empezaron a elevar, empecé a llorar, porque sentí súper padre, sientes como si volaras, olvidas lo material, olvidas odio, rencores [...]. Yo en ese momento les agradecía a todos su compañía y mi dolor se lo dedique a toda mi clientela que he tenido a través de toda mi trayectoria como modificador, no lo dije abiertamente, pero yo pensé: les ofrezco este dolor a todas las personas que se los he causado, por alguna perforación o un tatuaje (Ulises, 35 años[57]).



Figura 3. Suspensión realizada en Ecatepec, Estado de México. Fotografía de Mirna Zárate, 2010.



Figura 4. Suspensión en expo de tatuaje Naucalpan, Estado de México Fotografía de Mirna Zárate, 2009.

[56] Pedro se inició en las prácticas corporales a la edad de 18 años, es tatuador y, al momento de la entrevista, era empleado en un bar.

[57] Ulises comenzó sus modificaciones corporales a la edad de 19 años, es tatuador y perforador. Tiene múltiples tatuajes y *piercings*. Ha practicado suspensiones corporales tipo *Okeepa* (sostenida por región pectoral) y tipo suicida (desde la región escapular derecha e izquierda).

Estas prácticas tienen además como función expresar la performatividad de los cuerpos, donde la posibilidad de transformación queda al descubierto. De este modo, Butler[58] señala que el *performance*, en sentido artístico, resulta estrechamente ligado a los modos de revelar las múltiples construcciones posibles del cuerpo y la identidad, de tal manera que se acentúa la profusión de imágenes y rasgos mediante los cuales los cuerpos son significados. A través de la escenificación del dolor se manifiesta un carácter subversivo, crítico y reflexivo, con el objetivo de causar una reacción en los espectadores y tener una comunicación con el público que va más allá de poner sólo la atención en el borde de la piel y percibir los límites del cuerpo. En ese sentido, tal tipo de *performances* hacen presente una catarsis desde los cuerpos, con el fin de escapar de los obstáculos que imponen el género, la familia, la religión y la sociedad, donde desde lo político el cuerpo es un espacio para la agitación y la protesta.

A partir de esa posición teórica, el cuerpo como material performativo trata de recuperar el rito como práctica social, en el que el artista es una especie de intermediario o chamán al servicio de la audiencia. Así, el soporte del cuerpo lleva un discurso de reflexión, en el que los individuos cuestionan sus existencias y además ejecutan acciones que sobrepasan lo permitido o legítimo en una sociedad, por ello el activismo y las expresiones contraculturales son componentes esenciales en las prácticas aquí descritas.[59] Ante estas cuestiones, es posible plantear la pregunta sobre ¿qué es arte y qué no? o cuándo determinadas prácticas pueden considerarse como formas artísticas. Pues bien, en el caso de la suspensión corporal, el acto performativo, reside en el instante en que el cuerpo se prepara para iniciar la exhibición del acto de suspenderse, como tal, éste es un evento de carácter colectivo, cuyo sentido se exalta a través de la composición o montaje del cuerpo en suspensión. Mientras que, en el caso del tatuaje, la experiencia queda adherida a las formas y figuras en la piel de manera permanente. En este caso, el arte se desenvuelve en un proceso diacrónico, que incluso va modificando el significado del tatuaje a lo largo del tiempo. Otro aspecto que vale la pena destacar es que, en el caso del tatuaje, es un rito más individualizado, quizá hasta más privado que se reduce a la interacción entre el tatuador y el cliente. Como tal, no existe una preparación del cuerpo para una exhibición o escenificación de este proceso, pero el arte se hace cuerpo en el individuo que la porta. En ambas prácticas, el *topos* artístico no es un lienzo, ni una arcilla, es el cuerpo como medio de expresión. Ahora bien, las prácticas de este tipo confrontan la estética hegemónica occidental al grado de ubicarse como posibilidades antiartísticas y subversivas.

Consideraciones finales

Los usos sociales que los distintos pueblos y sociedades le han otorgado al dolor permiten ilustrar que los sistemas de creencias impregnan sus marcas en los comportamientos y valores a modo de un inconsciente cultural. El dolor vivido no es jamás pura experiencia sensorial, sino que más bien radica en una percepción compleja que se integra en la experiencia acumulada de vida de un individuo. En ese sentido, la experiencia dolorosa es simultáneamente sentida, evaluada e integrada en términos de significación y valor.[60] El dolor como percepción es construido de diferentes formas en las diversas culturas y también se ha visto modificado a lo largo de la historia occidental. Sin embargo, aunque no todas las prácticas corporales dejan una marca en el cuerpo, el uso social del dolor radica en cumplir con mecanismos que incluyen la transformación de la conciencia; por ello en muchas culturas no occidentales logran a través de él un poder cultural significativo, que se ve expresado en los ritos y ordalías que llevan a cabo.[61]

En las sociedades actuales muchos grupos han retomado la modificación corporal, el *performance* y el *body art* presente desde la década de 1950, como modalidades para emplear el cuerpo como un material artístico y utilizan el dolor para encontrar sus límites

[58] Judith Butler, *Deshacer el género* (Barcelona: Paidos Studio, 2006).
[59] Reinaldo Bustos, "Elementos para una antropología del dolor: El aporte de David Le Breton", *Acta Bioethica*, vol. 6, núm. 1 (2000): 105-111.
[60] Bustos, "Elementos: 105-111.
[61] David Morris, *La cultura del dolor* (Santiago de Chile: Andrés Bello, 1994).

corporales, además de recuperar los ritos como prácticas sociales.[62] El objetivo de este tipo de arte corporal es profundizar en el dolor para que los seres humanos se puedan enfocar en un conocimiento pleno de sí mismos, con la mira en proponer una nueva cultura que permita explorar no sólo en los límites del cuerpo, sino en todas las esferas subjetivas que acompañan esta vivencia; placer, pulsión, crueldad, empatía, etcétera.

Como se ha ejemplificado con varias de las narrativas, dichas prácticas corporales son llevadas a cabo en contextos que los mismos sujetos ritualizan, donde han experimentado cambios en su situación física y emocional, los cuales favorecieron transformaciones integrales en sus personas, materializadas en los símbolos que les permitieron concluir una experiencia. No obstante, la ritualización de las prácticas corporales, como hemos buscado mostrar, puede ser expuesta ante la colectividad, pero también puede tratarse de una ritualización individualizada o personal, que le da sentido a la reinvención del cuerpo.

Es en el ritual, según Turner,[63] donde se expresa lo que a los humanos les conmueve; en tal sentido, el dolor en esos procesos adquiere la capacidad para canalizar emociones, con el fin de provocar una eficacia en la sanación y reparación de los tejidos sociales, donde los símbolos ejercen poder en la vida social. En 1973, Douglas[64] también señaló que el término *magia*, concebido en muchas sociedades tribales, sirvió para nombrar las acciones simbólicas que se consideran eficaces en la alteración de acontecimientos en curso, lo cual denota que los sistemas de creencias se plasman en los cuerpos, y es en estas intervenciones donde los símbolos tienen un efecto mientras inspiren confianza para producir cambios. Las mismas personas entrevistadas afirmaron que con ese tipo de recursos han logrado sanar vivencias a través de la resignificación, y al dejarlos en sus pieles de manera permanente, representan sucesos de sus historias de vida que no podrán borrar, pero a la vez permanecen en la perpetuidad del cambio.

Para concluir, hacemos énfasis en que el carácter social también alude a las convenciones colectivas que se le atribuyen al contenido simbólico, ya que poseen entramados con el tejido de las experiencias individuales, las cuales los dotan de significados únicos y de gran valor para la persona que los porta. Cabe mencionar que, para el grupo de estudio, la práctica del tatuaje fue descrita como un proyecto corporal que se caracteriza por la posibilidad de poner en juego la creatividad y, como marca permanente, inscribe una cualidad particular con una carga semiótica, dado que posee un sentido textual que alude a experiencias de vida; algunas de ellas dolorosas, que se plasman a través de este recurso simbólico.

El dolor de esta manera se afianza e impone un nuevo paradigma en el cuerpo, permitiendo así la trascendencia de los individuos a partir de que el dolor puede expresarse como una experiencia individual que se representa en el cuerpo, dejando así ese sello distintivo con los otros.[65] En otras palabras, las modificaciones corporales también responden al deseo de territorializar el cuerpo como un constructo cultural en el que se expresan las particularidades del entorno en el que se vive; es decir, conforman un referente significativo de identidad no sólo del grupo al que se pertenece, sino también de apropiación significativa de pensamientos y maneras de ser, que se dejan ver reflejadas en el mundo. Así, las modificaciones corporales, también establecen una conexión estrecha e integral con la percepción autónoma, el modo de comunicar y el estilo de vida de quien lo practica o realiza.[66] Hoy en día las invenciones de estas prácticas van más allá de una filiación colectiva, pues con el trabajo etnográfico se demuestra que las decisiones llevan un trasfondo personal, en el que se imprime la trascendencia y el sentimiento de profundidad, que subraya la subjetividad propia.

[62] Ana María Sedeño, "A vueltas con el dolor y el cuerpo: El performance contemporáneo de Ron Athey" Boletín de Arte, 30-31 (2010), 511-518.
[63] Turner, *La selva*...
[64] Douglas, *Pureza y Peligro*...
[65] Zárate Zúñiga, "La significación...".
[66] Valentina Rodríguez, *Las modificaciones corporales como formas de expresión comunicativa* (Bogotá: Universidad Santo Tomás-Facultad de Comunicación Social, 2019).

Patrimonios culturales: un parámetro del valor en comunidades de la Huasteca potosina

Cultural heritage: a parameter of value in communities of the Huasteca potosina

Minerva López Millán[1]
Centro INAH, San Luis Potosí / minelopezmilan@gmail.com

RESUMEN

Este artículo intenta contribuir a las discusiones actuales sobre la antropología del valor, al centrarse en el *respeto* y la *familia* como aspectos clave para una noción local de patrimonio cultural. Se problematiza el parámetro de valor basado en una lógica objetual que soporta a la noción de *patrimonio cultural* generada por las instituciones gubernamentales, con la finalidad de demostrar que un parámetro de valor surge desde la cotidianeidad vivida por los interlocutores y éste se expresa en el marco de sus dinámicas relacionales. Las personas de esta investigación etnográfica (2014 a 2018) tienen una forma diferente de entender al patrimonio cultural respecto a la que establece la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Para contrastar ambas perspectivas, se elaboró un ejercicio que muestra un proceso de transformación del valor mediante la presentación de dos casos: el respeto enunciado por los teenek de San Francisco Cuayalab, San Luis Potosí, y por medio de 650 ejemplos dibujados por escolares de la Huasteca potosina. Un valor basado en la persona se transforma en una colección de objetos culturales.

Palabras clave: *biyal kagnax talab*, familia, lógica objetual, valor-persona, valor-objeto.

ABSTRACT

This article attempts to contribute to current discussions on the anthropology of value, by focusing on respect and family as key themes for a local notion of cultural heritage. The value parameter is problematized based on an objective logic that supports the notion of cultural heritage generated by government institutions, in order to demonstrate that a value parameter arises from the daily life experienced by the interlocutors and this is expressed in the framework of their relational dynamics. The people in this ethnographic research (2014 to 2018) have a different way of understanding cultural heritage than that established by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. To contrast both perspectives, an exercise was developed that shows a process of transformation of value by presenting two cases: the respect enunciated by the Teenek of San Francisco Cuayalab and by means of 650 examples drawn by schoolchildren from Huasteca Potosina. A value based on the person is transformed into a collection of cultural objects.

Keywords: *biyal kagnax talab*, family, object-logic, personhood-value, object-value.

Fecha de recepción: 03 de junio de 2021
Fecha de aprobación: 17 de febrero de 2022

[1] Agradezco al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) por el financiamiento al proyecto "Transformaciones globales y el destino de las comunidades ribereñas de Tamuín, San Luis Potosí", del cual se desprende el contenido de este artículo. La investigación etnográfica se llevó a cabo entre 2012 y 2018.

Roy Wagner[2] no abordó la noción de patrimonio cultural propiamente, sin embargo, su lectura y la de otros autores sobre la teoría antropológica del valor pueden contribuir a invertir la asunción de lo tangible hacia lo intangible en la definición institucional de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).[3] Con base en una investigación etnográfica, este trabajo persigue anteponer el atributo inalienable de las relaciones entre los interlocutores teenek respecto de la idea de lo intangible; es decir, este ejercicio no otorgará atención a lo tangible por su obviedad objetual,[4] salvo para concluir —con unas palabras de Arjun Appadurai—(2013) en torno a la política del valor. Intento mostrar que, antes de promover la salvaguarda y rescate del patrimonio cultural entre los interlocutores, comunidades y pueblos, es fundamental centrarse en las prácticas que sostienen su día a día, así como escuchar las ideas que ellos emiten en torno a dicha noción, pues sus ideas e inquietudes no necesariamente están ligadas directamente con el constructo que, como antropólogos, hemos hecho en torno al patrimonio cultural. El objetivo es mostrar que el *respeto* y la *familia* son temas clave para aproximarse a una noción local de patrimonio cultural. Esta investigación etnográfica buscó responder a la pregunta: ¿qué se entiende por un parámetro de valor en el marco de las dinámicas relacionales entre las personas y otras entidades del entorno? Al platicar con los interlocutores sobre una aproximación a la noción de patrimonio cultural, conjunté tres temas: el despliegue de algunas prácticas rituales, ciertas actividades cotidianas y un espacio conocido como "las ruinas". Fui identificando al respeto antiguo (*biyal kagnax talab*) como una unidad irremplazable de valor, así que, por medio de dos casos elaboré un esquema que permite notar una transformación del valor: una es la manera en que las personas teenek de San Francisco Cuayalab (municipio de San Vicente Tancuayalab) piensan sobre el respeto antiguo; y la segunda son los dibujos alusivos al patrimonio cultural, elaborados por 650 escolares de 12 a 18 años, matriculados en secundaria y bachillerato en los municipios de Tamuín, San Vicente Tancuayalab y la cabecera de Tanlajás. En este artículo quedan pendientes otras fases temáticas sucesivas que pudieran dirigir la acción institucional hacia los procesos de patrimonialización, en las cuales se busque lograr una concertación de la manera más horizontal posible, sobre el uso del derecho a la cultura y las posibles relaciones conflictivas derivadas entre los distintos grupos socioétnicos que se involucran en tales procesos. Así, en la sólida trayectoria sobre estudios de la Huasteca[5] y la región media des-

[2] Roy Wagner, *La invención de la cultura*, pról. de Pedro Pitarch (Madrid: Nola, 2019).

[3] Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), acceso el 7 de abril de 2020: es.unesco.ogr/themes/patrimonio_inmaterial). Consultado el 7 de abril de 2020.

[4] Al respecto, el patrimonio está ligado a la construcción del Estado, con la elaboración de instrumentos legales y prácticas que regulan todos aquellos objetos susceptibles de ser patrimonializados. Por ejemplo, el INAH sostiene un discurso y una normatividad respecto al patrimonio cultural. Así, el Museo Regional Potosino, inaugurado en 1951, justificó fuertemente su gestación durante la década de 1940 en el patrimonio monumental, de modo que, otras formas no han merecido mayor reclamo, salvo con la categorización de patrimonio cultural intangible o inmaterial. Véase: Alicia Cordero y Minerva López, "Trascendencia de las labores del Instituto Nacional de Antropología e Historia para la conservación y difusión del patrimonio monumental potosino", *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 44, 3a. ép., núm. 44 (septiembre-diciembre, 2018): 91-113.

[5] Anath Ariel de Vidas (2007) utiliza la noción de revalorización cultural para analizar la revitalización de ciertos ritos dedicados a la tierra en La Esperanza, al norte de Veracruz. De acuerdo con su investigación, la Pastoral indígena —vertiente del catolicismo— agrega componentes que no existían en los rituales, convirtiéndolos en un tipo de espectáculo, cuyos destinatarios son, entre otros, personas de fuera; véase: Anath Ariel de Vidas, "La (re)patrimonialización de ritos indígenas en un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana. Situando un constructivismo esencialista indígena", en *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, ed. de Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (México: Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS / CEMCA / Institut de Recherche pour le Dévelopment / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007), pp. 315-338, 330. Por su parte, Hugo Cotonieto Santeliz destaca la relación que los xi'ói o pames de Santa María Acapulco (municipio de Santa Catarina, región media potosina) fueron estableciendo con el Estado, como consecuencia de la intervención de una institución gubernamental en la restauración del templo, mismo que en 2007, junto con sus acapulquenses, sufrió un percance provocado por el Trueno; véase Hugo Cotonieto Santeliz, "Cultura, tradición y patrimonio: elementos de reflexión sobre el patrimonio indígena. El caso de Santa María Acapulco, San Luis Potosí", *Alter. Enfoques Críticos*, núm. 4 (2011): 99-115. Por otro lado, la trayectoria de estudios acerca de la Huasteca es amplia: desde las etnografías de Rudolph Schuller (1923, 1924), de Janis Alcorn (1984), hasta una serie de tesis, libros y artículos compilados en formato digital por el CIESAS, la UNAM, así como diversas universidades e instituciones. Véase Rudolph

tacan dos etnografías que abordan el tema desde la interacción de los pobladores y ciertas instituciones externas a ellos.

Antropología del valor:
otras formas de producción

El planteamiento sobre el carácter inalienable de las acciones de la persona fue tomando forma en las lecturas y discusiones que conformaron el seminario "La reciprocidad y el intercambio de dones", impartido por el Dr. Roger Magazine en el programa del posgrado de antropología social de la Universidad Iberoamericana. De manera general, ciertas contribuciones de diversos autores constituyen un soporte teórico. Así, Marcel Mauss[6] subrayó que, en el intercambio, no ocurre una separación entre los objetos y las personas. Esta propuesta es muy diferente a la idea materialista de que los objetos deban ser alienables de sus productores. Nicholas Thomas[7] elabora una crítica a la oposición intercambio de dones *versus* mercancías, ya que ninguna existe en su sentido puro. Thomas pone énfasis en los contextos, pues estos otorgan el carácter mutable del valor.

> Las mercancías (*commodities*) son entendidas como objetos, personas o elementos de las personas, puestas en contextos en los que tienen un valor de intercambio y pueden ser alienados. La alienación de una cosa es su disociación de los productores de los primeros usuarios, o del contexto anterior. Tanto la inalienabilidad como la alienabilidad pueden referirse a varios vínculos entre personas y objetos, o borrar dichos vínculos.[8]

Por su parte, David Graeber[9] critica la idea monolítica del mercado global en el marco del neoliberalismo, al mostrar que las relaciones sociales son reducidas a objetos. La investigación de Roger Magazine contribuye a soportar el eje articulador de esta propuesta: "en tanto nosotros, como antropólogos, nos centramos por lo general en la producción de cosas como la cultura, la estructura social y la comunidad, nuestros informantes mexicanos del altiplano se preocupan más por la producción de la subjetividad activa y la interdependencia".[10]

La etnografía realizada en comunidades potosinas con distinta autoadscripción étnica posibilita definir el concepto de *persona*, pues a partir del análisis de una serie de intercambios relacionales se colige que ésta no es reemplazada por los objetos, sino que éstos son un medio para producir relaciones sociales y subjetividades.[11] Una etnografía que analiza el intercambio de ayuda para las fiestas en un pueblo del municipio de Texcoco[12] es un primer ejemplo en el que se muestra la manera en que opera un parámetro de valor, en el que la persona misma es un referente para definir cuándo alguna acción, o una relación es intercambiada por otra acción o por otra relación, de acuerdo con la unidad llamada valor-persona, y cuándo una acción es sustituida por dinero. Cuando una acción o relación es sustituida por dinero, la unidad intercambiable es categorizada como valor-objeto. Ambos parámetros serán retomados en los casos etnográficos de este documento. Así, desde este entendimiento, el respeto es un atributo inalienable de la persona (valor-persona), mientras que desde otros discursos y epistemologías éste no sólo es cosificado, sino que es borrado e invisibilizado completamente (valor-objeto). El término *inalienabilidad* puede entenderse como una característica que vuelve irremplazable a la persona en su producción de subjetivi-

Schuller, "Reliquias del totemismo", *Excélsior*, México, 28 de enero de 1923; Rudolph Schuller, "Notes on the Huaxteca Indians of San Luis Potosí, México", *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Prehistoria, Historia Antigua y Lingüística Mexicana*, núm. 2 (1924): 129-140; Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany* (Austin: University of Texas Press, 1984). Aparte, hasta 2018, el acervo bibliotecario de El Colegio de San Luis dispone aproximadamente 13 títulos de libros y tesis sobre la Huasteca; así como 36 títulos para diversas temáticas en otros municipios potosinos.

[6] Marcel Mauss, *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1979).

[7] Nicholas Thomas, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

[8] Thomas, *Entangled Objects...*, 39.

[9] David Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of our own dreams* (Nueva York: Palgrave, 2001).

[10] Roger Magazine Nemhauser, *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México* (México: Universidad Iberoamericana, 2015), 200.

[11] *Cfr*. Magazine Nemhauser, *El pueblo...*

[12] Minerva López Millán, "Relaciones de reciprocidad en Santa Catarina del Monte" (tesis de doctorado, Universidad Iberoamericana, México, 2008).

dades, de modo que una relación no es desplazada por dinero u objetos culturales. La tasación del valor nos lleva a pensar en un parámetro de valor, el cual no es tautológicamente el dinero u objetos tangibles e intangibles de cultura.

Dialéctica entre invención y convención

La traducción realizada por Pedro Pitarch de *La invención de la cultura* (2019) —cuya autoría es de Roy Wagner— contribuye al argumento central de este artículo, al señalar que, la cultura se reduce en un campo cerrado de carácter preceptivo y restrictivo: "Una 'cultura' así es puro predicado, es regla, gramática y léxico, o necesidad, una inyección de rigidez y paradigma en la variedad del pensamiento y la acción humanos".[13]

Otro aspecto a destacar es una reflexión planteada por Pedro Pitarch en el prólogo de *La invención de la cultura*, precisamente para el término *invención*, pues mediante la exposición de los casos podemos constatar que hay una diferencia clara entre invención, reinvención y convención:

> La elección de la palabra "invención" por parte de Wagner puede, sin embargo, conducir a un cierto equívoco. Tanto en inglés como en español, "invención" puede ser interpretado como algo falso o cuando menos ficticio. Éste es el caso, por ejemplo, de la conocida expresión "la invención de la tradición", acuñada por Hobsbawm y Ranger (1983) para aludir a tradiciones que se pretenden antiguas, pero que a menudo son de origen reciente o incluso no han existido nunca. (En términos de Wagner, esto equivaldría más bien a una reiteración de la convención.) [...] Lo que caracteriza a la invención es ser continuamente reinventada, pues de lo contrario, se volvería rápidamente una convención.[14]

Una última reflexión útil para este trabajo está en la invención de nuestros interlocutores y en la invención que como antropólogos hacemos en torno a ellos:

> El antropólogo inventa la cultura de la gente que estudia singularizando (diferenciando) la forma de vida de ellos respecto de otras culturas. Igualmente, entre ambos modos de invención hay una diferencia esencial: los indígenas lo hacen de modo deliberado, pues son responsables de ello, mientras que el antropólogo —como sucede con cualquier invención del Occidente moderno— no es del todo consciente de que está inventando una cultura, en otras palabras, no se siente responsable de su propia creación.[15]

San Francisco Cuayalab:[16] el respeto y la familia

Biyal kagnax talab (el respeto antiguo) refiere a una serie de deberes colectivos que las personas teenek deben cumplir a lo largo de su vida, incluyendo prácticas rituales. En 2014 escuché por primera vez dicho concepto, mientras sostenía una entrevista con el comisariado en curso y con su esposa. Platicábamos sobre el cierre de la iglesia comunitaria, en 2004, por parte del encargado de la vertiente llamada Renovación Católica (un padre de familia de la comunidad misma), en acuerdo con el párroco emisario de la cabecera municipal. Fue la esposa del comisariado (monolingüe) quien enunció esas palabras. Ambos expresaban enojo porque el cierre del recinto trajo una consecuencia adversa para ellos, es decir, la cancelación total de la mayordomía como práctica ritual colectiva.[17] La pareja de esposos no dudó en afirmar que desconocer la autoridad de un juez (*Ztecom talab*) es un *jolvin talab pulik* (un problema grande). Cuando les pregunté qué tenía de diferente el respeto antiguo del respeto de ahora, respondieron: "¡Mucho!".[18] En la segunda parte de este documento (los dibujos de los escolares) iré retomando algunas de esas diferencias.

[13] Wagner, *La invención...*, 111.
[14] Pedro Pitarch, prólogo a Roy Wagner, *La invención de la cultura* (Madrid: Nola, 2019), 22.
[15] Pitarch, prólogo a Roy Wagner, *La invención...*, 23.
[16] De acuerdo con el censo realizado por la Brigada de Salud, mediante el trabajo de una mujer habitante del ejido, quien recorre casa por casa, se registraron 1614 habitantes en 2016.
[17] La problemática ha sido tratada en otros trabajos.
[18] Describieron un ejemplo que, como padres de familia, tenían presente al momento de la charla. Detallaron la petición de una novia, así como el número de visitas, calidad y cantidad de alimentos que componen la canasta que entregan a la familia visitada. Abundaron acerca de que las nuevas parejas acuerdan entre ellos, y no siempre piden a los padres realizar el ritual de petición de la novia.

El respeto antiguo volvió a ser enunciado como un concepto unificador (por las personas de 50 años y más) en torno a un espacio dentro de las tierras ejidales, a un costado de las viviendas, en el que a su vez se ubican tres sitios importantes con distinta función cada uno: el panteón actual (donde descansan los familiares de ahora), otro, llamado *k'up'tza'le* (un sitio de fuerza donde está *Mam lab* o *Mam muxi*, el abuelo Trueno), y el último es conocido como "las ruinas" (*biyal k'wahil*), donde descansan los de antes.

El panteón o camposanto se localiza en la parte más alta, hacia la carretera que comunica a San Vicente Tancuayalab (cabecera municipal) con Tanlajás, y es el espacio en el que los pobladores sostienen una dinámica relacional intensa con sus deudos. Entre el camposanto y "las ruinas" se ubica *k'up'tza'le,* del cual, el comisariado de 2014, explica:

> Donde hay un barranco de 6 a 8 metros, están dos cuevas. Es ahí a donde van los *cítom*, los *ilaa'lix* y los *címan* (especialistas rituales). Llevan a los enfermos para desligarlos con el demonio (*teenek lab*). Allá los barren. En mayo, abril se escucha ahí el relampagueo. Ahí es donde se platicaba con los antepasados, con *Mam lab*, el Trueno, el abuelo de los vientos. Ya cuando va a venir el temporal, anuncia el agua, anuncia el Trueno. Cuando baja un manantial, anuncia agua. Está moviendo fuerza para levantarlo, como la marea. *Mam muxi* y *Mam lab* son los abuelos, son mayores que nosotros. Son los dueños de los niños. Ellos son los que dan la licencia de tener niños, bebés; hay varios *Mam lab*, son los intercedores que hablan con el Padre (*pulik pailom*). Los *cítom,* los *ilaa'lix* y los *címan* hablan con los cuatro puntos cardinales, en una entrada hay tarimas de lajas hacia el norte y hacia el sur. En la cueva pequeña, los *címan* (otro especialista ritual) hacen amarres, maldad, los que estudian las malas cosas y el demonio (Comisariado de 2014, octubre del mismo año).

El comisariado de 2014 aclaró una diferencia: los antepasados son los distintos tipos de *Mam lab*, mientras que *biyal k'wahil* son las personas de antes (en general). Mencionó que los especialistas rituales:

> Ya no quieren ir a *k'up'tza'le* porque ese lugar tiene fuerza, y para hablar con los cuatro puntos hay que tener un don, o llevar a alguien para que esa persona le pueda pasar el don. Además, es peligroso porque se enojan los *címan* porque les va a quitar un trabajo que ellos ya hicieron (Comisariado de 2014, octubre del mismo año).

De acuerdo con esta última cita, hay una tensión entre la fuerza de distintos especialistas rituales que se considera peligrosa. Por su parte, un reconocido rezandero de la comunidad, complementa:

> La última vez que llevé alguien a *k'up'tza'le* fue hace más de diez años. Ayuda uno aquí en la casa, curando espanto, mal viento, si vienen sombreados por los difuntos. Si tienen una enfermedad se hace una novena, si no, con un rosario, se hace una petición, se pueden curar con hierbas. ¿Para qué andar peleando con la Iglesia? (17 de noviembre de 2021).

El último enunciado hace referencia a las restricciones sanitarias con motivo de la pandemia por el covid-19, y al escrutinio que sostiene de manera creciente desde 2004, el encargado del recinto religioso con la gente del pueblo.

En "las ruinas" se extiende un conjunto arqueológico.[19] Son dos lugares mencionados por su nombre

[19] El INAH tiene registrada una parte de este sitio arqueológico con el nombre de Cuayalab y se extiende entre tierras ejidales correspondientes a los ejidos de San Francisco Cuayalab, Malilijá y La Concepción (los dos últimos del municipio Tanlajás). Por su parte, Joaquín Meade lo describe de la siguiente manera: "Se encuentran las notables ruinas de Tamizan, palabra que significa el lugar de la serpiente y está a poca distancia del antiguo pueblo huasteco de San Francisco Cuayalab [...] Las ruinas se encuentran sobre la cima del cerro de Tamtzan, que parece haber tenido un sistema de terracerías artificiales. Al llegar, se encuentra uno frente a unos cúes o montículos que parece guardaban la entrada a una gran plazoleta situada en la cima del cerro. La plazoleta está circundada de plataformas o cúes, estos edificios están revestidos de muros de sillar de piedra de forma cuadrangular, pero en el centro de la plazoleta se encuentra una plataforma redonda que acaso sirvió de templo a los antiguos moradores. Atrás de la plazoleta por el norte, se puede bajar a una gran explanada artificial que domina la gran llanura costera. A un punto próximo se le conoce por el nombre de *Coayjuc*, que significa mellizos emplumados" (Joaquín Meade, *La Huasteca, Época Antigua* [México: Cossío, 1942], 154). De acuerdo con el diccionario mitológico de Cecilio Robelo, "Algunos cronistas é historiadores del siglo XVI, creyendo que el singular era *Cue*, derivaron el diminutivo *Cuesillo*, que se adulteró después en *Coecillo*.

teenek: la sección en la parte alta, que colinda con los ejidos La Concepción y Malilijá es llamada Ke'bichou' (pueblo antiguo) y toda el área se expande hacia la dirección que va a la cabecera municipal. Los ejidatarios hicieron favor de llevarme por un recorrido en el que se identifica una sección con estructuras arqueológicas llamada Tam-san (lugar de la serpiente). El panteón está localizado a un costado, en una parte más alta aún. En otro espacio hacia la parte baja que apunta hacia la cabecera municipal, mismo que ellos reconocen plenamente, también en tierras ejidales, se localizan otros vestigios. Respecto a éste, cuentan que se escuchan "las varitas", porque mediante esa danza se comunicaban los antiguos desde esa parte con los que estaban en el punto más distante hacia el espacio que hoy ocupan los ejidos La Concepción y Malilijá, es decir, con el espacio llamado Ke'bichou'. Uno de los acompañantes aclaró que "no cualquiera escucha las varitas". Pensando en la relación dialéctica entre convención e invención de Roy Wagner, la perspectiva institucional se preocupa por establecer una serie de reglas para proceder, mientras que los interlocutores nos están alertando al mismo tiempo sobre dos aspectos en torno al respeto (*biyal kagnax talab*, el respeto de *los de más antes*): por un lado, hay un cierto énfasis en el espacio, descrito con un valor-persona, y que sus ancestros continúan comunicándose en dicho espacio. Nos ofrecen la descripción de un espacio relacional. Más allá de la necesaria normatividad institucional, nuestros interlocutores nos demuestran constantes prácticas de invención y reinvención de la cultura. Para los interlocutores, *biyal kagnax talab* es lo que motiva una producción activa de sujetos, mientras que, desde una perspectiva institucional, los portavoces del patrimonio cultural eliminamos y borramos el respeto. Reducimos a la persona misma y a la relación interminable que los sanfrancisquenses mantienen con sus antepasados a un valor-objeto, ampliamente conocido como patrimonio cultural "intangible". Sí, la expresión es entrecomillada, porque no es lo mismo inalienabilidad que intangibilidad. El respeto a los de más antes y a las personas de ahora son relaciones inalienables. Entonces, para los sanfrancisquenses, la unidad intercambiable de valor o parámetro es el respeto en la afirmación diaria de la persona, hacia sus familiares. De esa manera, el respeto es difícil de entender y practicar en las formas que operamos el concepto de patrimonio cultural. Por ello, mediante el siguiente caso pretendo ilustrar un proceso mediante el cual se transforma el valor, basado en el respeto a la familia y la persona, a un valor-objeto.

Los dibujos de escolares:
un esquema de transformación del valor

En 2015 realicé un primer sondeo con preguntas temáticas abiertas, que me permitieron formar conjuntos de respuestas cerradas, de manera que los cuestionarios aplicados estuvieron conformados por veinticuatro reactivos, contestados por 998 escolares de doce a dieciocho años.[20] Solicité autorización a los respectivos directores de los planteles, presentándome con ellos y con los alumnos, como antropóloga de la institución a la cual estoy adscrita. Tanto en el primer sondeo, como en 2016, a manera de taller, mis palabras para justificar la metodología del cuestionario fueron las siguientes:

> Me interesa conocer lo que ustedes piensan sobre su comunidad, las autoridades del país, de su municipio, si se quieren ir a una ciudad, y qué les gustaría hacer allá. Tal vez escucharon que hace poco tiempo se creó una Secretaría de Cultura, y como antropóloga conozco una definición del patrimonio cultural, que está en los libros. Pero

El diminutivo cuesillo tiene la significación de 'templo pequeño' y de 'túmulo', equivalente á las voces mexicanas *tetelli* y *momoztli* (...) Dávila Padilla dice: fueron los españoles los que importaron en México, de las Antillas, esta palabra *Cu*, para designar los templos" Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología náhuatl*, vol. I (México: Innovación, 1980), 135-136.

[20] Los cuestionarios fueron aplicados en planteles de telesecundaria y bachillerato de San Francisco Cuayalab, municipio de San Vicente Tancuayalab, en las telesecundarias de La Cebadilla y Malilijá, municipio de Tanlajás, así como en el Colegio de Bachilleres de dicha cabecera municipal. En el municipio de Tamuín acudí a las telesecundarias de Tampacoy, Venustiano Carranza y La Fortaleza, así como en el único plantel de educación preparatoria de La Primavera. En 2017 regresé a cada plantel para compartir los resultados de los cuestionarios y entregarlos por escrito a las autoridades respectivas. La principal justificación para seleccionar el grupo etáreo es porque en cuanto concluyen estos ciclos escolares y durante periodos vacacionales, los niños y jóvenes de ambos sexos empiezan a irse a distintas ciudades a trabajar, con el anhelo de estudiar. El tema ha sido abordado en otros trabajos.

el motivo por el cual les pido un dibujo en la última pregunta es porque tengo interés en conocer lo que dicen ustedes, o lo que piensan ustedes sobre patrimonio cultural.

No todos consintieron dibujar, ya fuera porque advirtieron: "no sé dibujar", o bien, "no sé qué es patrimonio cultural", aseveración que retomaré unas líneas después, así que les pedí que escribieran dicho enunciado para la sistematización posterior del instrumento, de modo que se revisaron 650 dibujos (65 %). Al observar la figura 1, sobresale el hecho de que, en general, los niños de telesecundaria consintieron dibujar libremente, pero los de porcentaje alto son los de Tampacoy, Malilijá y de San Francisco Cuayalab. Cabe destacar que esta última comunidad cuenta con un plantel de bachillerato, en donde los jóvenes se expresaron más mediante dibujos y hablan entre sí en lengua teenek, usando voz baja; mientras que, los jóvenes que acuden a la cabecera municipal de Tanlajás fueron quienes menos dibujaron y hablan el español en voz alta.

En Tampacoy, mientras respondían el cuestionario, al llegar a la sección final, en la cual pedí que dibujaran lo que imaginaban o pensaban sobre el patrimonio cultural, en un momento de silencio, fue evidente que uno de los niños se giró para platicar con su compañero de atrás. La profesora los interrumpió, diciéndoles que no se distrajeran. Lo enunciado por el niño interrumpido permitió notar que la temática solicitada no es familiar para ellos, ya que su respuesta fue: "¡es que me está proponiendo matrimonio!" La broma causó risas alrededor.

La comunidad más pequeña es Venustiano Carranza, con catorce matriculados (donde aproximadamente la mitad de los niños hablan teenek), y bastó con que dos estudiantes no dibujaran para que el porcentaje declinara. En el caso de La Fortaleza, localizada a unos cuantos pasos de la carretera que viene de Ciudad Valles y pasa por Tamuín, donde el alumnado no se autoadscribe teenek, un 35 % de ellos anotaron no saber lo que es un patrimonio cultural. Es decir, este plantel marca un corte en el que los niños dan por entendido que existe una sola definición del patrimonio cultural, que ésta se genera en la dinámica escolar, y que por lo tanto puede ser evaluada por una autoridad escolar como una respuesta buena o mala. Dicha aseveración se afirma con los 523 matriculados en el Colegio de Bachilleres de la cabecera municipal de Tanlajás, pues 38 % de ellos no dibujó, mientras que 16.5 % anotó no saber lo que es un patrimonio cultural. Es meritorio destacar que en 59 % de los estudiantes matriculados en el mencionado Colegio de Bachilleres, la lengua teenek no sólo es materna, sino que la hablan en su ámbito familiar y es relacional a nivel comunitario.[21]

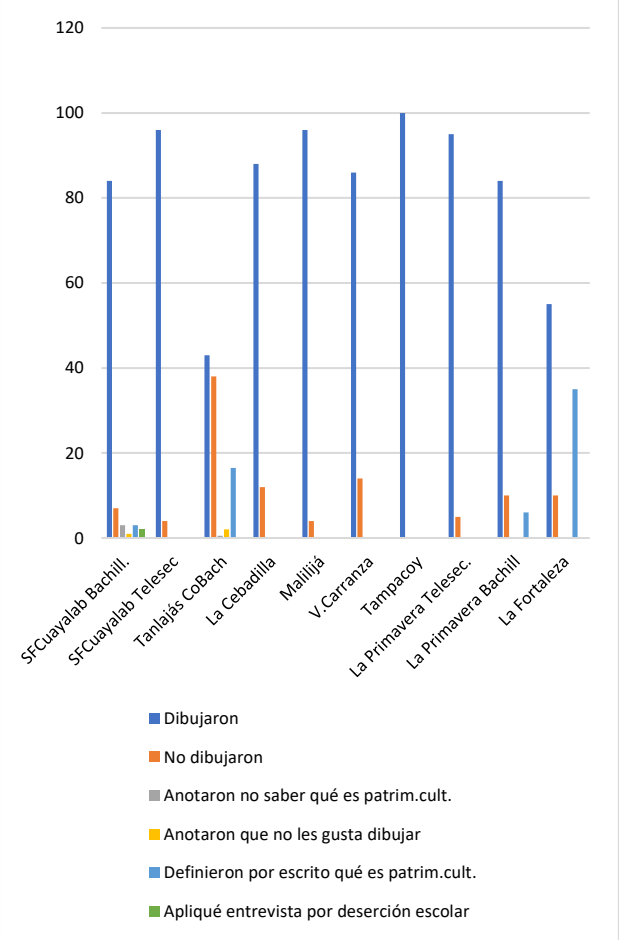


Figura 1. Porcentaje de dibujos alusivos a la noción de patrimonio cultural. Fuente: gráfica elaborada por la autora con base en el trabajo de campo, 2016-2017

[21] Las comunidades del municipio de Tanlajás, de las cuales ellos llegan, son: Agualoja, Calabazas, Argentina, El Barrancón, Hualitzé, Cueytzén Viejo, Cueytzén Nuevo, Cuitzbzén, el Chuche, El Fortín, El Mante, el May, El Monec, El Pando, El Tiyow, El Tzajib, Jomté, La Concepción; La Labor, Malilijá, Niños Héroes, Ojox, Pixtzán, Pataljá, Quelabitadz, San Benito, San José Xilatzén, Santa Rosa, Tancolol, Tizoapapatz, Tocoymohom, y Tres Cruces. Del municipio de San Antonio, las comunidades son: Ictzén, La Rosita, Patnel, Pokchich, Pokenich, San Pedro, Tanjaznek, Tocoy y Xolol. De entre el total de los estudiantes, cerca de 35 a 50 de ellos se alojan en un albergue que construyó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ahora Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI).

Entre el 17 y 18 de noviembre de 2021, acudí a las casas de los dibujantes, quienes tienen las edades de 20 a 22 años, y cuyos ocho dibujos seleccioné para ser utilizados en este artículo, para pedirles que por favor abundaran sobre el contenido de ellos. Cinco personas ya viven actualmente en Nuevo León, de modo que no fue posible conocer sus verbalizaciones al respecto. Pero tres de ellos se mantuvieron en su comunidad, con una familia (pareja e hijos), cohabitando en la casa de los suegros o de sus padres. Justo una joven es hija del comisariado de 2014 (cuyos fragmentos de entrevista se leen sobre el tema de *biyal kagnax talab* en este documento). Ella y su esposo revisaron el dibujo hecho por ellos en 2016 y reafirmaron su explicación en torno a sus ilustraciones, las cuales serán incorporadas en las imágenes de los dibujos. En otra casa, un padre de familia (42 años) comentó: "Esos dibujos son sólo un ejemplo de lo que fue *biyal kagnax talab*. ¡Todo eso ya se acabó!". La aseveración tajante de este interlocutor y las de otras personas me motivaron a clasificar los dibujos conforme un proceso de transformación del valor que se describe en las líneas que siguen.

A manera de una gradación, mediante la cual se evidencia una transformación del valor, que va del *ser* al *tener*, acorde con la definición de la UNESCO, a continuación, se irán mostrando algunos dibujos representativos, partiendo del respeto como parámetro de valor insustituible hasta llegar a los objetos o bienes culturales. La tipología es la siguiente: *a)* las imágenes cuyo contenido plasma el proceso de valorización vivido desde sus familias; *b)* los que adoptan referentes de la perspectiva institucional, incorporando el reconocimiento de las dinámicas relacionales desde sus comunidades; *c)* los que despliegan respeto, agregando la simbología de relaciones de poder y aspectos agonísticos,[22] así como aspectos de diferenciación socioétnica entre hombres teenek y hombres no teenek respecto de los hombres de la cabecera municipal de Tanlajás,[23] y *d)* los que plasman la versión institucional en su valorización despersonalizada.

[22] Roger Caillois, *Los juegos y los hombres, la máscara y el vértigo* (México: FCE, 1986).

[23] Mayra Margarita Muñoz López, "Diablos y diablitos. Ser y llegar a ser hombre en Tanlajás, San Luis Potosí" (tesis de maestría, El Colegio de San Luis, México, 2020).

Proceso de valorización desde sus familias

El tema libre que ocupa el primer lugar en los dibujos de los niños y jóvenes de todos los planteles es su familia, con distintas expresiones de amor, los animales, la milpa y el entorno que solemos llamar naturaleza, adicionando elementos distintivos locales. Los niños viven un proceso de valorización desde que nacen, y mediante una libertad expresiva plasman en sus dibujos el amor a sus familias y en la acción de saludar. Nos indican así que esos elementos constituyen un parámetro de valor como condición de ser, el cual borramos los emisarios de la versión institucional. Cabe destacar que el pollo, el gallo o la gallina son de los elementos más ilustrados, y amerita mención especial por ser el que acompaña a los teenek a lo largo de la vida. El dibujante que para 2021 ya era yerno del comisariado de 2014, comentó, al observar la figura 4, hecha por él en 2016: "La milpa, el maíz es lo que nos da de comer y diario la cuidamos". Su esposa agregó: "Si los pollos nos gustan, nos regalan uno, y ya sabemos que hay una deuda, porque después nos toca devolver un pollo, o puede ser un puerco de dos meses". Entre los teenek de San Francisco Cuayalab, Venustiano Carranza (Tamuín) y La Cebadilla (Tanlajás) se acostumbra que una adulta familiar (madrinas, tías maternas y paternas), o incluso vecinas, regalen un pollito pequeño o varios a una niña o niño (de manera indistinta) de 1 a 4 años. Por otro lado, dicha ave también se usa en el *boliim*, tamal grande que en su interior lleva un pollo entero, cuya cabeza se acomoda apuntando hacia donde sale el sol. Este alimento es ritual por excelencia entre los pames, teenek y nahuas de San Luis Potosí por ocupar un papel mediador en la organización comunitaria[24] y en distintos momentos del ciclo vital: en el proceso de formación de una familia, cuando los padres de un novio acuden a la casa de los padres de la novia para pedirla para matrimonio,[25] y en los procesos de sanación, "actuando como

[24] Hugo Cotonieto y Minerva López, "El *boliim*: alimento ritual de pames, teenek y nahuas", XXI Coloquio Internacional de Otopames, en Jiliapan, Hgo., el 29 de noviembre de 2019.

[25] En algunas familias, el *cha'bix* (visita) para pedir a la novia ha empezado a ser sustituido por una visita un tanto informal, en la que los padres de ambos novios continúan siendo importantes al entablar un acuerdo implícito al "pedir permiso" con una sola visita y con refrescos de cola o de cualquier sabor, pero no siempre

mediador entre los involucrados, es decir, el *ilaa'lix* (curandero), las familias de la persona que padece un mal, y el mal propiamente a tratar.[26] En el proceso de valorización desde las familias, se lee un énfasis claro en el *ser*, no en el tener.

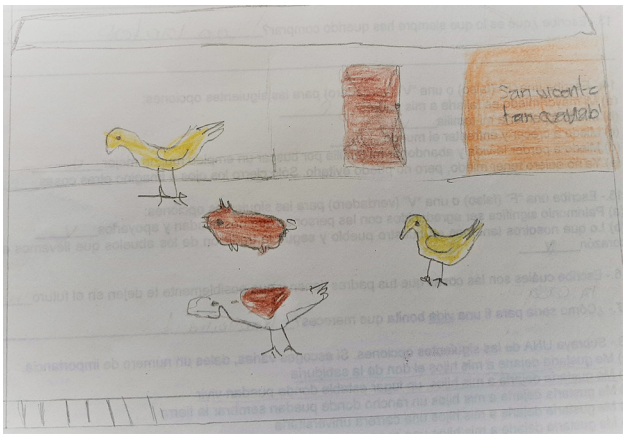


Figura 2. El ave más representada. San Francisco Cuayalab, cuestionario 96, hombre, 14 años.

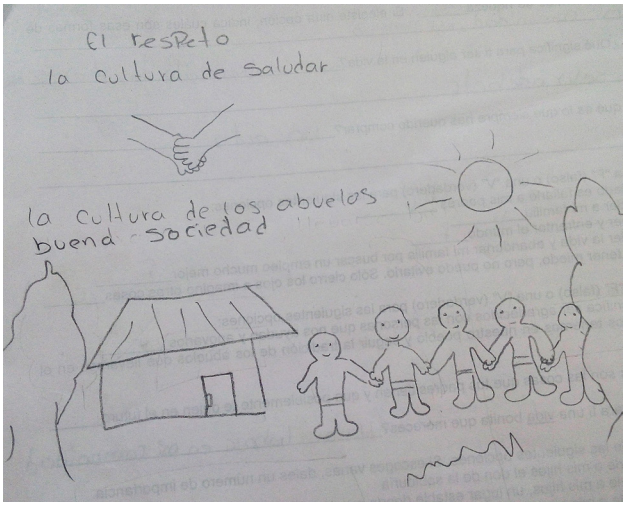


Figura 3 Proceso de valorización desde sus familias. San Isidro, cuestionario 82, hombre, 16 años.

media el *boliim*. Por otro lado, la convivencia en los planteles de educación secundaria ha propiciado un acercamiento directo entre los jóvenes, de modo que los padres solo participan en este tipo de "permiso". Por último, entre las familias que viven en alguna ciudad de Nuevo León, el *cha'bix* se realiza de acuerdo con otros planes, en los que los padres del novio se mueven a la tierra natal de la novia, con los padres de ella, se reúnen todos en la tierra natal de ella, para formalizar dicha práctica pues la pareja establecida en la ciudad, incluso pueden ya tener hijos menores de 10 años.

[26] Minerva López Millán, "Retornar a la comunidad como una condición para la sanación entre migrantes teenek en una colindancia de la Huasteca potosina", en *Recuperando la vida. Etnografías de sanación en Perú y México*, ed. por Vicente Torres Lezama y Víctor Anguiano Alvarado (Lima: Ríos Profundos, 2017), 93-112.

Perspectiva institucional y dinámicas relacionales comunitarias

Los jóvenes de San Francisco Cuayalab plasman una construcción de la cual penden unas campanas, erigida por la influencia de los evangelizadores franciscanos durante el siglo XVI: llamada "el torre" en masculino, como una expresión de su invención de la cultura a cambio de convención, a su vez, asumiendo que la representación "del torre" es convención e invención de la cultura. En noviembre de 2021, al pedirle una explicación o historia que acompañe a sus dibujos, la dibujante de la imagen 4 comentó: "Es San Francisco, la galera, la presa, las casas". En otras palabras, son ellos quienes nos devuelven la noción restringida a objetos culturales, al representar el respeto reiterado como una condición de ser que brota de una de las manos (figura 6).

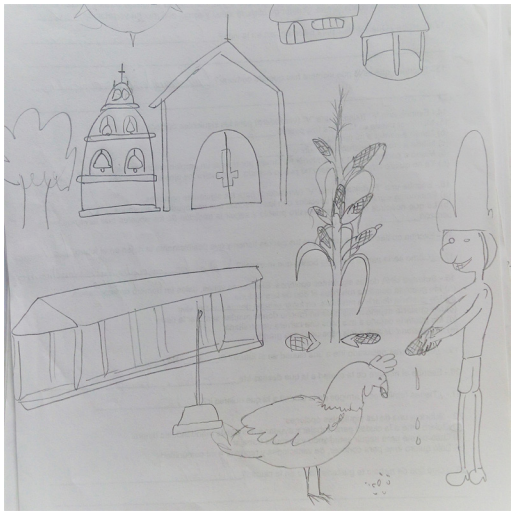


Figura 4. Perspectiva institucional y dinámicas relacionales comunitarias. San Francisco Cuayalab, cuestionario 55, hombre, 16 años.

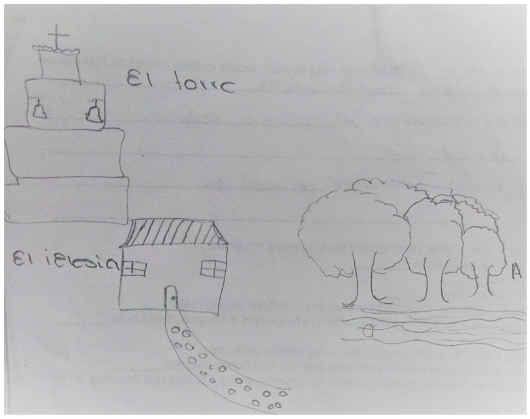


Figura 5. "El torre": convención en invención de la cultura. San Francisco Cuayalab, cuestionario 16, mujer, 16 años.

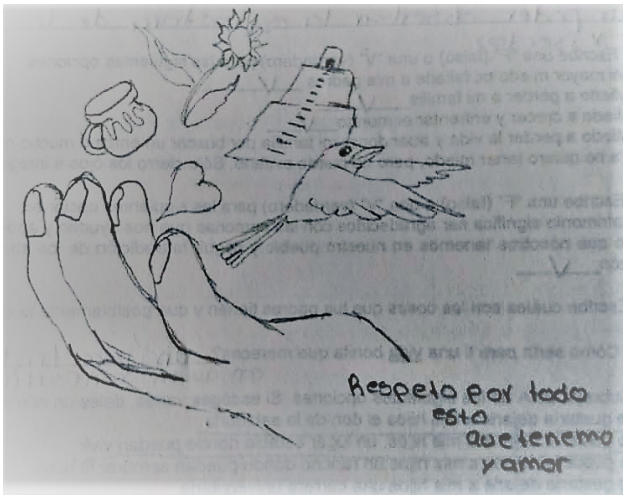


Figura 6. Objetos, respeto y amor. Tanlajás, cuestionario 210, hombre, 16 años.

Respeto desplegado en un performance

El respeto, entendido como parámetro del valor, se observa en los dibujos que representan una práctica local dotada de gran simbología, desplegada en la cabecera municipal de Tanlajás, conocida como "Los diablos" o "Toreada", protagonizada por hombres de distintas edades, y en la cual se invierten temporalmente los roles de poder entre el hacendado y los peones, con un despliegue de respeto por parte de los actores. Por medio de esta práctica se valida el uso de latigazos en un marco de espectáculo o *performance*, a cambio de invertir roles rígidos de jerarquía (charla informal sostenida con uno protagonista de 18 años, Tanlajás, 2015). De ahí el atributo agonístico analizado por Roger Caillois (1986). En otras palabras, el parámetro de valor consiste en la posibilidad de mantener una relación de respeto al invertir las jerarquías rígidas por unas móviles durante la forma y tiempo que dura la práctica. Sobre este *performance*, Mayra Muñoz llevó a cabo un estudio etnográfico en el que destaca diferencias socioétnicas entre los protagonistas, así como en el despliegue infantil respecto al de los adultos:

> La toreada de diablos se efectúa en Semana Santa. En este evento participan sólo los adultos (varones) motivados por una manda, y/o con la intención de alcanzar suerte y fortuna. Pero antes de todo, para medir su fuerza contra los oponentes y así reafirmar su virilidad [...] Los diablos enfrentan a los "toreadores", a quienes atacan con un chirrión con la intención de rajar sus piernas. Si el toreador logra evadir el golpe y contrataca con suficiente fuerza y puntería, entonces se considera que gana el enfrentamiento. Por el contrario, si el diablo raja la pierna del toreador, se considera que gana el diablo. [27]

En el trabajo de Mayra Muñoz también se destacan otras formas de producir valor que subyacen a la confrontación desplegada en la *performance* de los "Diablos y diablitos", pues los hombres teenek afirman que la condición de hombre (*inik*) se alcanza cuando un niño o joven consigue el crecimiento de la milpa por medio del trabajo.[28]

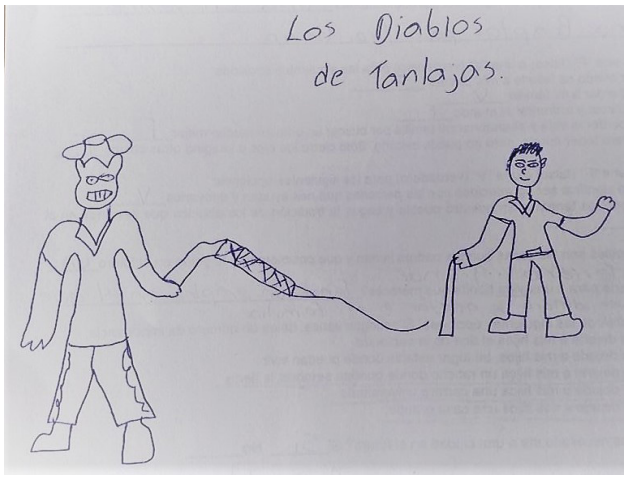


Figura 7. Respeto desplegado en un performance. Tanlajás, cuestionario 314, hombre, 16 años.

Versión institucional despersonalizada

Por último, un aspecto alienable de las relaciones está referido en la modernidad, pensada como una ideología del capital, según la cual, el objetivo es la producción de objetos valorados por trabajo medido en "derramas monetarias", acuñando el concepto *bien cultural*, o el vocablo *cultura* de manera inespecífica. Ésta es la definición institucional, la cual abarca una diversidad de objetos y prácticas entendidas como valor-objeto.

[27] Muñoz, *Diablos y diablitos...*, 16.
[28] Muñoz, *Diablos y diablitos...*, 31.

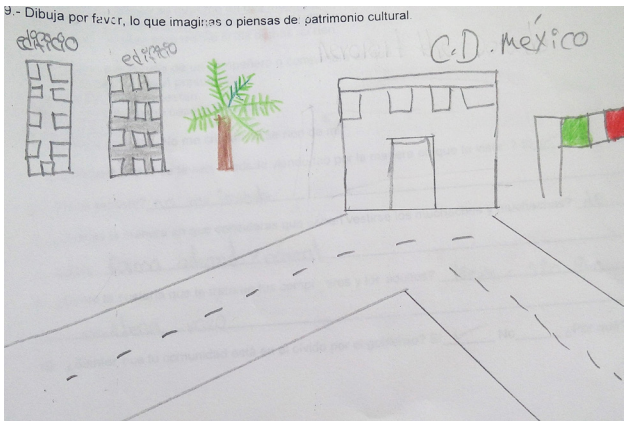


Figura 8. Versión institucional despersonalizada. La Primavera, mujer, 14 años.

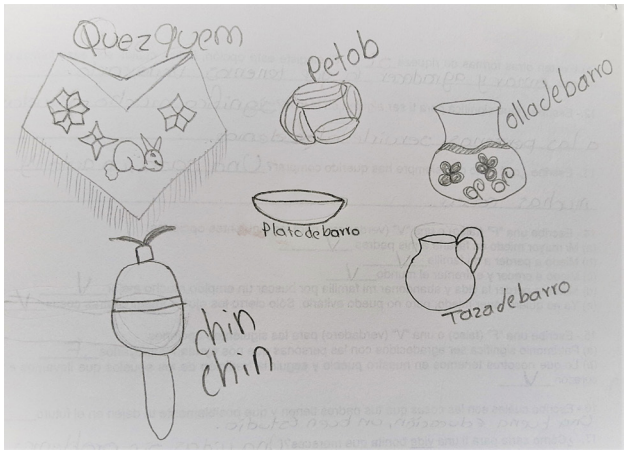


Figura 9. Objetos o bienes culturales. Tanlajás, cuestionario 351, mujer, 16 años.

Consideraciones finales

En las dinámicas relacionales cotidianas se expresan otras formas de producir valor que son analizadas en las etnografías y en estudios relevantes sobre los pueblos indígenas; sin embargo, la mayor parte de esos estudios no han sido planteados en un posible marco de una tasación del valor local para propiciar una coyuntura de diálogo con los promotores de la salvaguarda del patrimonio cultural institucional (convención, en términos de Roy Wagner). Es decir, en este artículo se plantearon esas otras formas de tasar el valor de acuerdo con las voces vertidas por los sanfrancisquenses, así como por las imágenes que plasmaron los niños y jóvenes, cuyo parámetro inalienable es el respeto hacia la familia. La sucesión en que se presentan las imágenes ilustra una gradación y la forma en que se transforma el valor-persona hacia el valor-objeto, ampliamente conocido como bienes culturales. Se abre entonces la interrogante: si el respeto es un atributo inalienable de las personas y en las relaciones, ¿por qué presentarlo como una unidad de valor intercambiable? La pregunta tiene sentido y se problematiza al intentar pensar cómo opera un intercambio basado en el respeto como parámetro de valor frente a otros regímenes de valor.[29] Ése es el punto de conclusión en este trabajo, y también el de partida para introducir la figura mediadora de un marco jurídico que comprende, entre otros campos, al derecho de los pueblos indígenas, los derechos culturales y la normatividad en torno al patrimonio cultural, pues el régimen de valor basado en el respeto y en *biyal kagnax talab* (convención de los interlocutores) es totalmente diferente al basado en los objetos (bienes culturales desde la convención institucional). Appadurai se enfoca en los objetos económicos (*commodities*) y para el caso aquí analizado adapto el pensamiento para los objetos o valor-objeto. De acuerdo con Appadurai, "el intercambio en sí es la fuente de valor [...] lo que crea el vínculo entre intercambio y valor es la política".[30] En el más optimista de los ánimos, la aseveración entrecomillada describe el intercambio institucional del patrimonio cultural con los interlocutores de las comunidades, y la figura mediadora es el uso de los instrumentos jurídicos de los pueblos indígenas. Es decir, entre dos regímenes del valor distintos, la dinámica relacional está signada por una política del valor. Una consideración final que pudiera ser de utilidad es socializar la versión emitida por los niños y jóvenes que aceptan y adoptan la definición institucional de patrimonio cultural, incorporando las relaciones inalienables desde sus dinámicas comunitarias, sin pretender alienarlas, a partir de una misma estatura epistémica, una respecto a la otra. El reto para los emisarios de las instituciones de cultura está en plantearnos un proceso inverso; es decir, el que parte del valor-persona hacia el valor-objeto, y no el que utiliza como punto de partida a los objetos culturales. No es una interacción fácil.

[29] Appadurai, "Las mercancías...".
[30] Appadurai, "Las mercancías...", 21-22.

La festividad en la urbe. Barrio del Cuadrante de San Francisco, Coyoacán

The festival in the city. Cuadrante de San Francisco neighborhood

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

Fecha de recepción: 21 de enero de 2022
Fecha de aprobación: 17 de marzo de 2022

El tiempo sagrado en el barrio, o mejor dicho en el "Cuadrante", como enuncia todo nativo que se precie de serlo, corre a cargo de la religiosidad popular, con cuyo fervor se complementa la necesidad humana de contar con elementos que le den un profundo y pleno sentido simbólico, lleno de imágenes, a la vida que nace cada día y a la muerte que emerge en cada ocaso.

La celebración anual de la festividad de san Francisco de Asís en el barrio del mismo nombre, ubicado en la alcaldía de Coyoacán, en la Ciudad de México, se lleva a cabo el domingo siguiente al día 4 de octubre, que es la jornada dedicada por la Iglesia católica a venerarlo. Las fotografías que se presentan en esta "mirada" se obtuvieron los domingos del 5 de octubre de 2008 y del 4 de octubre de 2009. Es una celebración que persiste hasta el presente, pero no se intenta comparar lo que entonces sucedía con la manera en que hoy se desarrolla; quiere ser una mirada sincrónica de lo que ocurría en dichas fechas, en las cuales no se observaron cambios relevantes en su desarrollo entre uno y otro de los años registrados. Además, es el resultado del interés del autor por realizar un estudio de antropología urbana en el barrio, que por diversos motivos no avanzó más allá de la aplicación de algunas entrevistas y del registro fotográfico de la celebración dedicada al santo patrón del Cuadrante.

La fiesta se inicia a las seis de la mañana, con la salva de cohetes y con los repiques de campana; se cantan las mañanitas y después prosigue con las misas dominicales, entre las que tiene singular relevancia la de mediodía, en la que los "danzantes" o "concheros", junto con otros grupos de fieles congregados en asociaciones, como las de la Virgen de Guadalupe, la de Nuestra Señora del Sagrado Corazón, la de la Tercera

Orden de Nuestro Padre San Francisco o la de la Santa Cruz —ya sea que pertenezcan tanto al mismo barrio, como a los barrios y pueblos vecinos— son recibidos en procesión solemne por el sacerdote franciscano que atiende el templo, quien les da la bienvenida, para después dar inicio a la celebración eucarística.

Los distintos grupos de fieles que se reúnen en el templo para la fiesta también lo hacen de manera periódica durante el año. En esas sesiones reciben la catequesis del padre encargado y organizan o programan sus actividades; los de la Tercera Orden siguen el esquema que el delegado provincial les proporciona y aprenden la "regla" y los pormenores de la vida de san Francisco, al tiempo que conviven y se apoyan mutuamente para resolver sus problemas y necesidades y organizan actividades para "socorrer" a otros miembros del barrio. Los de las asociaciones de la Virgen, ya sea de Guadalupe, del Sagrado Corazón o de la Santa Cruz, tienen charlas formativas y "apartan" y asisten a la misa mensual con todos los socios.

Si bien el grupo de danzantes es el más visible y llamativo de la fiesta, además de que ocupa la parte del atrio que se encuentra frente al templo "nuevo", no es el único que hace sentir su presencia, ya que los de la comunidad de la Santa Cruz también tienen un lugar preeminente y que precede al de aquéllos en el mismo atrio, al igual que las "andas" en que se transportan las imágenes de cada una de las asociaciones presentes (fotografía 4), así como en la procesión de entrada previa a la misa principal y en el lugar que ocupan en el templo, lo que fuerza a los danzantes a instalarse en los espacios que los de la comunidad referida dejan libres frente al presbiterio y a colocarse en el pasillo central del templo.

También ocupan espacios en el atrio y calles adyacentes los vendedores de diversos productos, algunos de ellos son miembros de una u otra de las asociaciones piadosas del templo, que de esa manera recaudan fondos para sus actividades; pero también se tiene a los vendedores de feria, que aprovechan la ocasión para ubicarse dentro del atrio, y, como se puede ver en la fotografía 16, sus motivaciones no son necesariamente religiosas, pues como señalan algunos de los fieles: "le faltan el respeto" a la cruz atrial, ya que colocan sombrilla, instalación eléctrica y el mismo puesto encima de ella.

Al terminar la misa, el sacerdote bendice a los integrantes de los grupos, al igual que a todos los demás asistentes, y es el momento en que los devotos del santo, ya sea que quieran agradecer algún favor concedido en el año previo o que deseen solicitarle alguna gracia especial o que sólo quieran "saludarlo" y recibir su bendición, forman una fila para subir a la zona del presbiterio, en donde se encuentra su imagen y esperan con gran paciencia su turno para poder estar durante algunos momentos frente al santo y aprovechar para santiguarse con el cordón que porta en la cintura y besar ya sea su capa o su vestidura, indumentaria que es característica del atuendo de todos los frailes franciscanos, o para sahumarse y sahumar a la imagen. De igual manera, muchos de los devotos sostienen en la mano o el hábito o el cordón, mientras le expresan una oración o una petición.

Una vez concluida la celebración litúrgica, tanto en el atrio como en la barda adyacente se congregan los visitantes para mirar a los "concheros", consumir diversos productos en los puestos o hacer uso de los juegos mecánicos. Mientras tanto, los mayordomos encargados de la quema de cohetes los hacen estallar de cuando en cuando

y otros devotos pagan su manda elevando los “globos de cantoya” que han preparado con papel china y un aro de metal en el que colocan una estopa impregnada con gasolina u otro líquido inflamable; esos globos son elaborados con diversas formas y símbolos cristianos, como lo es el de la cruz.

El ciclo ritual es el que, durante el trascurso del año, va dando sentido a la rutina de la vida cotidiana en un barrio en el que la apropiación del espacio, a semejanza de lo que ocurre en el atrio y en el templo el día de la fiesta del santo patrón, es muy diferente y contrastante entre los que se sienten parte de él, ya sea porque ahí nacieron o porque se han integrado a las diferentes rutinas colectivas que ofrece el barrio, como son las actividades culturales que preparan los encargados del Dispensario Alas de Esperanza y aquellos a los que estos consideran “ricos”, porque, no obstante que tienen su habitación en el barrio, no se han integrado a las acciones del colectivo, “entran” y “salen” de sus casas en carro, no conocen a los vecinos, no son conocidos por ellos y no participan en los espacios que son centrales en el barrio: el atrio, sus dos templos —el “antiguo” y el “nuevo”— y sus vías de acceso, así como tampoco de las festividades religiosas; son “ricos” sin la identidad barrial, pero que disfrutan de vivir en “un pueblito” dentro de la ciudad.[1]



1. La entrada al barrio. Se halla al inicio de la calle Cuadrante de San Francisco, que arranca a partir de la avenida Miguel Ángel de Quevedo y muestra los adornos de la calle, el puesto de pan y al fondo la estatua del santo, patrón del barrio. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.

[1] *Cfr.* Ilian Blanco García, “El barrio como frente cultural. Construcción y transformación de la apropiación del barrio Cuadrante de San Francisco” (tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2013), acceso el 20 de abril de 2022: http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/49735/1/IBG_TESIS.pdf.



2. La entrada al atrio. Arco de la puerta principal de entrada al atrio del templo del barrio del Cuadrante de San Francisco, flanqueado por los puestos de vendedores. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



3. El templo "antiguo". Portada del pequeño templo colonial, con sus tres arcos, hoy tapiados los dos laterales. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



4. El templo “nuevo”. Portada del nuevo templo, concluido en la década de 1970. Parte central del atrio, ocupado por las andas cubiertas de flores donde se transporta a los “santos” y las grandes cruces de maderas colocadas sobre el piso y en segundo plano, por el tapete de aserrín pintado y los danzantes. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



5. Procesión de entrada al templo. La presiden dos de los danzantes, seguidos por la cruz alta, los ciriales, el incensario, el sacerdote y el resto de quienes ofrecen la misa al santo. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



6. El sacerdote, después de haber bendecido a quienes integran la procesión de entrada, ingresa con ellos. También se puede ver a las personas que cargan las andas de la Virgen del Sagrado Corazón. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



7. La asociación de la Santa Cruz. Después de las imágenes en andas ingresan los miembros de la Santa Cruz. Un adolescente carga una pequeña cruz de madera. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



8. La Santa Cruz grande. Al adolescente le siguen varios hombres que transportan dos pesadas y grandes cruces de madera adornadas con un lienzo y flores, objetos que descansan sobre los tres grandes clavos que lleva en cada uno de sus extremos. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



9. Los danzantes. Cierran la procesión los danzantes que llevan la imagen de cristo coronado de espinas y sentado en una silla. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



10. La música. Son los danzantes quienes tocan y cantan el canto de entrada, o de inicio de la misa. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



11. La bienvenida al templo la da el sacerdote oficiante, quien es el capellán y superior de la pequeña comunidad franciscana que ahí habita. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



12. La misa. La celebra el capellán, rodeado por los danzantes y los miembros de los diversos grupos de fieles. Junto al altar se encuentra la imagen de San Francisco, adornada con flores.



13. La fila para ver al santo. Los fieles esperan con gran paciencia el momento de poder acercarse, pues ya ha pasado un año desde que tuvieron la oportunidad de estar tan cerca de la imagen de santo patrono. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



14. Santiguarse con la cuerda. Según la devoción de cada fiel, algunos se persignan con el cordón de san Francisco para que los proteja. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



15. Sahumarse y sahumar al santo. Se trata de otra de las maneras de mostrar devoción y de solicitar los favores del también Patrono de la Ecología, san Francisco de Asís. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.



16. El comercio y la “falta de respeto” a la cruz atrial, al usarla como poste para la sombrilla, sostén de los cables de luz y puntal del puesto. Fotografía: J. I. Aguilar Medina.

Hay sangre en la arena

Blood in the bullring

Shannon Estefannia Casallas Duque
Estudiante de maestría, UD Francisco José de Caldas, Bogotá /
shannonecd@gmail.com

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2021
Fecha de aprobación: 17 de febrero 2022

Esta crónica es resultado de un ejercicio de investigación y documentación que busca reflexionar en voz alta sobre las dificultades que enfrentan las víctimas del conflicto armado en Colombia; el objetivo es lograr que el gobierno nacional actúe de forma efectiva y garantice su reparación integral, resguardada por los Acuerdos de Paz firmados en 2016. El relato toma lugar en el año 2018 y ha sido redactado a partir de las historias de víctimas, desplazados y líderes sociales que en décadas pasadas y durante estos seis años han buscado una mejor calidad de vida para así superar su estado de vulnerabilidad, mientras se enfrentan a instituciones públicas y sectores políticos de tradición cuyo objetivo es segregarlos e invisibilizarlos como estrategia política para negar cinco décadas de conflicto e injusticia social en el país.

*

Estamos en un cuarto negro, igual de grande al baño en una tienda de un barrio popular. La luz amarilla viene de un bombillo pequeño sobre el marco de la puerta. No hay sillas. No hay una ventana que nos permita ver lo que pasa en el gran salón tras la puerta, que todavía está cerrada. Apenas hay espacio para mover los brazos. La sensación de claustrofobia e irritación aumenta, pero no puede permitirse uno pensar en desvanecer por la falta de espacio o aire. Sólo se puede pensar en el toro al que hay que domar en esa arena roja y negra. Una conspiración de la vida por hacer que la tapicería del gran salón sea de cuero negro, brillante e impoluto mientras los pasillos de color rojo, que asemejan ríos de sangre, corren libres entre las sillas y escritorios, creando una plaza a la que vamos esperando una faena victoriosa.

Tan lejos en la historia como en la Edad de Bronce, la corrida ha sido el más directo de los enfrentamientos entre el hombre y la naturaleza indomable. La victoria en la

arena demuestra la superioridad del torero, su destreza en el ruedo, y sus dotes como un contendor digno. Por mucho tiempo, el hombre se ha enfrentado al toro salvaje en acto solemne para ofrecerlo como sacrificio al vulgo y la nobleza por igual, en una contienda donde se mide el honor, la valía y la hombría del torero frente a una bestia capaz de acabarlo todo en una embestida y con un cuerno bien puesto. No es el toro un enemigo, pero la corrida se trata de vivir o morir. Un enfrentamiento que significa ganar y dominar lo indomable, o perder sin honores o réquiems que recuerden al caído. Éste debe ser el día en el que el matador está presto a torear la bestia con sus arrebatos y embestidas, mientras se adueña de la arena para embarrarla con la sangre del toro. La lidia de hoy sólo puede dejar un vencedor: el torero que ahora espera tras la puert a para salir al ruedo y probar su valía ante la multitud.

Ver a Jacinto en este espacio reducido donde nos ocultamos por ahora del toro, es como ver un brote a orillas del río, que amenaza con dejarse llevar a medida que pasa la tormenta. Uno espera que no se quiebre, pero la esperanza es lo único que parece mantenerla en pie. Está serio, y sólo mira hacia abajo. Estoy preparado para darle una voz de ánimo, pero la luz arriba del marco de la puerta es ahora roja. La señal antes de salir a la arena y empezar la corrida. Mi señal para salir por atrás y ubicarme entre la multitud para ver el evento. Cuando abro la puerta posterior y entra la luz del pasillo, enceguecedora después de estar en la oscuridad por unos quince minutos, escucho a Jacinto murmurar: “Debí haberme puesto el traje hoy”.

Salgo del pequeño y reducido cuarto, y doy la vuelta a mi izquierda buscando la puerta del gran salón para encontrar un lugar donde ver a Jacinto y escuchar su discurso. Lo encuentro por fin, adornada con cuatro soldados, dos a cada lado, cada uno con una ametralladora M240 entre ambos brazos, lista para ser descargada y reemplazar el ruido imposible de tacones acercándose y alejándose en el pasillo. Sé que es la puerta correcta porque en las demás puertas del edificio sólo hay un soldado, o ninguno. Les muestro mi carnet dentro de un protector de plástico que traje porque en el Congreso sólo dan un papel con letra a mano y faltas de ortografía. Me dejan entrar después de leer invitado/periodista. Es todo lo que se necesita para poder entrar al recinto donde se vende este país al mejor postor. La arena en donde esperamos que se rediman los agravios cometidos hacia las víctimas en el día de su conmemoración, el 9 de abril, cuando también se conmemora el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán.

**

Ruido. Ruido y desorden. Desorden y caos. Caos y duda. No sé si me dieron la dirección correcta. La secretaria la corroboró dos veces ayer y me entregó un papel con letra que no entiendo. El taxista, desde que le di el papel dijo que tan lejos no iba, aunque atravesó la ciudad, y me dejó en la falda de la loma. Al levantar la cabeza y ver el camino empinado, se ven edificios de ladrillo y cemento sostenidos de columnas frágiles donde hay pilas de basura. En una esquina, después de caminar por al menos diez minutos en subida, los perros están en un frenesí por una bolsa con restos de comida con olor fétido. No hay nadie en la pendiente ni en los corredores estrechos que se forman entre las construcciones. Además, todas las casas parecen contener tesoros, a juzgar por las rejas en las ventanas y la triple cerradura en las puertas principales.

Incluso cuando parece un lugar desolado, se respira un aire pesado y se pueden sentir los ojos curiosos tras las cortinas descoloridas y amarillentas, que buscan esconder la intimidad de los habitantes de este barrio, ubicado en una de las tantas lomas olvidadas de la ciudad. Después de veinte minutos en la pendiente, con la camisa empapada de sudor, por el esfuerzo físico inesperado, y sintiendo que la desesperación crece porque no encuentro la dirección, mi celular suena y escucho a Jacinto.

Lo veo después de caminar dos cuadras hacia arriba. Es alto y delgado, pero se percibe que fue musculoso en algún momento. Está iniciando sus treinta, pero el cansancio en su rostro y la severidad de su voz dejan ver una historia que le ha cobrado su juventud. Parece un abuelo. Es de un color negro que resalta contra el azul de la casa donde vive, viste con unos pantalones que le quedan grandes a simple vista y los sostiene en su lugar con una reata vieja. Lleva una camiseta de color verde, desgastada por las lavadas, y una chaqueta de cuero en la que se pueden ver los remiendos hechos con betún; también se nota a simple vista que le queda grande. Me saluda de forma efusiva y apaga el cigarrillo sobre el andén arenoso. Las casas de más arriba no tienen cemento, sólo una mezcla de arena y tierra para nivelar los andenes. Difícil que suba un carro por aquí incluso si les ofrece uno el doble del pago.

Entramos a la casa que es igual a estar afuera. El piso es de cemento, bien barrido, sin una mota de polvo o chiquero. Las paredes de ladrillos de construcción sin empañetar, con puntillas en donde está el cemento que los une, de donde cuelgan cuadros de la virgen, el divino niño y los abuelos de la dueña de la casa, cuando se casaron en el campo, por allá en los cuarenta. El color gris predomina incluso en un día soleado como hoy, y no alcanza a diluir la atmósfera de tristeza y desamparo. La imagen es desoladora y al mismo tiempo esperanzadora porque entre volver a la zona rural, seguir desplazado, o hacer parte de las filas de paramilitares, creo que cualquier rincón, por pequeño que sea, es una mejoría.

Jacinto vive en la capital, Bogotá, desde 2015. Ha trabajado como mulero, vendedor ambulante, *ruso* en las construcciones donde otros amigos lo recomiendan. Cualquier trabajo que salga y pague el cuarto que ocupa en esta casa le sirve y lo hace. Aunque durante el último año, 2018, ha sido activista político, miembro de colectivos que trabajan con las víctimas del conflicto en la capital y regiones apartadas. No se considera un líder social, pero tiene más convicción para llevar la distinción que muchos de sus compañeros.

Hace 5 años, en 2013, le tocó salir corriendo de su pueblo cuando tenía a los paramilitares encima. No le dio tiempo para llevarse nada ni despedirse de nadie. Salió por detrás de la casa y se perdió entre la maleza y el bosque, caminando cerca del río, pero con cautela de no mostrarse en los claros para que no le dispararan.

—Ya sabíamos que venían, pero mi papá no quiso irse, y mi mamá no se iba sola. "A mí no me sacan de mi tierra", decía. Y terminó asesinado en su pedazo de tierra, con su ganado y sus tres árboles de mango. Eso me contaron unos meses después, cuando el amigo de un amigo que me conocía me reconoció en otro pueblo. No se sabe nada de mi mamá o de mis tres hermanos. No creo que estén vivos. Cuando esa gente llega, es a matar, no a preguntar.

Después de varios meses con los paramilitares rondando el pueblo y sacando gente que no pagaba las vacunas, o matando a los que decían que tenían negocios con las

FARC, se fueron acercando a la parcela de don Gustavo, papá de Jacinto. Varias veces les advirtieron que, si no pagaban por protección, los mataban ellos mismos, pero don Gustavo se negó a pagar. Unos meses después, un día en la mañana, sólo escucharon los tiros acercándose por la trocha. Doña Antonia, mamá de Jacinto, no corrió, sólo le dijo al mayor de sus hijos que se perdiera por el monte y no volviera.

—Eso es lo que hacen los paramilitares, los guerrilleros, los policías y los militares. Todos quieren controlar a las malas. Si uno iba a hablar con el alcalde del pueblo porque la guerrilla o los *paras* estaban cerca, lo devolvían a uno diciéndole que dejara de hacer escándalo, que fuera hombre y defendiera lo suyo con machete. Si uno iba a denunciar porque la policía le estaba robando a uno el producido, a los dos días llegaba la misma policía a molerlo a golpes, y no sólo a usted sino al que estuviera con usted. Si eso no funcionaba, lo acusaban de ser guerrillero. "Subversivo" le decían a uno y hacían correr el chisme por el pueblo. Después de eso nadie le compraba el producido, nadie iba a su casa. Usted no podía ir a ninguna parte, ni en la iglesia lo recibía el cura. Lo cercan a uno hasta que se va por voluntad propia, abandonando la tierra y el ganado para que alguien más lo coja, o le llega el chisme a los *paras*, y eso es tener la tumba a cuestas.

Eso pasó con mi familia. Por ir a quejarme con el alcalde porque los militares estaban pidiendo parte del producido y matando el ganado, dijeron que yo era guerrillero, un revoltoso buscando problemas, y que mi familia cultivaba coca. Nos acabaron a todos un día cualquiera.

Después de salir del pueblo, Jacinto duró varios días en el monte comiendo frutas de árboles que encontraba por el camino, cazando zorros, apartándose de los senderos y las casuchas escondidas porque, como se dice en el pueblo: "Si no hay brujas, hay hijueputas". Al llegar a una cabecera municipal se dio cuenta que le venían siguiendo el paso.

No se quedó. Se metió al monte hasta que llegó a Ibagué. Pero Ibagué todavía estaba cerca del pueblo y no hay mucho que hacer para los desplazados, no en esta ciudad ni en ninguna otra ciudad del país. En 2018, según cifras entregadas por el Observatorio de Memoria y Conflicto del Centro de Memoria Histórica para el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, en la que se considera la base de datos más completa sobre el conflicto armado en Colombia, que documenta desde 1958 a julio de 2018, se cuentan un total de alrededor de ocho millones de desplazados a lo largo de la historia. Más de la mitad de ese número no han accedido a las garantías de reparación ofrecidas no sólo a partir del acuerdo con las antiguas FARC, sino de gobiernos anteriores a 1990.

En el informe, además, se identificaron diez modalidades principales de violencia durante el conflicto armado, usadas tanto por los grupos ilegales como por los entes estatales para vulnerar a la población civil: acciones bélicas, ataques a poblados, asesinatos selectivos, atentados terroristas, secuestros, desapariciones forzadas, violencia sexual, daños a bienes civiles, reclutamiento de niños y niñas, y, por último, uso de minas antipersona. Todas prácticas implementadas para materializar la violencia y volverla un instrumento de reclamación no sólo de territorios sino de seres humanos, considerados en este conflicto simples daños colaterales.

—Pasé casi dos años yendo y viniendo entre pueblos y veredas buscando trabajo. A veces me contrataban por el día. Usted sabe. Para recoger la siembra y empacarla. El

Quindío y Risaralda son las tierras más bonitas, donde más trabajo se consigue. Me gustaba el café. Los cultivos en el eje cafetero son largos, uno no ve el final. Las matas de café son como arbustos con racimos rojos. Usted va con una cesta y desgrana la mata. Sólo los frutos rojos, la cereza, como le dicen. Los demás los deja para que terminen de madurar. Cuando se le llena la cesta, uno se va a la entrada del cafetal y voltea la cesta en sacos de 70 a 100 kilos. Y repite eso todo el día. Está asándose bajo el sol, y el almuerzo es cualquier cosa que se pueda conseguir o que le regalen los compañeros, pero la calma que siente uno en el sembrado es lo que más importa.

Otras veces me contrataban para arrear el ganado, allá en el oriente, por Vichada y Guainía. Esa tierra es de machos. Allá aguanta el que tiene güevas porque todo lo que hay lo quiere matar a uno: cunaguaros, culebras, lagartos, jaguares, tigrillos, el tigre blanco y el negro son los que dan más miedo, eso y el perro de agua. Esa vaina es de espanto. Si uno se duerme hasta los chigüiros se le tiran. Pero lo que hay es ganado en fincas donde se llega sólo montando caballo o mula. Allá donde la ley es el patrón y usted sigue las órdenes sin chistar.

Pero en la época dura, ya no tenía trabajo. Nos echaban de las fincas porque el ganado lo mataban los guerrilleros y extorsionaban al patrón. Un día cualquiera llegaban camionetas blindadas, jeeps, o carros con las placas cubiertas, pedían reunirse con el dueño, dos o tres horas, y después se iban. Entonces pasaban unos días con más gente viniendo: amigos, familia, el alcalde del pueblo, la policía. Luego vendían las fincas o las abandonaban y en tierra de nadie, mejor no quedarse. De aquí para allá, dos años. Sin familia. Sin acordarme de ellos a veces. Así es más fácil, ¿sabe? A veces pensaba en volver, pero ¿para qué? Cuando llega alguien al pueblo, todos se enteran. Los buenos, los malos, los sapos. Y termina usted muerto porque a la segunda ya no hay perdón.

***

En 2015, apenas un año antes de que el gobierno Santos firmara el Acuerdo de Paz con las FARC, Jacinto llegó a Bogotá, estrellándose de frente con la realidad capitalina. Desde la entrada por el sur se abre el panorama: la periferia es donde viven los pobres y los desplazados, bien sean colombianos o venezolanos. Este fenómeno social ha provocado el surgimiento de una nueva clase social, no reconocida oficialmente, pero legitimada por las formas de trato y aproximación desde la estatalidad y la ciudadanía.

—Los pobres están por encima de los desplazados. Y los desplazados colombianos están, si no al mismo nivel, por debajo de los venezolanos, porque son el resultado de una guerra que los de la ciudad no creen, y que los políticos niegan, pero con la que se siguen llenando los bolsillos. Ser colombiano le ayuda, pero cuando le preguntan a uno de dónde viene y por qué no está en su pueblo, hasta ahí llega todo. Decir que uno es desplazado es como si tuviera lepra. La gente no lo quiere, y si lo quieren es porque creen que pueden ofrecerle miseria para vivir porque como uno no tiene, si no trabaja no come.

En las lomas que rodean la ciudad por el oriente y el sur, las diferencias son sutiles, pero marcan los límites de forma definitiva entre los de aquí y lo que se refugian aquí. Los que nacen en Bogotá saben a dónde ir, saben de los procesos, y conocen a los funcionarios. Tienen experiencia de sobra para contactarse con los salones comu-

nales, los programas de ayudas comunitarias, jardines infantiles gratuitos, programas de beneficios que por su condición de vulnerabilidad les prestan ayudas para vivienda, educación, salud, alimentación incluso. Todo en un porcentaje mínimo pero significativo para las madres solteras, los niños abandonados, las abuelas cabeza de hogar, familias de recicladores, abuelos dejados a su suerte por familiares que no pueden o no quieren cuidar de ellos. Sin embargo, para los *extranjeros nacionales*, los mal llamados *migrantes internos*, las condiciones son diferentes. Pocas veces se imaginan que estar en la capital no contribuye en nada. Las oportunidades hay que pelearlas con los otros siete millones de oriundos con una mejor —pero no por eso alta— calidad de vida.

—Si uno va a pedir ayuda lo primero que le preguntan es: ¿De dónde es?, y si usted no es de aquí, porque en la cédula dice de dónde es uno, ahí empieza el calvario. Usted no es pobre, es desplazado, y si es desplazado colombiano, tiene que ir a oficinas para desplazados, como la Unidad de Víctimas, la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas en el Contexto y en Razón del Conflicto Armado, la Unidad de Gestión de Restitución de Tierras, el Consejo de Estado, la Procuraduría o la Defensoría del Pueblo, incluso puede pedir audiencia con un juez civil especializado en restitución de tierras. Es tan bueno el servicio que le dan a uno una lista si está de buenas. Pero, ¿usted sabe quién lo atiende allá y le da una ayuda de verdad?, ¿con urgencia? ¡Nadie! A nadie le importa que le hayan matado a la mamá, al papá, a los hermanos. A uno lo mataron cuando le jodieron la vida así.

Luego de que se firmaran los acuerdos de paz, los cinco acuerdos sobre las víctimas: *1)* Acuerdo Agrario; *2)* Acuerdo sobre Drogas Ilícitas; *3)* Acuerdo de Participación Política; *4)* Acuerdo de Víctimas del Conflicto, y *5)* Acuerdo Fin del Conflicto, debían garantizar por medio de la creación de entidades, jurisdicciones, reglamentaciones y nuevos procesos el tránsito de la guerra al posconflicto para los campesinos y desplazados, volviendo a sus tierras, y garantizando no sólo su protección sino sus derechos, de los cuales fueron despojados durante el conflicto armado. El acuerdo cuatro, enfocado en los compromisos en derechos humanos, y el sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición, es el acuerdo por medio del cual el ciudadano que ha sido víctima de la violencia puede acceder a la justicia desde cualquier rincón del país, además de ser garantizados sus derechos en términos de seguridad y acceso a los beneficios del acuerdo, para poder tener una transición satisfactoria a la vida civil.

De acuerdo con los avances estadísticos en la reparación de víctimas, lo cual no sólo significa una indemnización monetaria o la restitución de sus bienes, sino un acompañamiento del Estado que garantice el goce efectivo de derechos en materia de salud, educación, vivienda programas de empleo y generación de ingresos, así como acciones para devolverles su dignidad, memoria, recuperar la verdad y crear las condiciones para que los hechos que sufrieron no vuelvan a repetirse, hacen falta todavía 357.4 billones de pesos para seguir ejecutando las más de 14 medidas dirigidas a garantizar derechos a la indemnización individual y colectiva, a vivienda urbana y rural, a alimentación, a retornos y reubicaciones, a educación y salud, entre otras. Lo que llevaría un poco más de cincuenta años, puesto que hasta 2018, menos de 5 % de víctimas han sido reparadas.

—Cuando me di cuenta que ser desplazado no servía para nada en Bogotá, o en ninguna otra parte, entendí que el sistema está hecho para fallar sin importar las intenciones con las que lo crearon. No es el propósito, es la parte humana la que falla, porque todo se vuelve un negocio: a la gente se le corrompe el corazón cuando tiene poder, cuando tiene plata detrás respaldándolos, incluso si esa plata no es de ellos. El discurso de las víctimas les sirve cuando están arriba, peleándose por la atención del pueblo, para ver quién causa más lastima, más odio. Todo lo que está tocado por los políticos está podrido.

Cuando escucho a Jacinto hablar de los políticos y la politiquería, tengo una sensación de incomodidad y desencanto. Esto es un *déjà vu* de otros tiempos, otras historias, otros aspirantes a líderes cuyo discurso empezó así y terminaron aferrándose al poder o asesinados por el poder. Una enfermedad social que todavía nos tiene postrados en cama. Quiero preguntarle de la forma más sensata por qué entonces quiere dar un discurso en un par de días en el Congreso de la República, representando a víctimas que no conoce, para ganar el favor de los amos de este país, pero el escándalo de la ironía de esta situación me delata. Una carcajada silenciosa que va entre lo siniestro y la sorpresa mientras tomo el café produce un sonido de ahogo que me hace poner de lado el pocillo desportillado, tosiendo y pidiendo disculpas torpemente mientras mojo un poco la camisa con saliva. Por un momento siento su mirada de impotencia y decepción. Un joven más que cree en cambiar este país se encuentra de frente con los comentarios de uno de los miembros de la generación que sólo contribuyó a llevarlo al precipicio.

—Pasé más de dos años en Bogotá reventándome todos los días para salir de las lomas del sur y venir a las lomas del nororiente. Dejé de decir que era desplazado porque vivir con esa etiqueta encima es condenarse no sólo en esta ciudad sino en este país. Pero si uno escucha a la gente que se encuentra en el trabajo, en la calle, en el Transmilenio ese, se da cuenta de que lo que hay es problemas para arreglar y no suficiente atención porque parece que la cadena se rompe después de que eligen al señor alcalde, al senador, al presidente. Si puede uno ser parte de algo grande, tiene más posibilidades de que lo escuchen. Uno solo no llega lejos.

****

Estoy en el gran salón y veo la puerta del cuarto oscuro donde ciegan al torero antes de salir a la corrida. Resguardado de una bestia que a tantos otros ha vencido en esta arena mientras que el morbo de los asistentes crece con cada matanza. Un espectáculo que se repite cada vez que un nuevo torero se lanza y prueba suerte con su capote y movimientos ejecutados a precisión, pero el toreo de capa con el que el torero expone al animal se extravía entre los gritos de los observadores por el furor que llena el salón, mientras el toro arremete una y otra vez sin dar tregua. Son pocos los que alcanzan el último tercio, la muerte del toro, usando su muleta para domar a la bestia con pases que apenas lo separan por milímetros de los cuernos del animal. Danzando con movimientos que lo acercan cada vez más a su contendiente hasta que alcanza el pase del tirón y da la estocada final. Un espectáculo pocas veces visto en esta plaza, que se reserva para los más experimentados, los que no tienen ya miedo de las advertencias o las corneadas por la espalda porque saben cómo trabajar la lidia cuando el hervor lleva a la audiencia a pedir el indulto del monstruo y la muerte del torero.

No sólo se necesita experiencia en esta plaza, se necesita del favor de la muchedumbre. Pero en este caso, el favor se ha comprado mucho antes de siquiera empezar la corrida. No importa cuán bueno sea el torero, su sentencia ha sido dictada a puerta cerrada, en consejo privado. Así que a Jacinto, el torero primerizo, sólo lo guardan y le animan para mantener las apariencias, mientras dejan que el toro marque su arena, por la que se pasea y la cual conoce.

Y cuando sale, lo hace de frente contra la bestia indomable, sin ningún tipo de protección. Un solo hombre contra un toro que no duda ni un momento en acabarlo con una cornada directa, precisa, limpia y definitiva. No hay ningún amigo al que acudir excepto al lado izquierdo de la gran sala, si lo miro desde mi perspectiva. La minoría. Unos diez senadores sentados, atentos, pidiendo orden mientras todos los demás están en sus asientos hablando, carcajeándose cuando en realidad no hay nada gracioso, mirando sus celulares o haciendo planes para tomarse un café. La sección de la prensa, a mi derecha, es otro frenesí donde se insta con preguntas que calientan el ánimo y preparan la atmósfera para la matanza. En esta arena donde se elige el futuro de cincuenta millones de personas, no hay ni Dios ni ley, sólo un pandemónium donde todos danzamos al ritmo de la incompetencia de los de cuello blanco. Una arena que fue sagrada y que ha sido maculada repetidamente con la sangre de aquellos que buscando justicia son sacrificados ante el monstruo indomable de cuernos que lidera un país con escasa memoria y regentes eternos. Una arena prejuiciada en donde el presidente único de la plaza otorga indultos una y otra vez al toro de baja casta, bravura vulgar y temperamento impetuoso que se ha apoderado del ruedo.

Pienso en Jacinto, en su historia, y en las otras historias que cuentan con su voz para ser al menos reconocidas, porque ahora nos enfrentamos al negacionismo de las élites y la clase política. En cifras ofrecidas por el Centro Nacional de Memoria Histórica, entre 1958 y 2008 se registraron al menos 94 579 víctimas por parte de los paramilitares, 36 382 víctimas por parte de la guerrilla, 27 707 por parte de grupos ilegales no identificados que bien podrían ser de cualquier grupo responsable aquí mencionado o gatillero a sueldo, 9 937 víctimas por parte de agentes del Estado cuando la cifra debería ser cero, y 5 184 por parte de grupos desmovilizados. Pero todos sabemos que son más. Las noticias dicen que nunca vivimos un conflicto armado sino "terrorismo" por parte de grupos ilegales. El verdadero y único terrorismo ha sido el del Estado, al que día a día se le descubren muertos, y que desde su inicio ha estado bajo el lastre de líderes egoístas que dan más importancia a su ego y sus rencillas personales, que al bien común, como lo demostró la campaña por el *no* en el plebiscito por la paz. Las regiones más afectadas por la violencia dijeron *sí* al perdón mientras que los territorios que pueden considerarse mayormente ajenos al conflicto como Bogotá, Antioquia, Quindío, Risaralda, Caldas, Santander, Tolima, Meta, Huila, entre otros, votaron *no*. La participación fue del 37.47 %, sólo 13 006 047 de 34 899 954 votantes habilitados participaron en la toma de la decisión más importante de la historia reciente de este país. Una muestra contundente de la idiosincrasia colombiana: los políticos tienen más control sobre el pueblo cuando el discurso es de guerra, y el abstencionismo termina decidiendo por todos, incluso si la decisión nos perjudica a todos.

Pienso por un momento en el discurso que a Jacinto le llevó tanto tiempo redactar y corregir. Quería estar preparado para sortear cada ataque del toro indomable con lances bien planeados hasta llegar al último tercio, pero no llegó a completar el primero.

El resultado del trabajo de un año con grupos de desplazados y víctimas en lugares donde no llegan ni los carros ni los periodistas. Ni siquiera los políticos populistas en campaña asoman la cabeza por las trochas destapadas o los terrenos baldíos, pero si envían a sus representantes a invitar a las familias para que escuchen sus discursos llenos de promesas vacías, mientras se consagran con unos y otros, sobre todo con los que tienen la plata. Gritando a cuatro vientos con la parranda vallenata de fondo, en tarima improvisada con estibas frente a la iglesia, en la única plaza del pueblo. Todos comen lechona y beben cerveza, incluyendo el párroco y el alcalde, a cambio de un voto.

Las amenazas que ha recibido Jacinto por ser activista empezaron un mes después de ser reconocido en el colectivo. Cuando le llegó la primera, una carta con letras recortadas al estilo secuestrador de los noventa, se quedó escondido en su habitación, botado en un colchón en el piso, pensando que al salir estaría esperándolo un sicario con un arma y un tiro de gracia. Después de tres días, salió de la casa, paranoico, sintiendo las miradas de todos en el barrio. Una semana después salió del sur y se fue al nororiente de Bogotá. Las amenazas no pararon, pero ya no lo asustan, sólo le molesta tener que coger una ruta diferente cada día para hacérselo más difícil al matón que le pisa la sombra.

Después de que se firmara el Acuerdo de Paz, las víctimas, pero en mayor porcentaje los líderes sociales y defensores de derechos humanos se convirtieron en el objetivo militar de la justicia sicarial y contraestatal. Sin protección alguna por parte del gobierno nacional, que desde presidencia y con apoyo de militantes del partido de gobierno los cataloga como exguerrilleros, los expuso y dejó a su suerte puesto que los servicios de protección no garantizan camionetas blindadas, escoltas, reubicación gratuita en cualquier lugar del país o estatus político, a diferencia de los alcaldes, gobernadores, senadores, jueces, representantes, y demás funcionarios que cuentan con esos servicios de forma permanente. Como consecuencia, entre marzo de 2016 y mayo de 2018, 385 líderes sociales han sido asesinados, aunque esas cifras no son oficiales y sólo se han obtenido por el cruce de información de entidades gubernamentales neutrales como Indepaz y Marcha Patriótica, concentrándose estos asesinatos en la región pacífica del país donde funcionan los corredores para transportar la droga. Territorios históricamente olvidados por los diferentes gobiernos salvo para la explotación de sus recursos naturales.

Mientras pienso en todo eso lo veo salir. El momento que ha estado esperando por meses, e infinitos minutos en la soledad de ese cuarto oscuro, está frente a él. Su cara se desdibuja. El ruido de la muchedumbre desbordada que preside la arena lo aturde. La luz le quita unos segundos para encontrar su lugar en el ruedo enardecido. El torero ha sido embestido en la primera parte de la lidia sin esfuerzo alguno del contrincante, pero sigue dando un espectáculo digno que anima la fiesta brava. Toma las hojas en sus manos, su capote, acomoda el micrófono y empieza a hablar con una voz dura e infalible, mientras colegas de la asociación de víctimas pasan de forma silenciosa pero contundente por los pasillos rojos del gran salón con carteles que cuelgan de sus hombros

rectos y orgullosos. Carteles que no alcanzan para las cifras de desaparecidos durante el conflicto, los muertos que todavía no se han encontrado, la plata que se han robado del proceso de reparación, las víctimas que todavía falta por reparar, los años que este proceso tiene por delante. Un momento que debería ser para honrar a las víctimas y escucharlas en el recinto donde por tantas décadas se ha decidido su destino ha sido un momento en el que los políticos han ofrecido como sacrificio a las víctimas una tras otra, a la bestia que controla este país.

Esta arena nunca ha sido manchada con la sangre del toro pues pocas veces se ha permitido una corrida limpia. La sangre que corre por los pasillos es consecuencia de los toreros corneados y descartados por la bestia. En el país del realismo mágico, el castigo por el atrevimiento de emprender una lidia recae sobre el torero, a quien se le aplica la muerte de su linaje, la desaparición de su nombre. Con eso basta para redimir la ofensa del torero, y a los asistentes, quienes siempre piden más.

Impotencia. Es todo lo que sentiría cualquier ser humano en una situación tan bochornosa y aberrante como la que ahora se dibuja en el recinto. Una arena alborotada cual estadio a reventar por hinchas enardecidos. Jacinto está leyendo su discurso, habla de cómo las víctimas, buscando la paz, decidieron hacer lo que los políticos nunca han podido hacer: perdonar, porque son ellos los que han vivido en carne propia el exterminio. Pero algo detiene la lectura de un discurso cuidadosamente redactado. Un observador que, viendo al torero acorralado, demanda desde ya que se acabe la corrida y se le sacrifique por el agravio.

Todos voltean a ver, interrumpidos en sus pasatiempos por la risa estruendosa. Jacinto baja las hojas. Se limpia los ojos en un gesto que no termina de develar si hay lágrimas en la proximidad, o si la frustración está alcanzando un punto límite. Cualquiera de las dos, o las dos, lo hacen cambiar el discurso por algo más, unas palabras que son ahogadas por el eco del bullicio de la fiesta brava que asciende a cada segundo mientras la muchedumbre pide sangre.

Luego de un breve silencio de su parte, Jacinto se da la vuelta, baja del atril y busca la puerta del cuarto oscuro por donde entró al recinto. Se ha ido. La lidia ha terminado con la suerte del volapié. El torero se ha puesto enfrente del toro esperando el momento para darle muerte con su estoque, pero ha salido corneado. Todos en la sala siguen con sus conversaciones y cuchicheos, yendo y viniendo como si nada hubiera ocurrido. Otro sacrificio con el que la arena se tiñe de rojo. Un día más que el toro consigue seguir viviendo.

El torero se recupera de las cornadas, de lo que significó este día, quedan cicatrices abiertas. A la salida del Congreso no hay palabras que alivien lo que acaba de pasar. Cualquier cosa dicha es una ofensa que se suma a la masacre que tuvo lugar en esa arena, ahora vacía. Una vez más, Jacinto ha sido disminuido y eliminado de la ecuación, sólo que esta vez no por las armas que se anuncian en la entrada de la parcela, su hogar, amenazándolo con una muerte sádica o con ser reclutado contra su voluntad. Esta vez la violencia vino de aquellos que se hacen llamar civilizados, superiores, conocedores. La violencia vino en forma de fragor, en una sala reservada a las élites que no saben callar.

Cruzamos la plaza de Bolívar, a reventar con víctimas y colectivos de muchachos y viejos que entonan cantos y lamentos con megáfonos. Carteles y telas blancas con

letras rojas y negras que traen a la memoria los muertos, los desaparecidos, las víctimas y los que dieron la orden. Jacinto sólo mira hacia abajo. Otra vez. Imagino que siente tristeza, rabia, vergüenza de estar en esta posición. Haber perdido la corrida es un golpe suficiente. Tener que encarar a aquellos que tenían sus esperanzas en él es revivir el viacrucis del líder que fue a la guerra y perdió antes de empezar la batalla.

Hay júbilo en el ambiente. Las personas se ven más alegres y sonríen mientras van en dirección opuesta, hacia la plaza, el lugar de congregación de la gente del común, mientras nosotros intentamos huir de ella. Un día cotidiano con una extraña sensación de fiesta que llena el alma y procura la esperanza del cambio, pero la esperanza muere cada día con cada nuevo escándalo, con cada nueva misiva que niega el conflicto, niega las víctimas, niega la posibilidad de superar esta vaina. Encontramos un café. Entramos y vemos una hilera de mesas que forman un camino hasta la mesa en donde nos sentamos. En un rincón oscuro, donde no hay luz. Reconozco el sentimiento de Jacinto, aunque no lo haya dicho ya. La vergüenza de un hombre caído se expresa en la necesidad de huir y esconderse.

Jacinto recobra por un momento la postura, me mira y me dice:

—Debí haber usado el traje hoy. Ellos solo reconocen a los iguales, no a los de abajo.

Sólo puedo pensar, pero no decirle que, en esta ciudad y en este país no sólo basta con vestirse igual, con ropa y reloj caros, porque los de traje han aprendido a oler a los de abajo por encima de las pretensiones de clase. Lo que se necesita para que lo vean a uno a los ojos y lo traten como un igual es tener plata, y la plata es limitada. A los que no tienen traje ni hacen parte del círculo de amigos, conocidos, o de amigos de amigos, les toca acumular mártires en corridas viciadas para que algo cambie. La arena debe estar teñida de rojo por un largo tiempo a causa de los sacrificios y los crímenes que se cometen en el ruedo y fuera de éste, antes de encontrar a un torero que pueda cambiar el favor de los espectadores, y aunque el toro siempre estará presto para la corrida, el tiempo es la única esperanza, y cuando llega la última hora, es implacable. Vendrá el final con la suerte a un tiempo, cuando un torero logre empuñar la espada de hoja larga y de la estocada final, matando al monstruo y liberando la arena para una nueva corrida. Eso es lo que nos queda esperar.

Fuentes de información consultadas

Centro de Memoria Histórica, "262.197 muertos dejó el conflicto armado", Centro Memoria Histórica, 2018, acceso el 15 de agosto de 2021: https://centrodememoriahistorica.gov.co/262-197-muertos-dejo-el-conflicto-armado/.

CICR, "Testimonios: lvoces de las víctimas", CICR, 2012, acceso el 23 de noviembre de 2021: https://www.icrc.org/es/doc/resources/documents/feature/colombia-feature-2011-14-04.htm.

Conzumo, "Víctimas ignoradas en el Congreso colombiano por "honorables" senadores", Conzumo (canal de YouTube), 24 de julio de 2018, acceso el 10 de septiembre de 2021: https://www.youtube.com/watch?v=a_uIIcal6Bo.

Croda, Rafael, "El uribismo celebra su victoria y pide la renuncia del jefe de Estado. El 'no' a la paz ganó por 53.894 votos", *Periódico El Telégrafo*, 2021, acceso el 15 de septiembre de 2021: https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/mundo/8/el-no-a-la-paz-gano-por-53-894-votos.

Justicia, "Para 2030 faltan más de $357,4 billones para reparar a víctimas", *Periódico El Tiempo*, 2020, acceso el 15 de septiembre de 2021: https://www.eltiempo.com/justicia/conflicto-y-narcotrafico/organos-de-control-advierten-por-falta-de-reparacion-a-victimas-del-conflicto-531498.

Paquali, Marina, "¿Cuántas víctimas ha causado el conflicto armado en Colombia?", *Statista*. 2019, acceso el 30 de agosto de 2021: https://es.statista.com/grafico/19344/numero-de-victimas-del-conflicto-armado-en-colombia/.

Pax en Colombia, "Testimonios de víctimas", Paz en Colombia, acceso el 15 de agosto de 2021: https://biblioguias.uam.es/citar/estilo_chicago#:~:text=Este%20estilo%20presenta%20la%20informaci%C3%B3n,y%20la%20fecha%20de%20publicaci%C3%B3n.

RCN Radio, "Procuraduría se declaró en contra de revivir las "curules de paz" en el Congreso", RCN Radio, acceso el 30 de agosto de 2021: https://www.rcnradio.com/judicial/procuraduria-se-declaro-en-contra-de-revivir-las-curules-de-paz-en-el-congreso.

RCN Televisión, "¿Sin espacio para las víctimas en el Congreso de la República?", RCN Televisión, acceso el 30 de agosto de 2021: https://www.noticiasrcn.com/colombia/sin-espacio-para-las-curules-de-las-victimas-en-el-congreso-382962/.

Senado de la República, "Comisión Primera escuchó a las víctimas", Senado de la República, acceso el 30 de agosto de 2021: https://www.senado.gov.co/index.php/prensa/noticias/1677-para-reparar-a-todas-las-victimas-se-necesitarian-47-anos-se-dijo-en-foro-de-la-comision-primera.

Senado de la República, "Lo que quiere una víctima es no volver a repetir lo que le sucedió como víctima", Senado de la República, acceso el 30 de agosto de 2021: https://www.senado.gov.co/index.php/prensa/noticias/967-lo-que-quiere-una-victima-es-no-volver-a-repetir-lo-que-le-sucedio-como-victima.

Senado de la República, "Presidente del Congreso y bancadas, se pronuncian tras la promulgación de 16 curules para la paz", Senado de la República, acceso el 30 de agosto de 2021: https://www.senado.gov.co/index.php/prensa/noticias/2947-asi-reaccionaron-las-distintas-bancadas-en-el-senado-tras-promulgacion-de-las-16-curules-para-la-paz.

Torres, Juancho, "Bogotá y su periferia, los receptores de los desplazados y los migrantes", Anadolu Agency, 2020, acceso el 29 de agosto de 2021: https://www.aa.com.tr/es/mundo/bogot%C3%A1-y-su-periferia-los-receptores-de-los-desplazados-y-los-migrantes-/1968354.

Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, "Más de un millón y medio de víctimas de desplazamiento en Colombia han avanzado hacia soluciones duraderas, según informe del Observatorio Global del Desplazamiento Interno", Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, acceso el 30 de agosto de 2021: https://www.unidadvictimas.gov.co/es/victimas-en-el-exterior/mas-de-un-millon-y-medio-de-victimas-de-desplazamiento-en-colombia-han.

Verdad Abierta, "Los retos que enfrentan las curules para las víctimas", Verdad Abierta, acceso el 30 de agosto de 2021: https://verdadabierta.com/los-retos-que-enfrentan-las-curules-para-las-victim.

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 propuestas deberán presentarse en documentos Word 97 o posterior, con interlineado de 1.5 en letra Arial de 12 pt. y con márgenes de 3 cm por lado, con notas a pie de página en el sistema de citación Chicago (se presentan ejemplos más adelante). Las imágenes se enviarán en formato TIFF o JPG, con una resolución de al menos 300 dpi en tamaño carta. 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. La extensión será de un mínimo de 15 y un máximo 25 cuartillas; se adjuntará un resumen de máximo 180 palabras en español y su versión en inglés, además de cinco palabras clave (diferentes a las que están en el título), con datos de autoría y, en caso de no ser del autor del trabajo, anexar documento que acredite los permisos de publicación.

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 fílmico de celebración o lo que convenga).

c) ***Voces***: sección dedicada a entrevistas, relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador y otros trabajos que el Consejo Editorial considere pertinentes. No se requieren dictámenes, pero sí precisan de calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los trabajos que se 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, audiovisuales, exposiciones, ensayos fotográficos, actividades académicas y otras obras antropológicas que no tengan una antigüedad mayor a tres años. Excepcionalmente se podrán incluir reseñas de obras de mayor antigüedad, si el autor argumenta su relevancia contemporánea. Deberá incluir los siguientes aspectos: objetivo general del texto que se comenta, Aportaciones de la obra al conocimiento de la etnología, etnografía o antropología social, crítica al trabajo, y una breve conclusión. La

extensión será de entre cuatro y siete cuartillas. En la medida de lo posible, debe incluirse una imagen del material que se comenta.

Toda colaboración, independientemente de la sección a la que se postule, deberá incluir la siguiente información en un documento aparte: nombre del autor, institución en la que labora o estudia, dirección, número de teléfono fijo o de celular, correo electrónico, información sobre el patrocinio recibido por cualquier entidad pública o privada para la realización total o parcial de la investigación o el trabajo y una semblanza curricular de 10 líneas.

El Consejo Editorial enviará los trabajos recibidos para las secciones "Relatos" y "Perspectivas" a dos evaluadores externos para su dictamen, conservando el anonimato tanto del autor como del dictaminador (doble ciego). De ser aprobado, se notificará al autor y, si es el caso, se le expondrán las correcciones y sugerencias de modificación del texto; las recomendaciones hechas por el dictaminador o por el Consejo Editorial serán sometidas a la consideración del autor. Las colaboraciones serán revisadas y editadas de acuerdo con las normas para la presentación de originales especificadas abajo.

Ejemplos para la presentación de referencias bibliográficas
Todos los datos correspondientes a cada referencia bibliográfica se incluirán en notas al pie, bajo los siguientes formatos, ya sea para obras impresas o digitales:

Libros
[1] Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 17-18.
[2] Fabrizio Bernardi, *El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública. Documento de trabajo, 13* (Madrid: Fundación Alternativas, 2003), 41-42, acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/xmlimport-oL-99jz.pdf.

Capítulos de libros o textos introductorios
[1] Gerardo Necoechea, "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/LaTrayectoria00/files/assets/basic-html/index.html#15.

Artículos de revistas
[1] Ana María L. Velasco Lozano, "*In quicua*, se come, los alimentos en la cosmovisión mexica", *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.